

**CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENTIDO DA PASSIVIDADE NO
PENSAMENTO DE SARTRE: O PARADOXO DA EXISTÊNCIA PASSIVA DE
UMA SUBJETIVIDADE ESPONTÂNEA**

*CONSIDERATIONS ON THE MEANING OF PASSIVITY IN SARTRE'S THOUGHT:
THE PARADOX OF THE PASSIVE EXISTENCE OF A SPONTANEOUS
SUBJECTIVITY*

*Thana Mara de Souza¹
Tiago de Oliveira Carvalho²*

Resumo: O objetivo do nosso artigo é analisar como Sartre articula a relação entre a atividade e a passividade da subjetividade. Em primeiro lugar, argumenta-se que a fenomenologia desenvolvida nos anos 30 não desconsidera os fenômenos nos quais a consciência aparece alienada de sua espontaneidade, tais como o medo, o sonho, a alucinação, etc. Na verdade, notar-se-á que a compreensão da passividade da consciência ocupa um lugar central na totalidade das obras iniciais. Será a partir desse plano de fundo que faremos uma breve análise da descrição da emoção em *O esboço para uma teoria das emoções* a fim de compreender como Sartre define passividade e atividade como dois aspectos da consciência que coexistem sem entrar em conflito. Para tanto, será demonstrado como a espontaneidade do modo de ser da consciência é a fonte da força esmagadora das coisas que a aprisiona sem que ela se apreenda como parte constituinte desse mundo que a cativa. Nesse ínterim, defenderemos a tese de que a síntese desses aspectos só é possível devido à separação metodológica entre síntese, a totalidade sintética homem-no-mundo, e análise, que permite compreender o papel de cada elemento da totalidade em questão. Tal separação perpassa o percurso sartriano e se mantém também na maneira em que se estabelece a relação entre liberdade e alienação nas obras tardias, como, por exemplo, a *Crítica da razão dialética*.

Palavras-chave: Sartre. Espontaneidade. Passividade. Consciência. Liberdade. Alienação.

Abstract: This paper aims to analyze the relationship between spontaneity and passivity in Sartre's conception of subjectivity. It is argued that the phenomenological method developed in the 30s does not disregard the phenomena, such as hallucinations, fears, dreams, in which consciousness seems to be alienated from its spontaneity. Actually, it will be noticed that the comprehension of the consciousness's passive aspect takes a central place in Sartre's early works. Taking this into consideration, we will do a brief analysis of *Sketch for a Theory of the Emotions* in order to understand how the philosopher defines a paradoxical coexistence of spontaneity and passivity in the emotional process. To this end, it will be shown how spontaneity of the consciousness's mode of being is the source of the overwhelming force of things that imprison it without it apprehending itself as the source of the conditioning process. In the meantime, we argue that the synthesis of these aspects is only possible due to the methodological separation between synthesis, the "man-in-the-world" synthetic totality, and analysis, which allows us to understand the role of each element of the totality in question. In addition, we also support that this approach

¹ Professora Doutora do Departamento de Filosofia da UFES, professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFES e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Atualmente é pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF. Email: thana.souza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8461-3239>.

² Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3048337040147329> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8000-8365> Email: carvalho.95.t@gmail.com

is present throughout Sartre's path and is maintained in the way in which the relationship between freedom and alienation is established in the later works, such as *Critique of Dialectical Reason*.

Keywords: Sartre. Spontaneity. Passivity. Consciousness. Freedom. Alienation.

Introdução

Uma das principais críticas feitas a Sartre é de não levar em conta a noção de passividade da consciência. É a crítica que faz Merleau-Ponty, no curso sobre a passividade e o sonho, a uma pretensa consciência absoluta e livre que ignoraria, assim, a passividade: "Ce monde même, cet être-dans-le-monde, qui était définition de la conscience, ayant disparu complètement, la conscience est libre d'en utiliser la forme sans se confronter à rien" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 191). Para ele, admitir a liberdade absoluta da consciência, como faz Sartre, significaria ao mesmo tempo fazer o mundo desaparecer, eliminar a concretude e a espessura do real. "Confusion chez Sartre de néant de conscience et conscience de néant, et, cela, parce que sa notion de la conscience ne lui permet pas d'admettre en elle-même et du côté du sujet un principe de faiblesse, qui lui donne le plus et le moins" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 199).

Sem qualquer fraqueza, a consciência e o sujeito seriam abstratos, de sobrevoos, e anulariam o mundo. Não haveria, desse modo, nenhum espaço para a passividade da consciência, o que não se sustentaria ao elaborarmos uma fenomenologia que de fato pretende "ir às coisas mesmas"³, dado que é óbvio que as condições concretas se apresentam como "mais ou menos" possíveis de serem alcançadas, dependendo do lugar/tempo/gênero/classe social em que nos colocamos e/ou nos colocam.

É também uma das críticas elaboradas por Cabestan, ao falar da temporalidade em Sartre, noção que levaria a um impasse em sua filosofia: como conciliar liberdade absoluta e atividade da consciência com um passado que teria um peso no presente? Ou Sartre deveria admitir que o passado tem um peso (e então seria necessário falar de passividade da consciência), ou então deveria admitir que a consciência é toda atividade e o passado não importa. Ao optar, em *O ser e o nada*, pela recusa da passividade, "la liberté sartrienne ignore le 'poids' du passé" (CABESTAN, 2005, p. 38).

³ Não em sentido husserliano, mas no sentido que a fenomenologia francesa deu à expressão, interpretando a redução fenomenológica como impossível de ser de fato realizada - algo que é tematizado tanto por Sartre nos textos iniciais (*A imaginação*, *O imaginário*, *Esboço de uma teoria das emoções*), quanto por Merleau-Ponty na Introdução de *A fenomenologia da percepção*.

Para Cabestan, a não aceitação de uma passividade da consciência leva Sartre a uma filosofia insustentável. Ora, e é isso que pretendemos mostrar aqui: essa noção não é ignorada por Sartre, pelo contrário: a passividade é central em suas obras iniciais⁴. Pretendemos, assim, mostrar que Sartre não se furta à questão; e que para compreender bem sua filosofia é necessário admitir justamente o que recusam Merleau-Ponty e Cabestan: falar em passividade não significa anular a atividade.

Antecipando um tema de *Questões de Método*, Sartre mantém em sua filosofia um humanismo, que o guiará desde as pesquisas sobre o Ego, a emoção e a esquizofrenia dos textos iniciais, até a noção de prático-inerte dos textos finais. Esse certo humanismo implica, tal como é dito na conferência após a escrita do ensaio de ontologia fenomenológica⁵, que é preciso partir da subjetividade, ou, em outras palavras, mas com o mesmo sentido, que a alienação não transforma o ser humano em uma coisa:

Assim, a alienação pode modificar os resultados da ação, mas não sua realidade profunda. Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo na base de condições dadas (SARTRE, 2002, p. 77)

Ou, de forma ainda mais explícita:

O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado etc., não deixa de ser um homem. E quando Marx fala da reificação, não pretende demonstrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais (SARTRE, 2002, p. 85).

Admitir que existe alienação e reificação não vem junto com a anulação da subjetividade, dos aspectos humanos. Se vivemos na condição de coisas, é de forma humana que a vivemos. E é essa insistência em manter a humanidade do próprio ser humano, mesmo em condições nas quais aparentemente somos reduzidos a coisas, que pode ser percebida nas obras iniciais de Sartre, quando trata do Ego, das emoções e da imaginação. Não seria isso um *tour de force* não convincente, como diz Cabestan em

⁴ Poderíamos também dizer que se apresenta em suas obras posteriores, tal como em *Crítica da Razão Dialética* e *O idiota da família*. Faremos alguns breves apontamentos sobre o primeiro desses textos na conclusão, mas para fins de delimitação do artigo, focaremos nas obras iniciais, dos anos 1930, principalmente em *Esboço de uma teoria das emoções*.

⁵ Referimo-nos, aqui, a *O existencialismo é um humanismo*.

L'être et la consciente, mas é o projeto mesmo da filosofia sartriana: não cair no dualismo, não ter que abandonar a tese da espontaneidade da consciência ao admitir uma passividade. Fazer essa exigência é ignorar que a filosofia sartriana se mantém numa tensão metodológica entre a separação formal, de direito, da dualidade subjetividade/objetividade (sujeito e objeto) e a impossibilidade de distinção concreta, de fato, desses elementos⁶. Trata-se, aqui, ao mesmo tempo, de admitir aspectos de passividade e de atividade, sem que um anule o outro, sem que a espontaneidade desapareça nos momentos em que a passividade surge.

Ao contrário do que aponta Cabestan (2004, p. 150), “à la différence de Descartes ou de Freud, Sartre s'interdit de porter atteinte à la spontanéité de la conscience en faisant appel à un principe extérieur tel que le corps et ses esprits animaux, ou l'inconscient psychique. Comment, dans ces conditions, expliquer la passivité de la conscience émue?”, não se trata de uma aporia sem solução, mas, como pretendemos mostrar, é a própria marca da filosofia sartriana, que opera com as noções de atividade e passividade em níveis distintos, possibilitando dizer, ao mesmo tempo, que a consciência é ativa e passiva.

É o que já aparece em “*Le mémoire de fin d'études*”, ao tratar da imaginação. No exemplo de um amigo que tenta imitar alguém⁷, Sartre insiste que há um papel de atividade do espectador da imitação:

Le cas est d'autant plus curieux que ma volonté y joue un rôle: je tente de transformer celui qui imite en celui qu'il imite, je ne suis pas passif, je cherche aussi à modifier ma perception, je me mets autant que possible dans l'état d'affectivité que j'ai devant l'original. En ce cas, il y a effort de ma part pour créer une certaine représentation avec une perception incomplète (SARTRE, 2019b, p. 69).

⁶ Trabalharemos a relação entre atividade e passividade a partir do tensionamento dos dois momentos da metodologia sartriana, a saber, a análise, a descrição da dualidade sujeito/objeto, e a síntese, a impossibilidade de cisão concreta do ser-no-mundo da consciência. No entanto, também seria possível trabalhar o problema da passividade da consciência a partir da distinção formal entre plano ontológico e plano fenomênico, dando as devidas nuances a cada obra. Em nossa visão, há indícios de que as investigações nas obras fenomenológicas dos anos 30 exigem a construção de uma ontologia - que já aparecia de forma insistente. Não é por acaso que Sartre sempre faz considerações sobre ontologia (ou metafísica), realidade-humana, facticidade, liberdade, etc. em obras como *O imaginário* e *Esboço para uma teoria das emoções*. Com efeito, a partir de um estudo mais avançado dessas considerações, seria possível falar de teses ontológicas implícitas, sem que falar em ontologia seja, como é feito em *O ser e o nada*, descrever as estruturas de ser da realidade-humana.

⁷ Exemplo que será retomado e desenvolvido em *O imaginário*, com uma atriz que faz imitação do cantor Maurice Chevalier.

Ou seja: aponta-se para uma atividade da consciência no momento mesmo em que ela parece ser “levada” pela pessoa que imita. Isso não significa ignorar que a pessoa que imita tenha um papel importante na construção da imagem, mas significa admitir ao mesmo tempo o peso do esforço de minha consciência em se colocar em um estado de afetividade diante do imitador tal como do imitado.

É exatamente essa mesma operação que aparecerá em *Que é a literatura?*, mais de dez anos depois, quando Sartre estabelece a relação entre leitor e escritor e aponta para a contribuição do primeiro para a construção do romance. Não temos, ali, nem um leitor apenas passivo (que se deixaria levar totalmente pela obra, como se em nada contribuísse para ela, como se ele nem percebesse que fosse transformado por ela⁸), nem um leitor apenas ativo ou que tivesse uma atividade identificada com a deliberação e reflexão. “As palavras [colocadas pelo escritor] estão ali como armadilhas, para suscitar nossos sentimentos e fazê-los reverter sobre nós” (SARTRE, 2004, p. 38), o que mostra que, por um lado, o leitor é levado pelas palavras do texto; mas que isso não é toda a operação de criação do romance. Há também um outro lado: “por um lado o objeto literário não tem outra substância a não ser a subjetividade do leitor: a espera de Raskólnikov é a minha espera, que eu empresto a ele; sem essa impaciência do leitor não restariam senão signos esmaecidos” (SARTRE, 2004, p. 38).

O leitor é levado pelo texto desde que empreste a ele suas emoções; desde que ele se disponha a cair nas armadilhas propostas pelo autor, de modo que não teríamos, aqui, nem uma subjetividade abstrata identificada à deliberação e que não seria afetada pelo livro, nem um livro que imporá suas armadilhas sem contribuição do leitor. Ser levado não é deixar de se colocar como subjetividade: “Trata-se de uma Paixão, no sentido cristão da palavra, isto é, de uma liberdade que se coloca resolutamente em estado de passividade, a fim de obter, por esse sacrifício, um certo efeito transcendente” (SARTRE, 2004, p. 42). Não se nega o estado de passividade, mas afirma-se que, nesse estado, a espontaneidade não se aniquila. É uma espontaneidade que se faz passividade, um leitor que, atento às palavras, doa-se às armadilhas construídas pelo escritor. Sem passividade total e sem espontaneidade total, ou com uma passividade fenomênica e uma espontaneidade estrutural, as palavras levam o leitor, com a condição inicial de que ele permita ser arrastado por elas – permissão essa que não pode ser confundida, em Sartre, com uma decisão reflexiva. Não se trata de pensar que o leitor decide, após refletir, se

⁸ Cf. MERLEAU-PONTY. *A prosa do mundo*.

seguirá o que o escritor escreve ou não; mas de apontar que, no ato mesmo da leitura, o leitor se coloca de um modo ou de outro. Quando Sartre mantém o papel ativo da subjetividade, esse não pode ser confundido com um papel de reflexão, mas é ação. Nesse sentido, o espectador de uma exposição, ao passar por um quadro, age de forma a tirar uma foto apressada junto ao quadro ou para por um tempo para olhar as pinceladas, aproxima-se e distancia-se da tela – e são nessas ações que sua subjetividade se expressa.

Não apagar o humano na alienação aparece, no pensamento sartriano, em vários momentos e perspectivas. Em relação à arte, o humano é preservado nesse ato de doar-se ou não, no ato de estar atento ou distraído. E sem se colocar como atento, sem ativamente decidir-se por parar diante da tela ou abstrair-se das redes sociais enquanto lê um romance, por exemplo, o movimento mágico do quadro e do romance que arrasta o espectador não aconteceria. A magia provocada pela obra, o sonho acordado que toda arte provoca, só é vivida como tal se houver um movimento inicial por parte do espectador de aceitar fazer parte do jogo.

É por isso que podemos afirmar que, no ato de leitura, assim como no ato de imaginação diante de um imitador, a passividade existe sem que, com isso, a atividade deixe de existir. Afirmar a subjetividade, manter o humano, é peça-chave para compreendermos como a filosofia sartriana se coloca. Exigir que sua filosofia opte ou pela passividade ou pela espontaneidade é colocar-se, não apenas em uma perspectiva externa, mas também exigir que uma das principais ambiguidades de sua filosofia desapareça em prol de um dualismo que ainda identificaria subjetividade com racionalidade, e, por não saber, não ser ativa. Estando a atividade descolada do conhecimento, é possível conciliar os fenômenos de passividade com uma estrutura de espontaneidade.

No ato de imaginação, por exemplo, tornamo-nos escravos e queremos a escravidão. O que em *O imaginário* será colocado como ser cativo da própria consciência imaginante já apareceria na tese de conclusão de curso como uma impulsão do próprio corpo que será sentida como necessária: “À présent que l’image a surgi j’en suis l’esclave et j’ai voulu mon esclavage. (...). Je ressens comme nécessaire cette impulsion de mon corps à se détendre qui explicite le sens même de l’image de ressort” (SARTRE, 2019b, p. 143). Se minha afetividade em relação ao que não existe ou não está aqui (um amigo que está viajando, uma obra de arte), o movimento de meu corpo e meu saber anterior contribuem para a formação da imagem, a partir do momento em que a imagem é colocada, é como se nós nos tornássemos escravos dela, é como se ela nos hipnotizasse

de tal forma que pareceremos passivos diante de nossa própria criação. E é exatamente isso que ocorre: a força na constituição da imagem faz com que ela adquira um poder de explicitar em nós o que antes era implícito, de nos cativar e nos levar para um lado que não era o previsto.

Não seria esse também o papel do ego em *A transcendência do ego*? Lá, no primeiro texto teórico publicado por Sartre, a consciência aparece hipnotizada por um Ego que ela mesma constitui: “Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este Ego que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei” (SARTRE, 1994, p. 80).

Do mesmo modo como as emoções serão posteriormente colocadas como hipnotizantes, como mágicas, o Ego, o sonho, a alucinação, a leitura de um romance, o relógio que desperta⁹ operam por meio de um mesmo processo: uma consciência espontânea que se deixa levar pelo que criou, não reconhecendo, no momento da magia, o papel constitutivo que teve nesse processo. A descrição da estrutura de uma consciência espontânea, a partir de uma separação formal entre consciência e objeto, se dá conjuntamente com o reconhecimento fenomenológico da passividade dessa consciência, que reage ao criado como se não fosse sua criatura.

A consciência se absorve no Ego, assim como o corpo reage à imagem que surge, assim como somos enfeitiçados pelo sonho e temos dificuldade em acordar, assim como o mundo nos aparece como insuportável na emoção. Apontar para esse aspecto não seria admitir que o que foi criado (no caso da imaginação) ou o que existe (no caso da emoção) de certo modo leva a consciência para o que ela não delibera? Mas se não temos uma deliberação, não temos mais atividade da consciência? Essas são as questões que pretendemos abordar neste artigo, colocando-nos na contramão das leituras de Merleau-Ponty e Cabestan.

Ora, a noção de intencionalidade há muito permitiu deslocar a noção da consciência da noção de conhecimento, de modo que ser consciente *de* alguma coisa não implica necessariamente conhecimento ou deliberação. E é por isso que, na filosofia de Sartre, é possível falar dos dois lados da moeda, reconhecer a passividade nos atos cotidianos e não aniquilar, com isso, a estrutura espontânea e ativa da consciência.

⁹ Temas de *A transcendência do ego*, *O imaginário*, *Esboço de uma teoria das emoções* e *O ser e o nada*.

Poderíamos afirmar, assim, que não se trata de ignorar os aspectos de passividade da consciência, mas de afirmar, parodiando Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*, que se trata apenas da “metade da verdade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 538). Falar do aspecto fenomenológico da passividade não é eliminar o aspecto estruturante, a “outra metade”, da espontaneidade da consciência. Admitir feitiço, hipnose, prisão, alienação, prático-inerte não é sinônimo de anular a atividade e a espontaneidade da consciência. Não estariam, os que tanto criticam Sartre por manter “ainda” uma distinção de direito (teórica) entre Para-si e Em-si, consciência e objeto, sendo mais dualistas que ele ao exigir que opte “ou” por uma passividade “ou” por uma atividade?

Propomo-nos, assim, além de mostrar que a questão não só não é ignorada pelo filósofo, tal como as rápidas passagens acima permitiram verificar, mas também trazer uma questão específica para compreender mais de perto o processo de uma consciência ativa que se torna passiva, sem que deixe de existir nessa passividade: o da emoção.

Em outras palavras, embora centrado na questão específica da emoção, o artigo também pretende apontar para uma discussão que transcende este texto, e colocar-se junto a Coorebyter, que aponta para a necessidade de uma separação formal entre os termos para que a relação entre eles seja possível: “mais il n’y a pas, pour autant, fusion du pour-soi et de l’en-soi, identification mystique de la conscience à son objet, sinon nous n’aurions plus affaire à un rapport intentionnel, à une conscience de quelque chose: la conscience se charge d’en-soi mais reste pour-soi” (COOREBYTER, 2005, p. 91). Se deixamos de falar de atividade, se o mundo passa a controlar a consciência, não há mais intencionalidade, não há mais consciência, não há mais subjetividade. É porque não existe fusão ou identificação mística que podemos apontar para os dois lados da moeda, para as duas metades da verdade, sem que falar nos aspectos de passividade signifique um esquecimento do que é propriamente humano, ativo e subjetivo.

A passividade da consciência em *Um esboço para uma teoria das emoções*

Durante os anos 1930, período em que construía seu próprio modo de descrição fenomenológica, Sartre negava, contra a metafísica moderna e a psicologia, as visões deterministas da consciência e de seus fenômenos psíquicos, tais como a imaginação, emoção e as psicopatologias. O filósofo retirava da sua concepção da consciência qualquer traço de passividade: não havia lugar para determinismo no seio da sua teoria;

e, conservando como primordial a espontaneidade da consciência, buscava então atribuir um novo sentido aos fenômenos nos quais a consciência é normalmente apreendida como passiva.

Nesse sentido, essas descrições fenomenológicas explicam a relação entre atividade e passividade a partir da relação mágica entre consciência e mundo. A cada descrição da absoluta espontaneidade da consciência em suas diferentes relações com o mundo (percepção, emoção, imaginação)¹⁰, há o reconhecimento de um aspecto mágico, que torna a consciência aprisionada em um modo de ser passivo, por mais que ela seja a fonte da constituição desse aspecto do mundo. Um objeto mágico se apresenta, para Sartre, como uma síntese irracional de atividade e passividade. Ele é a coisa inerte que, no entanto, aparece como sendo produtor originário das condutas humanas. É uma pseudo-espontaneidade que age à distância sobre a consciência, que se degrada em passividade.

Trata-se, portanto, de estabelecer como Sartre relaciona, a partir da noção de objetos e mundo mágico, a espontaneidade originária da consciência a uma noção de passividade que visa dar conta das forças das coisas sobre a consciência sem, no entanto, reestabelecer, no seio de sua descrição, determinismos. “L'objectif central de notre réflexion sera de montrer, toute spontanée que soit la conscience, comment on peut dégager un phénomène d'aliénation propre à la conscience émotionnelle” (HERVY, 2014, p. 22).

Assim, estabeleceremos, em primeiro lugar, como Sartre relaciona espontaneidade e passividade em *Esboço para uma teoria das emoções*, e explicaremos como que, enquanto conduta mágica, a consciência-emoção intenciona seu objeto de modo que este lhe exceda e a aprisione em uma atitude que visa negar as exigências do mundo. Temos, aqui, entre atividade e passividade, elaborado de outro modo, o mesmo paradoxo entre liberdade e facticidade, que aparecerá, depois, em *O ser e o nada*.

Para Sartre, a emoção é uma conduta que surge como resposta à impossibilidade de solucionar problemas práticos em um mundo no qual a solução dessas dificuldades

¹⁰ “La reconnaissance explicite d'une contrainte pour la conscience, qui, bien qu'elle vienne d'elle-même, reste une limite contre laquelle elle bute, entre à nouveau en conflit avec la spontanéité réaffirmée dans cet essai [Um esboço para uma teoria das emoções]. Petit à petit, le magique prend davantage d'ampleur et ronge toujours plus l'auto-nomie consciente. Il s'étend désormais à toutes les dimensions conscientes de l'affectivité: après l'établissement, dans *La transcendance de l'Ego*, de la dimension magique du monde et de la conscience dans la phase affective réfléchie (psychique), l'*Esquisse* expose leur dimension magique dans la phase affective irréfléchie (émotions)” (MAYER, 2012, p. 251).

aparece como urgente. Ela é uma transformação do mundo diante da impossibilidade de uma conduta adaptada, isto é, uma ação que utilizaria determinados meios para solucionar as dificuldades do mundo. Essa impossibilidade aparece como motivação para uma passagem da apreensão do mundo como “complexo-de-utensílios” ao “mundo-mágico”, no qual os laços de causalidade entre as coisas são substituídos por processos mágicos.

O mundo é um complexo de utensílios que remetem uns aos outros indefinidamente e a conectividade entre esses utensílios varia de acordo com as condutas humanas, com seus desejos e necessidades. Além disso, ele possui exigências e tensões (os objetos emanam exigências: livros devem ser lidos, carros devem ser conduzidos de certo modo em certas vias, etc.). Na ação adaptada, os objetivos aparecem como *devendo* ser realizados de certo modo e com determinados meios. A conclusão dos fins carrega, portanto, certa dificuldade, pois ela exige que sejam percorridos caminhos determinados, “estreitos” e “rigorosos”, cheio de "armadilhas" e "emboscadas":

Poder-se-ia comparar esse mundo às peças móveis das máquinas caça-níqueis nas quais se fazem rolar bolas: há caminhos traçados por fileiras de hastes metálicas e, geralmente, no cruzamento dos caminhos, há buracos. É preciso que a bola percorra um trajeto determinado, tomando caminhos determinados e sem cair nos buracos. Esse mundo é *difícil* (SARTRE, 2019a, p. 61, itálico do autor).

A emoção é, justamente, a transformação dessa intuição pragmatista do mundo. Ela surge quando há uma tensão gerada pela coexistência da urgência de realização de certo objetivo e da indisponibilidade ou dificuldade de emprego dos complexos de utensílios necessários para o fim almejado. Muitas vezes a dificuldade do mundo é apreendida como impossível de se superar. No entanto, por mais que a alteração da situação seja irrealizável, a sua mudança continua a existir como urgência. Diante desta tensão, a consciência pode vir a empreender uma conduta emotiva, que é descrita por Sartre como uma transformação do mundo, na qual ela capta ou tenta captar o objeto a partir de relações e exigências diferentes daquelas que existem na intuição pragmatista do determinismo do mundo. Ou seja, na emoção há uma mudança de intenção da consciência: passa-se a vivenciar o mundo “como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia” (SARTRE, 2019a, p. 62).

Na medida em que intenciona nas coisas aspectos mágicos, a conduta emotiva não é *efetiva*, pois não coloca como finalidade agir sobre o objeto por meios particulares. O

objetivo da conduta emotiva é conferir ao objeto uma outra qualidade, uma maior ou menor presença, ou existência. Mas ela faz isso sem visar alterar em nada a estrutura real do objeto. Ela se altera para alterar o seu objeto: “na emoção é o corpo que dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (SARTRE, 2019a, p. 64).

Para mostrar como a emoção dá ao objeto o "poder" de aniquilar a própria consciência, ou de ao menos adiar a urgência de resolver o que é impossível de ser resolvido, ou de fingir que nem existe o problema, Sartre traz uma série de exemplos de condutas emotivas. Sem a pretensão de categorizar de forma exaustiva os modos de emocionar-se, o filósofo pretende, com isso, ao menos trazer aspectos concretos que mostram a indissolubilidade entre consciência/corpo/mundo para definir o que é uma emoção, e como, em todos eles, podemos perceber um mesmo procedimento: “[A emoção] é uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir” (SARTRE, 2019a, p. 63).

No exemplo do medo passivo como conduta emotiva, essa estrutura é visível. Diante de um animal feroz, se experimenta muito facilmente o desmaio, uma conduta não adaptada. Para Sartre, o desmaio, com suas alterações fisiológicas, é uma conduta de “evasão”, uma busca de “refúgio”. Há uma negação da existência do animal, na qual não se busca combatê-lo ou neutralizá-lo utilizando meios determinados. O aniquilamento do perigo se dá pela negação da própria consciência do animal como objeto amedrontador. Então, no desmaio¹¹, a urgência do perigo aparece como motivo para uma mudança qualitativa no modo de apreender o mundo: passa-se de um universo regido por leis de causalidade, no qual o aniquilamento urgente de animal feroz pelas próprias mãos é apreendido como impossível, para um mundo no qual o objeto deixa de existir quando não é mais objeto da consciência. Há um aniquilamento mágico do perigo urgente e do seu caráter insuportável. A conduta não é adaptada: o animal e o perigo que ele representa

¹¹ De acordo com Sartre, não se deve ver na conduta fisiológica do medo passivo pura desordem diante do perigo. Há uma finalidade. O enfraquecimento das pernas, a diminuição dos batimentos cardíacos, o empalidecimento e desmaio consequente são nada mais nada menos que o modo de supressão brusca da consciência, um modo de acelerar a passagem da vigília ao sono. A conduta fisiológica do medo passivo “representa a realização brusca das condições corporais que acompanham ordinariamente a passagem da vigília ao sono” (SARTRE, 2019a, p. 66).

estão aí, mas a urgência e a tensão da situação desaparecem magicamente, pois não existem, já que, no desmaio, não há mais consciência deles.

Nesta conduta não adaptada, é como se a consciência se tornasse passiva, pois tudo ocorre como se o objeto determinasse a sua reação. É o que outro exemplo dado por Sartre, o da tristeza, deixa claro: o modo como a consciência torna-se cativa de si mesma, desempenhando um papel de passividade, possível a partir da crença, fonte do caráter de cativeiro das coisas, e que será noção fundamental para a tese deste artigo.

Sartre descreve um caso particular de tristeza ativa: a *recusa* de uma psicastênica que tem uma crise de nervos porque, pelo menos no modo cotidiano de se relatar o exemplo, não quer fazer sua confissão. Para Sartre, a crise de nervos é uma conduta negativa. Enquanto recusa, ela visa negar a urgência do problema ao substituí-lo por outros. No lugar da causalidade (a crise de nervos causou a impossibilidade de relatar a conduta para seu psicólogo), o filósofo coloca a projeção finalista da conduta (ela tem a crise para nada confessar). Há aqui um papel essencial da conduta corporal: a crise de nervos (as lágrimas e os soluços) se dá como um colocar-se num estado que torna impossível a confissão urgente, na medida em que coloca fora de alcance a própria confissão como possibilidade: “enquanto estiver possuída pelas lágrimas e os soluços, qualquer possibilidade de falar lhe é tirada” (SARTRE, 2019a, p. 69). A confissão permanece como “por fazer”, mas a sua urgência é negada, pois a paciente se encontra possuída por sua crise. O “estar possuída” não se dá por um laço de causalidade, na qual o choro causaria a impossibilidade de falar. É a paciente que se faz possuída pelas lágrimas para se livrar do “sentimento penoso” de que confessar estava “em seu poder”, de que tinha a liberdade de escolher confessar ou não. A crise emocional aqui é um abandono de responsabilidade que se dá por meio de um “exagero mágico das dificuldades do mundo” (SARTRE, 2019a, p. 69), no qual o mundo aparece “como injusto ou hostil porque exige *muito* de nós, isto é, mais do que é humanamente possível lhe dar” (SARTRE, 2019a, p. 69, *itálico do autor*).

Assim, a tristeza ativa é “comédia mágica de impotência, a paciente assemelha-se àquelas empregadas que, após terem introduzido ladrões na casa do patrão, se fazem atar por eles, para que vejam bem que elas não podiam impedir esse roubo. Só que aqui a paciente ata-se a si mesma por inúmeros laços tênues” (SARTRE, 2019a, p. 69). Vê-se que a consciência é a empregada; a crise de nervos, o ladrão; e o psicólogo equivale ao patrão. Assim como a empregada está de conluio com os ladrões e permite que eles lhe prendam para depois se colocar como passiva, na emoção, é a consciência que permite

que a crise de nervos, criada pela própria consciência, a cativa para que se exima da responsabilidade de resolver o problema urgente. Há uma negação pela consciência de sua própria espontaneidade. É, ao final das contas, a própria paciente que se ata, mesmo que pelas mãos de uma crise de nervos. O segundo termo (ladrão/crise de nervos) não se instala, neste exemplo, na estrutura da consciência, determinando-a.

Mas se é assim, como poderíamos dizer, então, que a psicastênica está *possuída* pelas lágrimas e soluços, sendo que é ela quem ata a si mesma? Como poderia a consciência ser passiva e ativa ao mesmo tempo? A emoção nesse caso não seria facilmente controlável, se ela é meramente uma intenção de uma consciência absoluta e espontânea? Não seria uma espécie de cinismo?

A nosso ver, a compreensão da *sinceridade* da passividade-agida da consciência está no fato capital de que a emoção é uma totalidade sintética entre corpo e consciência: “as condutas pura e simples *não são* a emoção, como tampouco a pura e simples consciência dessas condutas” (SARTRE, 2019a, p. 73, itálico do autor). É pela compreensão dessa unidade que podemos entender esse entrelaçamento entre espontaneidade e passividade da consciência.

Para elucidar o fato de a emoção ser sofrida, de não se poder sair dela à vontade e ela se esgotar espontaneamente, Sartre explica a relação entre os fenômenos fisiológicos e as condutas, relacionando-os também à intencionalidade da consciência, a crença - noção fundamental para distinguir uma emoção falsa de uma emoção verdadeira, assim como para compreender como a consciência, ativa, pode ser cativa do que ela mesma projeta:

Afin de décrire plus spécifiquement ce phénomène de captivité ou d'aliénation, nous devons approfondir le concept de croyance. Ce dernier ne caractérise pas seulement chez Sartre le phénomène de l'émotion: on le retrouve notamment dans les analyses de la conscience onirique et de l'imagination (HERVY, 2014, p. 28).

É que, para Sartre, o processo emocional verdadeiro é acompanhado de crença: a consciência intenciona nos objetos qualidades que são percebidas como sendo próprias da densidade do objeto. As condutas reduzidas a si mesmas “apenas desenhavam esquematicamente no objeto a qualidade emocional que lhe conferimos” (SARTRE, 2019a, p. 74). Elas não intencionam as qualidades como características objetivas da matéria do objeto.

Uma fuga que aparece como simples correria só consegue conferir ao seu objeto uma qualidade material de “horrrível”, mas não a forma (sentido) dessa qualidade, assim como a mera decisão abstrata do “horrrível” confere apenas uma qualidade formal, mas não material. Ora, a qualidade horrrível do objeto só é sentida como verdadeira na medida em que a qualidade mágica do objeto excede e enfeitiça a consciência, que se torna passiva. Isso só é possível na medida em que a esquematização é preenchida por algo “opaco” e “pesado” que lhe serve de matéria (SARTRE, 2019a, p. 74-75). Essa é a função dos fenômenos fisiológicos na descrição sartriana. “Eles representam o sério da emoção, são fenômenos de crença” (SARTRE, 2019a, p. 75).

Por isso, os fenômenos fisiológicos e as condutas estão relacionados e não podem ser compreendidos senão na relação. Assim, para compreendermos como as perturbações fisiológicas podem se constituir como um fenômeno de crença, precisamos entender a ligação entre elas e as condutas. Sartre compreende que os distúrbios fisiológicos puros “compõem com a conduta uma forma sintética total e não poderiam ser estudados por si mesmos” (SARTRE, 2019a, p. 75), sem, no entanto, serem redutíveis às condutas. Uma pessoa com medo pode muito bem parar de correr, mas não de tremer. Logo, a emoção não é a simples representação de uma qualidade do objeto, não é um comportamento puro, sustentado pela pura voluntariedade. Ela “é o comportamento de um corpo que se acha num certo estado; o simples estado não provocaria o comportamento, o comportamento sem o estado é comédia, mas a emoção aparece num corpo perturbado que mantém uma certa conduta” (SARTRE, 2019a, p. 75).

Tal modo de compreender a emoção nos indica que a crença é compreendida por Sartre como aquilo que, aparecendo corporalmente, dá à emoção sua catividade. Há nessa descrição um caráter concreto da crença. Ela não pode simplesmente ser desfeita por um esforço voluntário. Mesmo que a conduta mude, a *catividade* da crença se revela nos fenômenos fisiológicos. Claramente, sem a conduta, as qualidades do objeto não podem ser esquematizadas, não há crença, pois não é o estado fisiológico do corpo que determina o comportamento: a diminuição do tônus muscular ocorre no medo e na tristeza e tal diminuição é irredutível à conduta, mas é esta que define a significação e a forma dessa alteração. Por outro lado, é a conduta que esquematiza no objeto certa qualidade. Mas, sem a perturbação, a conduta seria apenas esquematização de certa qualidade: as qualidades mágicas dos objetos não excederiam a consciência e, conseqüentemente, não a enfeitiçariam. Ou seja, “para *crer* nas condutas mágicas, é preciso estar perturbado” (SARTRE, 2019a, p. 76, *italico do autor*).

A noção de crença nos indica, portanto, o papel do corpo na descrição sartriana. O processo emocional é um processo subjetivo, mas de uma subjetividade que experiencia o aspecto mágico do mundo na medida em que existe corporalmente. Nesse sentido, o corpo não é redutível a uma ferramenta da subjetividade. Ele é “a experiência vivida imediata da consciência” (SARTRE, 2019a, p. 76). Podemos, então, entender o porquê de Sartre descrever a emoção como um fenômeno de crença: “a consciência não se limita a projetar significações afetivas no mundo que a cerca: ela *vive* o mundo que acaba de constituir” (SARTRE, 2019a, p. 76, *itálico do autor*). As qualidades intencionadas nos objetos são vividas imediatamente pela consciência através de sua corporeidade. Ou seja, a consciência não esquematiza a qualidade mágica do mundo que, só então, causaria uma perturbação corporal. Para Sartre, a transformação sintética e qualitativa do mundo só se dá em correlação com uma mudança imediata da corporeidade.¹²

Daí podemos entender como a consciência pode ser a vítima de sua própria armadilha, como ela pode ser passiva diante do seu objeto. Vimos que a crença exerce um papel fundamental nesse aprisionamento da consciência, na sua *passividade ativa*. É porque a consciência vive corporalmente o aspecto mágico do mundo e das qualidades das coisas *acreditando neles* que “ela é apanhada pela sua própria crença, exatamente como no sonho, na histeria” (SARTRE, 2019a, p. 78). Assim, a passividade da consciência não deve ser entendida como uma passividade absoluta. A consciência não é

¹² A nosso ver, apesar de Sartre utilizar expressões que dão a entender o corpo como uma “ferramenta” da consciência, como “meio” de experimentar a apreensão do mundo como mágico, há momentos que Sartre deixa claro que o corpo não é uma coleção de impulsos fisiológicos utilizados como meio para o padecimento da emoção. Para Sartre, o corpo é “o ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência” (SARTRE, 2019a, p. 76). Ele é um modo de ser no mundo, uma ‘totalidade sintética’: é o modo de a consciência viver e apreender o mundo. Sartre diz que a transformação da qualidade do mundo pelas condutas é acompanhada por um “pôr-se” do corpo, enquanto totalidade sintética, no nível das condutas. Entende-se o motivo de Sartre compreender que a perturbação “total” e “vulgar” do corpo, tomada isoladamente, não possuem significado e que devemos buscar o sentido nas condutas: “em si mesmo ela [a perturbação do corpo] é nada, representa apenas um obscurecimento sobre as coisas *enquanto* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento” (SARTRE, 2019a, p. 77). Mas não se deve minimizar o papel do corpo. Sartre adverte: “Convém naturalmente entender esse obscurecimento como um fenômeno sintético e sem partes” (SARTRE, 2019a, p. 77). A consequência dessa tentativa de compreender a alteração e a vivência do mundo sinteticamente é que não podemos entender a corporeidade reduzindo-a ao fisiológico e a conduta consciente como que determinando em passos, tal como num circuito elétrico, a afetação corporal. Não existe primeiro uma conduta que esquematiza uma qualidade mágica do mundo, a qual se volta depois sobre o corpo para que, então, aconteça sua perturbação como fenômeno de crença, como atestação da metamorfose mágica do mundo, porque tal mudança só ocorre com uma alteração correlativa e sintética do corpo. Só há esse “obscurecimento sobre as coisas” porque o corpo se altera junto à mudança da consciência e do mundo. Os fenômenos fisiológicos não são os sintomas da alteração da corporeidade, da experiência vivida imediata da consciência, isto é, de sua corporeidade.

cativa porque um objeto exterior a teria determinado: “ela é cativa dela mesma, no sentido de que não domina essa crença que se esforça por viver, e isto, precisamente, porque ela a vive, porque se absorve em vivê-la” (SARTRE, 2019a, p. 78). A consciência vive num mundo mágico que ela mesma criou e que, porém, a cativa porque a excede. É por isso que a emoção é sofrida: a fuga cada vez mais intensa do objeto amedrontador não faz senão afirmar com mais veemência sua qualidade, uma vez que a conduta da fuga adotada não é senão a afirmação da qualidade mágica do objeto. “Quanto mais se foge, mais se tem medo” (SARTRE, 2019a, p. 79).

Deve-se entender que esse encarceramento, assim como no caso da empregada, não é realizado de modo direto pela consciência - nesse sentido, o ladrão, ou a crise de nervos, têm também um papel importante. “Esse caráter de *catividade* [...] ela o percebe nos objetos, os objetos são cativantes, eles encadeiam, apoderam-se da consciência” (SARTRE, 2019a, p. 79, *itálico do autor*). Nota-se a conclusão apressada de Sartre ao falar que, ao contrário da empregada, a psicastênica ata-se por si mesma por inúmeros laços tênues. Ela, de fato, ata a si mesma, mas não o faz sem dar o poder mágico a alguma outra coisa que opere o encarceramento. São os objetos que encadeiam a consciência. É o mundo mágico que encadeia a paciente, pois ele se manifesta como se estivesse exigindo o que é humanamente impossível de se realizar, enquanto as lágrimas e os soluços constituem a vivência desse aspecto mágico do mundo. Esses fenômenos a possuem, impedindo a confissão. Nesse caso, é a consciência, assim como a empregada, que se deixa atar pelos invasores, dando-lhes as chaves e as cordas, que não são nada frágeis. Do contrário, a emoção seria uma espécie de cinismo claro: saber-se-ia a finalidade da emoção no momento mesmo em que ela ocorre. De fato, há um sentimento verdadeiro da impotência, ou melhor, uma passividade agida, a qual, porém, se dá de tal modo que se torna difícil uma escolha voluntária que cesse a emoção. Por mais que a emoção seja uma comédia que tem como finalidade apagar a urgência de uma solução pragmática, sua finalidade não aparece tão claramente, pois há algo no objeto da emoção que excede a consciência, sua crença. A consciência aparece, nesse caso, como sendo determinada pelo mundo. Por outro lado, essa passividade da consciência não oblitera sua atividade. Na verdade, é um dos seus modos de ser espontaneidade.

A emoção só é absorvente e a consciência só se coloca como passiva, porque a ela “capta no objeto algo que a excede infinitamente” (SARTRE, 2019a, p. 79). Nesse sentido, toda qualidade conferida pela consciência ao objeto da emoção e ao mundo mágico é estabelecida por uma passagem ao infinito, por uma substancialização: a

afirmação do horrível, do amável, etc. como qualidades *substanciais* dos objetos é operada como se as coisas tivessem, nelas mesmas, qualidades que não dependem da maneira com a qual consciência as intenciona. É por conta dessa crença, desse intencionar como “em si” as qualidades afetivas das coisas, que estas passam a ter um caráter de catividade e, assim, ultrapassam a consciência e configuram a emoção como um cativo.

Com efeito, entendemos a passividade da consciência do seguinte modo: por um lado, Sartre mantém a espontaneidade da consciência intacta como seu modo de ser, sua estrutura; de um outro ponto de vista, o das aparições fenomênicas desse modo, a consciência é passiva em relação às coisas e ao mundo. É preciso se atentar para as consequências dessa separação: do ponto de vista da sua estrutura de ser, a consciência não é pura passividade, porque a passividade implica certa determinação da consciência emocionada pelas alterações fisiológicas e pelo mundo, o que lhe retiraria aquilo que lhe define, isto é, sua intencionalidade. Nesse caso, a consciência seria coisa entre coisas. Agora, a emoção, como “um modo de existência da consciência, uma das grandes maneiras como ela *compreende* (no sentido heideggeriano de *verstehen*) seu “ser-no-mundo”” (SARTRE, 2019a, p. 88, itálico do autor), é passiva em suas relações com as coisas e com o mundo. No entanto, não se deve entender passiva como determinada. Para sermos precisos, poderíamos dizer que a passividade se dá, na emoção, como espontaneidade que não pode e não consegue se apreender enquanto tal: é como uma “liberté qui veut sa propre aliénation, ce que Sartre appelle une liberté envoûtée, fasciné par son objet, ou encore une liberté captive d’elle-même, qui se prend à son propre piège” (MAHÉO, 2014, p. 87).¹³

A passividade é um modo de ser que sofre corporalmente a “opacidade” e o “peso” das coisas que excedem a consciência, mas que, não obstante, só são tão opacas e pesadas porque a consciência crê e vive essa crença. Como a consciência só existe em sua relação com o mundo, do qual é fonte constituinte, devemos dizer que ela se estrutura como uma atividade que se apassiva por meio de qualidades mágicas que são por ela mesma cedidas aos objetos do mundo e que, no entanto, excedem sua espontaneidade, tornando-a, ao fim e ao cabo, cativa.

Considerações finais

¹³ Mahéo tenta compreender as diversas formas como o amor aparece nas obras de Sartre, associando-o à emoção e ao processo de projetar, no outro, o poder de nos cativar.

A solução sartriana para o problema da relação entre atividade e passividade da subjetividade parece ser incompreensível para os pensamentos dualistas que impõem a necessidade de escolha entre determinação absoluta e livre vontade, pois o filósofo rejeita tal antinomia ao se colocar em um ponto de vista que trabalha a relação entre a consciência e o seu objeto de modo a manter, ao mesmo tempo, a atividade e a passividade da consciência. Assim, podemos dizer que espontaneidade e passividade são dois lados da mesma moeda - e Sartre não se furta à necessidade de virá-la constantemente para mostrar a outra metade. Ora se mostra a passividade da consciência no âmbito fenomenológico, ora se evidencia a espontaneidade da consciência como estrutura de ser que é origem da passividade. Nesse sentido, a compreensão da totalidade concreta ser-no-mundo por meio da distinção formal (teórica) dos seus elementos foi o que nos permitiu entender o entrelaçamento da atividade da subjetividade com a sua passividade.

O ser da consciência, parte estruturante do mundo, no momento mesmo em que dá, sem ter consciência disso, um poder às coisas, aparece, no âmbito ôntico, como apassivada pela força delas, que lhe escapa e lhe aprisiona. Assim, um dos lados da moeda é a compreensão de que as coisas não determinam a consciência e o modo pelo qual ela apreende as estruturas do mundo ao qual está presente, porque ela é parte estruturante desse mundo – é sua espontaneidade que dá ao mundo os seus contornos. Porém, o outro lado da moeda é o âmbito fenomenológico, no qual a força das coisas escapa à intencionalidade da consciência, muito embora seja por ela concedida. Esse ser, que é, no nível da separação formal, pura atividade, aparece, em sua relação com o mundo, como um ser passivo, na medida em que a força das coisas lhe escapa e lhe hipnotiza sem que essa pura atividade se dê conta que ela está implicada de modo ativo na própria constituição do objeto. Desta feita, “*émotions, rêves, obsessions et psychoses hallucinatoires sont tous des indicateurs d’une conscience prisonnière, mais qui ne renonce pas à sa spontanéité puisqu’elle-même produit ce qui l’emprisonne*” (FARINA, 2014, p. 11).

A investigação da descrição da consciência emotiva em *Esboço para uma teoria das emoções* permitiu compreender como a consciência, pura atividade, pode ser prisioneira das coisas. Na relação paradoxal entre a espontaneidade da consciência e o seu modo de ser emoção, a intencionalidade da consciência, assim como vimos no caso do medo e da tristeza, se apassiva espontaneamente por meio da constituição de um mundo mágico. Neste, as relações de causalidade se dissipam e as coisas adquirem forças cativadoras de modo que a tensão criada pela urgência de resolução prática dos problemas

se desfaça momentaneamente. É assim que Sartre explica como a crise de nervos da psicastênica não tem como origem uma relação de causalidade determinista. Para ele, a consciência mesma coloca como finalidade a negação de sua espontaneidade: é a paciente que se faz possuída pelas lágrimas com o propósito de adiar a confissão e, assim, se desfazer da sua absoluta responsabilidade em relação a ela. Tal processo é sustentado pela estrutura da consciência, uma vez que é ela que coloca no objeto qualidades que são por ela apreendidas como próprias dele. Se o objeto é algo que excede, enfeitiça e age à distância sobre a consciência, só o é porque ela lhe concede essas qualidades. Nesse sentido, como se fosse absoluta passividade, a consciência vive as qualidades mágicas dos objetos na medida em que é afetada concretamente por elas - ou seja, enquanto é absorvida pela crença nessas qualidades, o que se dá na forma de impossibilidade de controle ou eliminação das afetações que padece.

A relação entre espontaneidade e passividade, tal como descrita nas obras dos anos 1930, também se estende à aceitação de Sartre do materialismo histórico, na obra *Crítica da Razão Dialética*¹⁴. Podemos dizer que a aceitação da determinação material das ações humanas está subordinada à tese da espontaneidade da consciência. Nesse sentido, a *Crítica* não demarca uma ruptura com as teses iniciais relacionadas à absoluta espontaneidade da consciência, tal como apreendemos em *Esboço para uma teoria das emoções*. O que acontece é que Sartre expande as consequências da relação fundamental entre atividade e passividade da consciência ao reino histórico, à relação entre práxis e materialidade.

O tom da *Crítica* aponta para uma tentativa de compreender como uma práxis absoluta, motor originário da história, pode, de modo paradoxal, aparecer como determinada por estruturas materiais, como, por exemplo, certos tipos de fábricas, modos de transporte, ferramentas de trabalho e matérias-primas, que exigem divisões diferentes dos modos de trabalho e de vivências sociais. Para Sartre, o campo material condiciona a subjetividade: “pela sua estrutura e suas funções, a máquina determina, como futuro rígido e suportado por indivíduos determinados, o tipo de seus servidores e, por isso

¹⁴ Não é objetivo do nosso trabalho exaurir a maneira pela qual Sartre trabalha a relação entre passividade e atividade na *Crítica da Razão Dialética*. Visamos tão somente indicar que a relação estabelecida nas obras iniciais mantém sua validade no percurso sartriano como um todo, mesmo após a integração do marxismo ao existencialismo, período em que críticos compreendem como um momento de ruptura com as teses fenomenológicas. Evidentemente, ocorrem, de uma obra para outra, mudanças no método, âmbito e ponto de vista, mas, em nossa visão, há indícios de que as alterações ocorridas não anulam o modo pelo qual se estabelece a relação entre atividade e passividade da consciência.

mesmo, *cria* homens” (SARTRE, 2002, p. 270, itálico do autor) No entanto, se Sartre admite o condicionamento histórico do ato humano, recusa, respaldando-se em sua noção de liberdade de *O ser e o nada*, que o condicionamento da ação seja estabelecido por um laço de causalidade determinista, tais como nos processos naturais. A alienação material do homem existe, mas não oblitera sua realidade profunda, a liberdade absoluta que a sustenta.

Há uma tentativa de fazer convergir a preeminência do sentido da consciência sobre seu objeto, tal como já apontado nas obras anteriores, com uma concepção histórica do homem, que o coloca como produto de um processo que lhe ultrapassa, delimita e significa. Podemos dizer, portanto, que Sartre visa compreender e radicalizar a compreensão marxista do homem: trata-se de tornar inteligível como o humano pode ser, ao mesmo tempo, produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode de modo algum ser um mero produto (SARTRE, 2002, p. 74). Com efeito, há uma guinada que visa subordinar a relatividade histórica do homem, sua passividade em relação à matéria, à irreduzibilidade do ato humano a partir da explicação de como a práxis, estrutura ontológica de objetivação da subjetividade, origina a catividade das coisas, produto da liberdade que se volta sobre ela como uma anti-práxis, como força alienante.

Na reprodução social da vida, é o produto material da práxis, a objetivação da subjetividade, que se torna a fonte de sua alienação. Mas isso não ocorre porque a matéria aliena, *per si*, a subjetividade humana. Sartre não admite, de modo algum, um determinismo ontológico, porém é a qualidade da matéria, a sua inércia e densidade, que possibilita a cristalização em si das significações e finalidades das *práxis* que, na totalidade do processo social, se tornam contra-finalidades autônomas que alienam as subjetividades que lhes deu vida ao condicionar os objetivos humanas a fins que lhes são estranhos:

No momento do trabalho – isto é, no momento *humano* em que o homem objetiva-se na matéria, produzindo sua vida – a inércia e a exterioridade material da objetivação fazem com que [...] *é o produto* que designa os homens como Outros e que se constitui a si mesmo como Outra Espécie, como contra-homem” (SARTRE, 2002, p. 263, itálico do autor).

Nesse sentido, há uma densidade das coisas, que lhes concede essa concretude independente da sua relação com a subjetividade. É a própria matéria que permite tanto a cristalização das finalidades humanas quanto a resistência das coisas a essa mesma

práxis¹⁵. Mas o filósofo não deixa de enfatizar que essa força alienante das coisas só existe em relação ao humano:

A alienação só existe se o homem, *é, antes de tudo, ação*; é a liberdade que fundamenta a servidão [...] O homem vive em um universo onde o futuro é uma coisa, onde a ideia é um objeto, onde as violências da matéria se fazem ‘parteiras da História’. Mas é ele que colocou na coisa sua própria *práxis*, seu próprio futuro, seus próprios conhecimentos; se pudesse reencontrar a matéria selvagem [o Ser] na experiência, é porquê seria um deus ou uma pedra. E nos dois casos, ela ficaria *sem ação sobre ele* (SARTRE, 2002, p. 291, itálico do autor)

Entretanto, por mais que Sartre coloque a existência, no plano ôntico e histórico, de uma materialidade alienadora como subordinada a uma absoluta liberdade, ele também não deixa de enfatizar que a força das coisas excede a *práxis*, na medida em que ela se cristaliza em um campo social no qual todas as *práxis* individuais são unificadas pelas finalidades autônomas da matéria. O surgimento do campo social é o surgimento mesmo da passividade que tem como fonte primeira a *práxis*, mas o processo determinante das coisas foge ao controle do homem na medida em que a estrutura material forjada por subjetividades configura um elemento de *exterioridade* que se torna autônomo e determina um modo de ser social. “A necessidade apresenta-se na experiência quando a matéria trabalhada rouba nossa *ação* não enquanto ela é matéria pura, mas enquanto é *práxis* materializada” (SARTRE, 2002, p. 331, itálico do autor). Nesse sentido, existe uma necessidade no campo prático social que se origina nas relações de interioridade das *práxis* dispersas, mas que são unificadas pelas exigências da matéria em um campo comum de *práxis*. Por isso, o campo social, na visão de Sartre, não é determinado pela *práxis* voluntária dos indivíduos ou grupos, mas sim pela matéria, na medida em que é

um campo dialético cuja unidade fugidia não vem de ninguém, mas da *matéria* aos homens que se fazem mediação entre diferentes setores da materialidade. A partir daí, com efeito, constitui-se um campo mágico de contrafinalidade quase dialético onde tudo age sobre tudo à distância, onde o menor fato novo introduz uma reviravolta do conjunto *como se* o conjunto material fosse uma verdadeira totalidade” (SARTRE, 2002, p. 332, itálico do autor).¹⁶

¹⁵ “A matéria aliena em si o ato que a trabalha, não na medida em que ela própria é uma força, tampouco na medida em que é inércia, mas na medida em que sua inércia permite-lhe absorver e voltar contra cada um a força do trabalho dos outros” (SARTRE, 2002, p. 262)

¹⁶ É possível traçarmos ilações, por mais que não sejam desenvolvidas completamente, sobre uma continuidade do modo de abordagem da relação entre passividade e atividade da subjetividade no *Esboço de uma teoria das emoções* e na *Crítica da Razão dialética*, continuidade tal que se apresenta na descrição de um aspecto mágico do mundo: na primeira obra, ocorre a constituição de um mundo mágico no qual a

Dito isso, o pensamento sartriano não abdica do seu humanismo radical. Nele o humano é ser supremo para si mesmo. Por mais que a subjetividade ganhe avatares distintos desde as obras dos anos 1930 até a *Crítica da Razão Dialética*, nos anos 1960, ela nunca perde o que é primordial no seu modo de ser, isto é, sua absoluta autodeterminação em relação ao Em-si. Assim, se a subjetividade aparece como cativa da emoção por meio de um aprisionamento de um objeto mágico, que lhe determina à distância e a torna passiva, ou se apresenta como historicamente alienada pela força condicionadora dos meios materiais de reprodução da vida, ela nunca perde seu caráter de indeterminação. Na verdade, como vimos, é a sua absoluta autonomia a chave de compreensão da sua passividade, que se dá por meio de processos mágicos no qual ela se deixa aprisionar por forças que lhes parecem estranhas, mas são constituídas por ela sem que apreenda o seu papel constituinte na totalidade do processo de sua sujeição. A coisificação da subjetividade não é sua determinação absoluta, mas sim seu modo de ser no mundo, que é sustentado pela sua preeminência do sentido sobre as coisas.

consciência se aprisiona ao abolir o determinismo do mundo, enquanto que, na segunda, é a estrutura mágica do mundo que aliena a subjetividade, o que se dá na forma de constituição dialética de um campo social que determina a sociabilidade. Vimos que Sartre descreve a emoção como uma mudança no modo de se apreender o mundo: se sai de um mundo determinado para um mundo mágico. Entretanto, Sartre nos alerta que o mundo também pode se apresentar como mágico quando o esperamos determinado. “Há uma estrutura existencial do mundo que é mágica” (SARTRE, 2019a, p. 82). E essa categoria mágica é o que, para Sartre, “rege as relações intersíquicas dos homens em sociedade, e mais precisamente, nossa percepção de outrem” (SARTRE, 2019a, p. 82). Sartre, como lhe é comum, indica a necessidade de uma descrição que não opera: “‘o mágico’, diz Alain, é ‘o espírito arrastando-se entre as coisas’, isto é, uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade. É uma atividade interna, uma consciência apassivada. Ora, é precisamente dessa forma que outrem nos aparece, e isto não por causa de nossa posição em relação a ele, não pelo efeito de nossas paixões, mas por necessidade de essência. De fato, a consciência só pode ser objeto transcendente ao sofrer a modificação de passividade. Voltaremos mais tarde a essas observações e esperamos mostrar que elas se impõem ao espírito. Assim, o homem é sempre um feiticeiro para o homem, e o mundo social é primeiramente mágico. (SARTRE, 2019a, p. 83). Embora não possamos discorrer extensivamente sobre o aspecto mágico do campo social, é interessante evidenciar que, na *Crítica da Razão dialética*, o campo prático-inerte e suas ferramentas materiais aparecem com os mesmos traços dos objetos mágicos da emoção, sendo agora desenvolvido em um mundo determinado que tem, em si, uma estrutura mágica. Nessa obra, Sartre define o campo prático-inerte como um “espaço de violências, trevas e feitiçarias” (SARTRE, 2002, p. 421) e objetos sociais como pseudo-práxis que determinam as ações humanas à distância. Ele não concede essas características ao campo social de modo desprezioso, elas são metáforas que visam dar conta da concretude da experiência da alienação. Para ele, o objeto material possui uma totalidade autônoma que impõe certos modos de ser ao homem; ele é “um ser estranho e vivo, com seus costumes e seu próprio movimento” (SARTRE, 2002, p. 279). Assim, a matéria se constitui como “um objeto-vampiro [que] absorve, incessantemente, a ação humana, alimenta-se com sangue extraído do homem e, por fim, vive em simbiose com ele” (SARTRE, 2002, p. 279). Por uma relação de causalidade exterior, a matéria trabalhada define para seu criador um modo de tornar-se máquina e perde-se como subjetividade, para que haja uma *coisa humana* que se perpetua autonomamente: por exemplo, é o maquinário fabril, com suas exigências de uso, que define o modo maquinal de movimentação do corpo e repetição indefinida do mesmo movimento.

Como vimos a partir de *Um esboço para uma teoria das emoções*, a descrição de uma subjetividade que é, ao mesmo tempo, ativa e passiva só é possível porque Sartre mantém certa tensão entre análise e síntese. Ao passar da totalidade concreta "homem-no-mundo" à separação formal da subjetividade e seu objeto, se compreende o que deve ser o homem e o mundo para que a totalidade concreta seja possível. Por exemplo, a emoção, em sua totalidade, se dá em um corpo perturbado que mantém certa conduta. Por isso, na visão de Sartre, é necessário que se compreenda esse fenômeno a partir de sua concretude, o que também exige a separação formal de seus elementos (o corpo e a conduta), pois é ela que permite apreender o papel de cada elemento no processo emocional como um todo.

A partir da análise se entende que as alterações fisiológicas constituem a matéria "opaca" e "pesada" da emoção e que a conduta é a esquematização das qualidades afetivas do mundo. Esse processo analítico não deixa de apontar para a necessidade de interligar esses elementos: as alterações corporais não são, *per se*, significantes, necessitam de uma conduta que lhes dê significado; mas, sem as alterações fisiológicas, a conduta não passa de esquematização formal de qualidades afetivas dos objetos. Considerando essa interdependência da perturbação corporal e das condutas na dinâmica total da emoção, Sartre chega à síntese do processo emocional: a corporeidade como experiência vivida de uma consciência afetada por um mundo mágico por ela constituído.

Portanto, todo nosso esforço para compreender o paradoxo da existência passiva, condicionada, de uma subjetividade que é pura espontaneidade tem como seu ponto central a análise da descrição fenomenológica da estrutura do processo emocional no *Esboço para uma teoria das emoções*. Nesta obra, Sartre descreve a conduta emotiva como uma mudança na maneira pela qual a consciência apreende o mundo. Motivada pela urgência gerada pela incapacidade de encontrar soluções para os problemas com os quais se depara, a consciência altera a sua apreensão do mundo de modo a transformar as relações de causalidade em relações mágicas e, assim, se eximir de sua responsabilidade diante da situação. O mundo passa, então, a ser apreendido como origem de uma força que esmaga a espontaneidade da consciência, sem que ela se apreenda como a fonte desse processo de sujeição. A consciência é a fonte da negação de sua espontaneidade. No entanto, esse processo não é deliberativo e nem pode ser compreendido como uma espécie de fingimento de uma consciência absoluta. Como vimos, o processo emocional é perpassado por uma crença nas qualidades mágicas dos objetos. Por isso a análise do fenômeno de crença se constituiu como um ponto crucial da compreensão do processo de

apassivação da consciência: as qualidades mágicas são apreendidas como se fossem próprias das coisas na medida em que a subjetividade as vive corporalmente e se absorve na experiência das qualidades mágicas que lhe enfeitiçam. Há uma sinceridade na emoção. A subjetividade não domina a crença que vive, não controla as qualidades que intenciona nos objetos que a afetam. Por mais que seja a fonte da catividade das coisas, a consciência é tão transpassada pela força que dá a elas que não se apercebe enquanto espontaneidade que concedeu aos seus invasores as ferramentas para que eles a aprisionassem de forma que não conseguisse escapar do seu cativoiro.

Referências

- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000;
- CABESTAN, P. *L'être et la conscience*. Bruxelas: Ousia, 2004;
- CABESTAN, P. Une liberté infinie? In BARBARAS, R. (org). *Sartre, désir et liberté*. Paris: PUF, 2005;
- COOREBYTER, Vincent de. Le corps et l'aporie du cynisme dans *L'esquisse d'une théorie des émotions*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Belgique v. 3, n. 1, p. 273-285, 2012;
- COOREBYTER, Vincent de. Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant*. In BARBARAS, R. (org). *Sartre, désir et liberté*. Paris: PUF, 2005;
- FARINA, G. Quelques réflexions sur *L'Esquisse d'une théorie des émotions* à propos de l'affectivité de la pensée In CAYEMAEX; CORMANN e COOREBYTER (orgs). *Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Études Sartriennes. Bruxelas: Ousia, 2014;
- FRAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion, 2008;
- FUJIWARA, G. O estatuto da emoção em *Esquisse d'une théorie des émotions*. *Princípios*, Natal, v. 26, n. 50, p. 99-128, 2019;
- GÉLY, Raphael. Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de *L'Esquisse d'une théorie des émotions*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Belgique, v. 3, n. 1, p. 303-429, 2012;
- GRESPLAN, J. Sartre, Marx e o marxismo. *Dois Pontos*, Curitiba & São Carlos, v. 3, n. 2, p. 159-171, 2006;
- HERVY, A. Émotion et aliénation In CAYEMAEX; CORMANN e COOREBYTER (orgs). *Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Études Sartriennes. Bruxelas: Ousia, 2014;
- MAHÉO, G. Qu'est-ce que l'émotion amoureuse selon Sartre. In CAYEMAEX; CORMANN e COOREBYTER (orgs). *Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Études Sartriennes. Bruxelas: Ousia, 2014;
- MAYER, N. Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Belgique, v. 3, n. 1, p. 245-260, 2012;
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002;
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999;
- MERLEAU-PONTY, M. Le problème de la passivité In *Notes de Cours au Collège de France (1954 - 1955)*. Paris: Belin, 2003;

- MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012;
- MÜNSTER, A. Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre (uma leitura da Crítica da razão dialética). *Dois pontos*, Curitiba & São Carlos, vol. 3, n. 2, p. 173-188, 2006;
- SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*. Lisboa: Colibri, 1994;
- SARTRE, J-P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002;
- SARTRE, J-P. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019a;
- SARTRE, J-P. Le mémoire de fin d'études In DASSONNEVILLE (org). *Études Sartriennes*, n. 22, Paris: Classiques Garnier, 2019b;
- SARTRE, J-P. *O ser e nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012;
- SARTRE, J-P. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004;
- SARTRE, J-P. *Questões de método*, 2002.

Recebido em: 31/05/2022

Aprovado em: 16/01/2023