

EMOÇÕES (IN)CONSCIENTES: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSCIÊNCIA E A TEORIA DAS EMOÇÕES

(Un)Conscious emotions: notes on consciousness and the Theory of Emotion

Nelson Aloysio Reis de Almeida Passos

RESUMO

É objetivo deste artigo discurrir a noção de emoção na visão de Le Breton, John Dewey e James Jasper; o corpo na sociologia e na antropologia; as implicações dessas para a psicanálise empírica cujo expoente se tinha Freud; e estabelecer um diálogo com a filosofia existencialista, respectivamente. Para tanto, a consciência e a intencionalidade das emoções no pensamento sartreano são conceitos-chave de suas contribuições à ontologia fenomenológica e à filosofia existencialista, e serão apresentados a fim de contribuir com a discussão sobre razão e emoção, refletindo-se um método para a compreensão da dimensão subjetiva dos sujeitos e a reflexão da realidade social na qual se situam.

PALAVRAS-CHAVE: emoção; consciência. Intencionalidade.

ABSTRACT

This article discusses the notion of emotion in Le Breton, John Dewey and James Jasper's view; the human body in Sociology and Anthropology; its implications for the empirical psychoanalysis whose exponent was Freud; and establish a dialogue with existentialist philosophy, respectively. Therefore, the consciousness and intentionality of emotions are key concepts from phenomenological ontology and existentialist philosophy, and will be presented in order to contribute to the discussion of reason and emotion, and reflecting a method for the understanding of the subjective dimension of the subjects and the reflection of the social reality in which they are situated.

KEYWORDS: emotion; consciousness; intention.

1 INTRODUÇÃO

Em sua etimologia, *emoção*, *afeto* e *sentimento* compartilham alguns significados agora um tanto quanto incomuns nas línguas modernas¹: (1) *emoção* (lat. *movēre*) é uma adaptação do substantivo no francês *émotion*, aparentemente correspondente ao verbo *émouvoir*, palavra que no latim evoca “movimento” e “perturbação”; (2) o substantivo *afeto* (lat. *affectus*) carregava significados agora pouco evocados como “o estado psíquico ou moral bom ou mau”; “disposição de alma” e “estado físico”; e (3) o verbo *sentir* (lat. *sentīo*), “perceber pelos sentidos”; “experimentar uma sensação ou sentimento”; ou ainda, “ser afetado por”; “compreender”; “estar consciente de”.

Para John Dewey, *emoção* é *comunicação*: existe uma proximidade de relação entre *sentir* e *conhecer* (ou *aprender*) que se faz presente em todas esferas da vida: seres humanos e não-humanos aprendem (alteram/criam) comportamentos ao passo que exibem também comportamentos não aprendidos, isto é, únicos em suas próprias esferas sociais, característicos de suas intenções ou personalidades. Observam ainda que o ser humano “não vive mais sem que aprenda” (conheça/sinta); a *emoção*, pois, é intimamente conectada ao pensamento/razão e ao corpo/mente, não admitindo-se uma separação tão definida entre *sujeito* e *objeto* comuns a outras visões teóricas, da metafísica às disciplinas científicas – em especial as que tomam essa divisão como base de sua cosmovisão, como as ciências físicas e behavioristas. Surge, pois, a *emoção* como uma experiência: algo aberto e contingencial, que não se pode simular e acontece continuamente; que emerge de uma “*intenção consciente*”, e cuja causa não se identifica com o objeto que a proporcionou, encontrando-se noutra dimensão que não só objetiva.

Do mesmo modo, enuncia James M. Jasper: “o raciocínio é uma operação dos indivíduos que *envolve* uma operação lógica e racional” (e uma ‘*pungência*’ emocional)”²; até mesmo a *frieza* se trata de um estado emocional, ou de dinâmicas racionais-emocionais que podem assumir tonalidades únicas ao sujeito: mistos de emoções que compõem um instante vivido em sua dimensão subjetiva. Jasper procura questionar a dicotomia razão versus *emoção*, argumentando que as emoções podem, elas mesmas, ser consideradas uma forma de racionalidade, um modo de pensar: “*Much of our ‘thinking’*

¹ Segundo o Dicionário Cândido Figueiredo.

² JASPER, James. 2011. Grifo próprio.

operates automatically through our bodies rather than through our conscious awareness."³

Jasper critica o uso de teorias gerais (macro) para se entender, a partir de uma perspectiva *top down*, os mecanismos e processos da ação individual e coletiva. Segundo o autor, tais "metanarrativas" nos levariam a um reducionismo forçado nas interpretações dos modos de ação, sem levar em consideração o contexto em que ocorrem, indicando que seriam determinadas exclusivamente pela estrutura. Como consequência, retira-se a autonomia dos indivíduos, assim como a sua subjetividade e dimensão vivida.

Assim, é recente a tendência de se reconhecer a importância das emoções na formação de identidades e na produção de sentido. A partir de Le Breton, traremos um debate sobre o corpo nas ciências sociais para, num momento seguinte, discutirmos a visão do autor sobre as emoções e suas relações com a consciência.

2 CORPO E EXPERIÊNCIA

Do mesmo modo à emoção, reconhece Jean-Michel Berthelot, acontece com o corpo humano, que "surge, no discurso sociológico, no espigão e na unha da tensão que separa a vertente ciência social da vertente ciência humana"⁴. A partir do início do século XX até os anos 1960, a Sociologia traria o corpo para suas pesquisas, mas seriam somente décadas depois que este se tornaria uma tarefa sistemática de análise por parte de alguns pesquisadores, sendo antes tarefa quase única às ciências fisicalistas (como a Biologia e a Química), assim como seriam, em paralelo, a consciência e a dimensão psicológica dos sujeitos temas quase exclusivos, retirando-se a Filosofia, à Psicologia, à Psicanálise e, em tempo, à Psiquiatria.

Para Le Breton, seriam três as vertentes da Sociologia aplicadas ao corpo passíveis de identificação⁵ até o século XX:

a) Uma sociologia implícita do corpo: embora não negligencie a sua profundidade, não se detém verdadeiramente nela tampouco aborda sua condição; o corpo continua secundário na análise, a exemplo da análise de Marx da condição corporal do homem segundo o trabalho em *O Capital* (1867);

³ JASPER, James. 2010. p. 973.

⁴ Jean-Michel Berthelot et al apud Le Breton. *Lês sociologies et lê corps*. Op. cit., p. 131.

⁵ LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. 2006. Editora Vozes: 2a ed. Petrópolis, RJ. p. 12

b) Uma sociologia em pontilhado: proporciona sólidos elementos de análise relativos ao corpo, mas não sistematiza a reunião dos mesmos; coloca em evidência uma certa quantidade de dados importantes e faz um "inventário" dos usos sociais do corpo, como nos trabalhos de Simmel sobre o sensorial, as trocas de olhares (1908) e a fisionomia (1901);

c) Uma sociologia do corpo: inclina-se mais diretamente sobre o corpo, estabelecendo as lógicas sociais e culturais que nele se propagam e visando uma abordagem especial que lhe restitua a complexidade; essa abordagem continua em construção, "não obstante as aquisições de pesquisadores de diferentes nacionalidades e as tendências de pesquisas já citadas."⁶

De modo similar ao da consciência na Teoria da Emoção, portanto, tratou a Sociologia ao Corpo: suas pesquisas privilegiaram, sobretudo, as ações (fora) do corpo, enquanto o próprio referente "corpo" fora pouco questionado. Em meio a numerosas as concepções sociais que vinculam o corpo humano ao cosmos⁷, foram os antropólogos e os etnólogos que, conforme aponta o autor⁸, lançaram mão do corpo como objeto de suas análises – Franz Boas, Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, entre outros, descreveram os ritualismos e os imaginários sociais que contribuem para colocar a corporeidade em condições mais favoráveis dentro do pensamento sociológico.

3 EMOÇÃO E INTENCIONALIDADE

Ao longo de seu percurso filosófico – impulsionado à época pela particularidade histórica em que vivia a sociedade francesa, em vias de relacionamento com o Partido Comunista e intelectuais marxistas –, o filósofo francês Jean-Paul Sartre discorre sobre as emoções e suas relações com a consciência e sua formulação da dimensão subjetiva e objetiva da existência humana. De forma a apresentar uma crítica a esse modelo de compreensão da consciência, serão retomados alguns pressupostos da ontologia fenomenológica que desenvolveu – em especial em *Esboço de uma teoria das emoções* (1939) e *O Ser e o Nada* (1943) –, como suas noções de consciência, ser, liberdade e

⁶ LE BRETON, David. A Sociologia do Corpo. 2006. Editora Vozes: 2a ed. Petrópolis, RJ. p. 92

⁷ Ibidem. p. 24-25

⁸ Ibidem. p. 22

facticidade, que se apresentam como conceitos-chave para a compreensão da ideologia existencialista e sua formulação da dimensão subjetiva e objetiva da existência humana.

Para Sartre, todo movimento de apreensão do mundo objetivo é perpassado na consciência por uma *intencionalidade*, indissociável deste movimento e direcionada do corpo (sujeito) para o mundo (objeto). Essa característica, intrínseca e inexorável à consciência, que desenvolveria a partir de noções do pensamento husserliano, é o que viria a estruturar toda a conexão entre razão e emoção (e consciência) do existencialismo.

Trata-se a intencionalidade no pensamento sartreano do *modo no qual* determinado objeto é percebido por um ser; ou ainda, o modo de um objeto apreendido para um determinado ser. Todo movimento da consciência para o mundo, portanto, se acompanha de uma tonalidade própria ao instante e circunscrita à pessoa, tornando-a única em sua individualidade, ainda que identifiquem-se e nomeiem-se padrões emocionais. Da mesma forma, uma ação seria então por princípio intencional; realiza-se intencionalmente um projeto consciente, de forma que “falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato.”⁹

À mesma maneira, observa Dewey que “a intencionalidade da causa não é um fator dependente para a reação, mas independente”: isto é, o ato, ainda que perpassado por uma intencionalidade quando realizado por um sujeito, não acompanha essa intenção original tampouco a tem como base para as reações de outros sujeitos, uma vez que estes também dispõem de uma estrutura intencional própria na apreensão consciente deste ato original. O estímulo ou afeto, portanto, ainda para Dewey, possui uma “coordenação atávica”, no sentido de que ele independe de uma deliberação a posteriori a seu respeito: razão, emoção e corpo se apresentariam, portanto, como mutuamente construídos a partir da experiência subjetiva. Na linguagem, o humano se designa enquanto é seu objeto e, portanto, volta-se sobre si mesmo, adquirindo uma dimensão de indefinida repetição, de maneira integral em cada um de seus processos, sejam estes individuais ou coletivos, subjetivos ou objetivos; trata-se, pois, de uma compreensão do Ser – e do Outro – que de novo suscita a ideologia existencialista.

Observa-se que, neste livre desenvolvimento, encontram-se as condições necessárias para esboçar a *situação* de um objeto em relação ao conjunto social e de sua

⁹ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 540.

totalização no interior de um processo histórico. Há de se ressaltar, porém, que as condições materiais “impõem uma necessidade de fato (...) que só pode ser apreendida através das construções humanas”¹⁰: ao sujeito são impostos estruturalmente limites à exteriorização de sua subjetividade, de modo que reverberam e são interiorizados objetivamente pelo mesmo: trata-se de um movimento de subjetivação (interiorização da exterioridade/objetividade) e objetivação (exteriorização da interioridade/subjetividade), que é perpassado por uma intencionalidade (tonalidade emocional ou afetiva) – estruturantes, por sua vez, do projeto do sujeito sobre si mesmo (*ser em si para si*).

As emoções, para Le Breton, “resultam tanto de processos cognitivos complexos quanto a religião, a arte ou a ciência”¹¹: “o ator elabora uma emoção da mesma maneira pela qual um músico se coloca no diapasão da orquestra.” Elas não têm realidade *em si*, mas *para si*, ou seja: “(a emoção) não se esgota em uma fisiologia indiferente às circunstâncias culturais ou sociais, não é a natureza do homem que fala nela, mas suas condições sociais de existência [...] É um pensamento em movimento que não esgota a razão”¹². Trata-se, para o autor, de uma emanção social, ligada às circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo; por não ser espontânea, mas ritualmente organizada e reconhecida entre sujeitos, ela depende da comunicação social.

Le Breton critica o “atalho antropológico” de perceber valores íntimos e essenciais sob o ângulo da relatividade social e cultural. Uma vez que “as emoções *não* são turbulências morais atropelando condutas razoáveis”¹³; que seguem lógicas pessoais e sociais, como observa, então um sujeito que pensa há de ser um sujeito afetado, cujo olhar sobre o mundo e sobre os outros é único, apesar de reconhecido entre pares. Por isso “falar de emoções no absoluto [...] é cometer uma forma mais ou menos sensível de etnocentrismo”¹⁴, uma vez que postula de maneira implícita uma correspondência comum a emoções entre diferentes culturas. Os motivos de cólera, por exemplo, são relativos aos grupos sociais, formando culturas afetivas com seus símbolos e significados. Observa, porém, à contramão de Sartre, o que viria a chamar de *processos inconscientes*: “Movimentos afetivos que empurram (o sujeito) a agir de um modo que lhe é nocivo, o

¹⁰ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 47.

¹¹ AVERILL apud LE BRETON, D. 1980, p. 67.

¹² LE BRETON, D. Por uma antropologia das emoções.

¹³ Ibidem. Grifo próprio.

¹⁴ Ibidem.

remetem para o psicanalista, onde predominam lógicas do inconsciente enraizadas em relações nutridas na infância, cuja significação pode ser encontrada na anamnese”¹⁵; ainda que corrobore também que “os músculos não ‘fazem’ mais o sorriso ou a tristeza do que o cérebro ‘faz’ o pensamento; é o homem que sorri ou pensa”. Fazendo da emoção uma substância que “emerge” de processos inconscientes, o autor transforma em realidade psicológica o que seria uma realidade material a ser encontrada pelos naturalistas e biologistas, que procuram no corpo um mapa de suas significações, por meio de construtos teóricos binários, em vez de aterem-se à noção de que “os sentimentos e as emoções não são substância transferíveis [...] não são processos fisiológicos dos quais o corpo deteria o segredo [...] são relações”.

Embora estes autores observem argutamente a existência de uma relação entre *razão* (objetividade) e *emoção* (subjetividade) – que há muito, como visto, representaram lados opostos no pensamento filosófico e científico, incluindo construtos teóricos binários como natureza e cultura –, os mesmos não se dedicam a explicitar *como* essa relação se daria e qual seria a sua possível relação com a *consciência*. Para elucidar estes aspectos, portanto, nota-se que alguns estudos se valem de fundamentos da psicologia empírica, reconhecidamente base do método freudiano, como a noção de inconsciência que aparece nos textos de Le Breton. Apesar de proporcionar um método de interpretação e compreensão da dimensão psicológica e afetiva de um sujeito, porém, outras correntes surgidas a posteriori pensam a consciência e a sua relação com a emoção e a subjetividade a partir de outras possíveis chaves conceituais, que não se valem da formulação de um construto teórico como o do *inconsciente*, afastando possíveis questionamentos problemáticos como de uma diferença entre *emoções conscientes* e *emoções inconscientes* ao pensamento do autor.

4 INCONSCIÊNCIA E DESEJO

A estruturação da consciência desenvolvida por Sartre ao longo de seu trajeto se demonstra independente do inconsciente como chave conceitual para a compreensão de suas dinâmicas subjetivas e objetivas. O filósofo se mostra inteiramente em desacordo com a sua proposta de um inconsciente desenvolvida na psicologia empírica e na

¹⁵ Ibidem.

psicanálise freudiana – mas que também se faz presente, por exemplo, no pensamento de Le Breton sobre as emoções, além de em outros mais estudos contemporâneos e vertentes que dela originaram. Para o filósofo, toda “consciência é consciência de alguma coisa”¹⁶, isto é, um movimento de apreensão do mundo ou da própria consciência, cuja significação carece de identificação consigo mesma ou com seu objeto. Admitindo-se a não identificação da consciência com o objeto que visa – uma vez que a consciência é sempre consciência de algo, direcionada do sujeito para o objeto – não fazia sentido para Sartre dividi-lo e categorizá-lo em dois lados opostos, um consciente, outro não; indaga-se, em provocação a Freud, se existiria uma “barreira alfandegária”¹⁷ que inadvertidamente (ou inconscientemente) admitiria ou não determinadas partes do pensamento como acessíveis à psique humana.

Nota-se que essa consciência aparece para si mesma como criadora, mas não coloca como objeto ou coisa esse caráter criador. Sendo a coisa de modo em si, de forma alguma, portanto, se identificaria com a consciência, uma vez que esta é de modo do para si – “existir, para ela, é ter consciência de sua existência”¹⁸ –, enquanto o objeto percebido como existente é por ela apreendido do modo de ser em si para si. Este objeto ou coisa (em si) observada independe da consciência para que exista em sua objetividade; porém, só pode ser apreendido por um sujeito de modo subjetivo (para si), não coincidindo portanto com a coisa pensada (em si para si).

Essa característica da dialética no pensamento sartreano – de uma totalização sintética que não se cristaliza, mas que se define por uma tensão entre subjetividade e objetividade; que não se dissipa em si ou para si, mas que caracteriza este movimento estrutural do modo do ser humano no mundo, em seu projeto ontológico de ser em si para si – se faz presente em diferentes momentos de seu pensamento, similarmente na sua crítica à ideologia marxista e aos estudos contemporâneos à época. Viria depois o filósofo a utilizar de uma mesma dialética para tratar sistematicamente oposições como arte e política; política e subjetividade; arte e objetividade; interioridade e exterioridade; presença e ausência; entre outros. Revela-se, pois, o significado para o ser à medida que revelam-se também as condições de sua situação, ou ainda, de uma condição social,

¹⁶ SARTRE, J-P. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. p. 130.

¹⁷ SARTRE, J-P. O imaginário. 1996. p. 7.

¹⁸ SARTRE, J-P. A imaginação. 2008. p. 8.

materialista e histórica que perpassa a sua dimensão vivida, em vias recíprocas, isto é, por interiorização (subjativação) e exteriorização (objetivação).

Ressalta-se, contudo, que a crítica à psicologia empírica feita por Sartre é acompanhada de um elogio ao seu método; isto é, embora critique a sua interpretação de um lado “inconsciente” da consciência, que residiria escondida e inacessível ao sujeito em sua dimensão total, o filósofo francês também reconhece a validade e importância científica do método freudiano e da psicanálise clínica; não obstante, considera que a psicanálise freudiana, que dá por terminada a investigação psicológica quando considera alcançar o conjunto concreto dos desejos empíricos, define o homem pelos aspectos que estabelece por sua observação empírica; tal qual a psiquiatria se satisfaz em “esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses”¹⁹.

“Os objetos estão diante de nossos olhos, mas devem impor-se vê-los como são, sem negligenciar qualquer uma de suas estruturas”; revela-se, então, o sujeito à medida que revelam-se também as condições de sua situação, ou ainda, de uma condição social, materialista e histórica que perpassa a sua dimensão vivida, tanto por sua interiorização (subjativação) quanto exteriorização (objetivação). Com isso, viria Sartre a fundar uma proposta de psicanálise existencial, a partir da ontologia fenomenológica que desenvolvera procurando estabelecer a verdade humana da pessoa por vias de sua filosofia existencialista; apesar de seu desenvolvimento teórico, porém, reconhece-se o fracasso da psicanálise existencial como um método para clínica, uma vez que “ainda não encontrou o seu Freud”²⁰.

Como observa Tim Ingold: “*Anthropology is philosophy with the people in*”²¹ (“Antropologia é filosofia com pessoas dentro”), ou ainda, a Antropologia “aborda problemas tais como se colocam na realidade dos que os colocam e os vivem”. Deste modo, enquanto o retorno às coisas mesmas passa pela etnologia ou pela antropologia nas ciências sociais, é na fenomenologia que Sartre encontra as bases de seu projeto filosófico e ontológico, tendo a preocupação de trazer também outros elementos para um diálogo com o existencialismo, como a antropologia, a psicologia e a filosofia marxista.

¹⁹ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 685.

²⁰ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 685.

²¹ INGOLD, Tim. 1992, p. 696.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A corporeidade humana, carregada de emoções, é compreendida para a Sociologia como um fenômeno social e simbólico, mas também motivo simbólico, objeto de representações e de subjetividades, e permite, à partir de sua análise e reflexão, uma elucidação das lógicas sociais e culturais. Do mesmo modo, a consciência humana se apresenta no pensamento sartreano não como um conteúdo binário (in)consciente, mas sim um *movimento* de íntima relação com o mundo e perpassado por uma *emoção* ou *intencionalidade* que a caracteriza; e sua análise perpassada por essa visão pode revelar aspectos da realidade social à época, para além da dimensão subjetiva do ator.

O existencialismo vem a nos lembrar, pois, a tarefa de constantemente substituímos o estudo dos objetos humanos pelo estudo dos diferentes processos de tornar-se objeto – isto é, refletir sob outro ângulo o processo de tornar-se humano, em suas dimensões objetiva e subjetiva. São várias, porém, as precauções a serem tomadas para estabelecer diálogos entre teóricos, como aponta Le Breton²²: os conceitos não podem, sem perda ou risco de incoerência ou colagem, passar de uma disciplina para outra sem o tratamento apropriado, uma vez que os procedimentos de análise e os significados entre conceitos não são os mesmos entre autores. Outro risco que destaca é inerente à interdisciplinaridade dos objetos de estudo: psicanálise, fenomenologia, etnologia, história e economia, por exemplo, são algumas das disciplinas que se encontram na encruzilhada das análises do corpo, da emoção, e da consciência humana. Para uma ciência que almeje-se verdadeiramente consciente das emoções e dos processos psicológicos, portanto, deve exigir-se um rigor indispensável à sua formulação, em direção a uma análise que não sofra de mixagem teórica e, não obstante seus achados epistêmicos, acabe sem a pertinência epistemológica de que si própria objetiva.

²² LE BRETON, David. A Sociologia do Corpo. 2006. Editora Vozes: 2a ed. Petrópolis, RJ. p. 37.

REFERÊNCIAS

DEWEY, John. **The Theory of Emotion**.

JASPER, James. **Protesto: uma introdução aos movimentos sociais**. Ed. Zahar. 2016.
Tradução: Carlos Alberto Medeiros.

LE BRETON, David. **Por uma antropologia das emoções**. Revisão: Lucas Faial Soneghet. Fonte: Blog do Sociofilo. Disponível em: <<http://blogdosociofilo.com>>.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. 2006. Editora Vozes: 2ª ed. Petrópolis, RJ.

SARTRE, Jean-Paul. **Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. Originalmente em La Nouvelle Revue Française, n. 304, janeiro de '939, pp. 129-31.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação**. 2008. Ed. L&PM Pocket. São Paulo, SP.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário**. 1996. Ed. Asiática. São Paulo, SP.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. 1997. Ed. Vozes. Petrópolis, RJ.

SARTRE, Jean-Paul. **Questão de Método**. 1972. Ed. DIFEL.