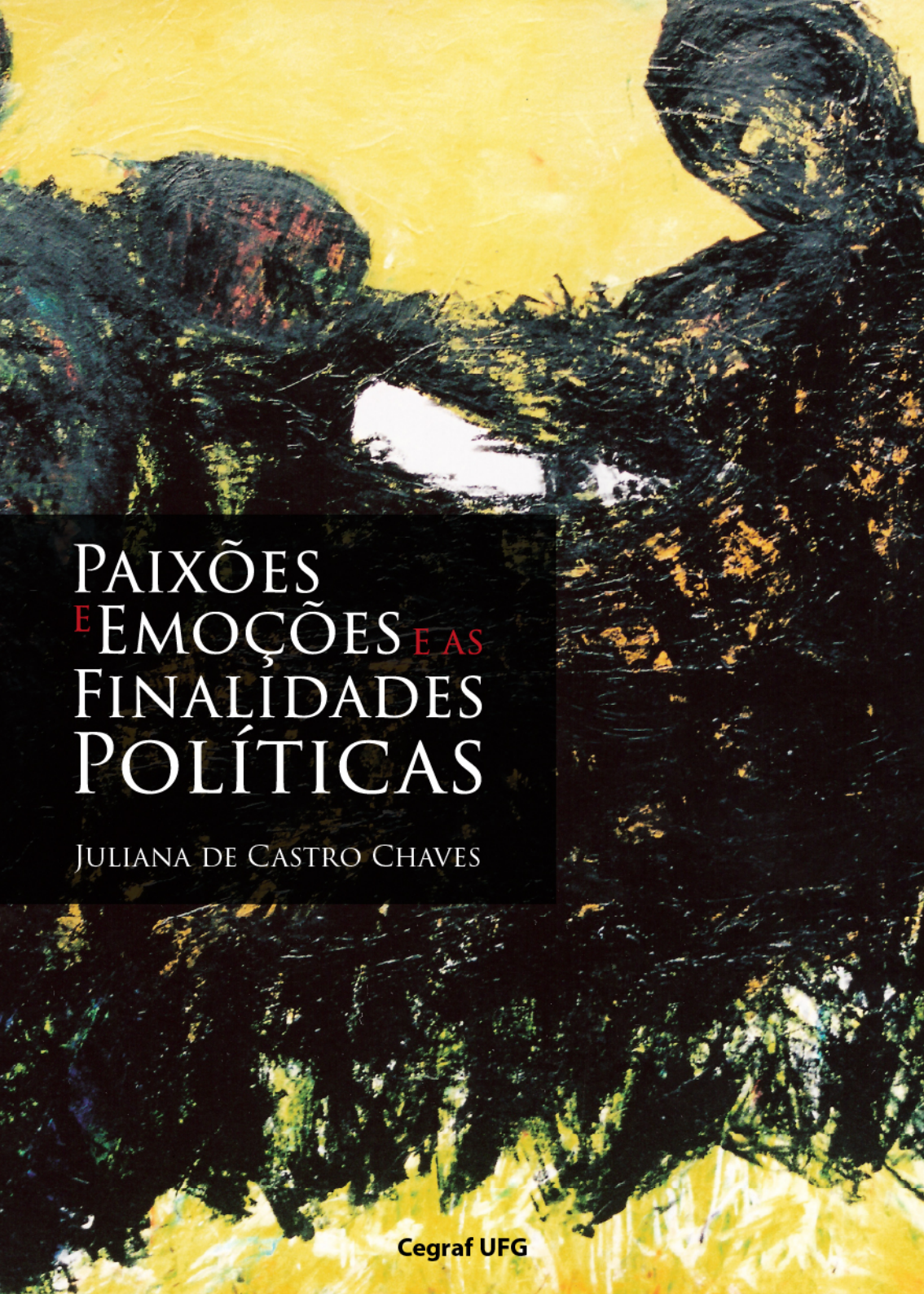

Paixões e Emoções e as Finalidades Políticas

Juliana de Castro Chaves

Cegraf UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitora
Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor
Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG
Maria Lucia Kons

CONSELHO EDITORIAL DESTE LIVRO

Membros internacionais

Anatalia Fernandes
Universidade do Minho (Portugal)

Antonio Cipriano Parafino Gonçalves
Universidade Mondlane (Moçambique)

Francislê Neri de Souza
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Andrews University (EUA)

Jessica Cabrera Cuevas
Universidade de Madrid (Espanha)

Juan Miguel González Velasco
Universidad Mayor de Andrés, UMSA (Bolívia)

Manuel Sarmento
Universidade do Minho (Portugal)

Maria Antònia Pujol Maura
Universidade de Barcelona (Espanha)

Maria de Assunção Folque
Universidade de Évora (Portugal)

Membros nacionais

Anatália Dejane Silva de Oliveira
Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB)

Carlos Cardoso Silva
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Giseli Barreto da Cruz
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Ivone Garcia Barbosa
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Izabel Cristina Petraglia
Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

João Henrique Suanno
Universidade Estadual de Goiás (UEG)

Jorge Fernando Hermida
Universidade Federal da Paraíba (UFPb)

José Carlos Libâneo
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

Maria Dolores fortes Alves
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Maria José de Pinho
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Marilza Vanessa Rosa Suanno
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Marlene Zwierewicz
Universidade Alto Vale do Rio do Peixe (Uniarp)

Ricardo Antonio Gonçalves Teixeira
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Sandra Valéria Limonta Rosa
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Sonia Teixeira
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Soraya Franzoni Conde – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Paixões e Emoções e as Finalidades Políticas

Juliana de Castro Chaves

2024

Cegraf UFG

© 2024 Juliana de Castro Chaves
© 2024 Cegraf UFG

Revisão ortográfica e normalização
Gabrieli Cavalcante
Ana Cristina Pinheiro Machado

Capa, projeto gráfico e editoração
Bruno Oubam

Imagem da capa
Rochanne Torres

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chaves, Juliana de Castro
Paixões e emoções e as finalidades políticas [livro eletrônico] / Juliana de Castro Chaves. -- Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2024.
PDF

Bibliografia
ISBN 978-85-495-1094-5

1. Ciência política 2. Emoção 3. Paixão I. Título.

25-257379 CDD-320

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências políticas 320

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

SUMÁRIO

Apresentação — 6

A PAIXÃO SOBRE A TUTELA DA RAZÃO: um caminho para a justa organização social e para o bem verdadeiro — 12

A PAIXÃO COMO UM MAL EM SI: o aniquilamento das paixões para o sossego da alma — 21

A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DA PAIXÃO COMO PECADO — 25

O CÁLCULO RACIONAL E A NEGOCIAÇÃO DAS PAIXÕES E COM AS PAIXÕES — 29

- O conhecimento científico prejudicado pelas paixões: do afastamento radical à necessidade de análise do funcionamento das paixões — 31
- Conhecer as paixões: da manipulação aos acordos sociais — 40
- Servidão e liberdade na constituição do ser pelas afecções — 45
- A reconciliação das paixões por procedimentos irracionais: entre o subjetivismo sentimental e a libertinagem — 55
- A natureza orgânica das paixões e suas controvérsias — 63

AS PAIXÕES E AS EMOÇÕES NA CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DO SER HUMANO: uma análise crítica — 69

- A relação entre emoções e sentimentos e a civilização atual — 79

AS PAIXÕES E AS EMOÇÕES: em busca da continuidade do debate — 93

REFERÊNCIAS — 96

APRESENTAÇÃO

> Afirmei que aquelas pessoas eram frias de um modo peculiar. Aqui vêm a propósito algumas palavras acerca da frieza. Se ela não fosse um traço básico da antropologia, e, portanto, da constituição humana como ela realmente é em nossa sociedade; se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantem vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceitado. Em sua configuração atual – e provavelmente há milênios – a sociedade não repousa em atração, em simpatia, como se supôs ideologicamente desde Aristóteles, mas na persecução dos próprios interesses frente aos interesses dos demais.
>
> *Theodor Adorno*

Este livro sintetiza uma parte das discussões que aconteceram no doutorado finalizado em 2011, a respeito das categorias paixão e emoção, que são fundamentos dos processos educativos da constituição do ser humano. Consideramos que é importante retomar esse debate, pois no modo de produção neoliberal, há uma demanda acentuada pelo desenvolvimento de competências socioemocionais no âmbito da educação e do trabalho, o que exige problematizar algumas discussões sobre as paixões e sobre as emoções no sentido de cooperar com uma reflexão crítica sobre esses processos psíquicos.

Não pretendemos esgotar o debate, mas oferecer elementos epistemológicos desses processos no ser humano estabelecendo uma análise da vinculação com o tipo de sociedade que se deseja constituir e forta-

lecer. Por isso, o debate realizado neste livro é atravessado pela relação entre a dinâmica psíquica do sujeito em estreita relação com o social, e com as finalidades políticas que se estabelecem para a emancipação ou para o conformismo.

A história revela que a sociedade vem estabelecendo padrões de conceber e de se relacionar com a dinâmica das paixões e das emoções. No que diz respeito às paixões, seja como explosão e dinâmica inferior da alma, há a predominância da necessidade de controle e de transformação por ela ser perigosa, por isso deve ser banida da moral, da política, da economia, da religião e do comportamento humano, mas essas concepções acabam determinando formas de ser e agir nos sujeitos em relação à experiência de si, com os outros e com a sociedade. É no interior desse debate que podemos afirmar que a discussão dessa dimensão da expressão humana é atravessada por racionalidades que dão base e reproduzem modos de se produzir a sociedade.

A discussão sobre as paixões, muitas vezes vinculadas às emoções, envolve paradoxos. Por um lado, quando consideradas da ordem da natureza, manifestações primitivas ainda não pensadas, é exatamente desse lugar que se origina a possibilidade de se encontrar a medida certa para sua manifestação. Essa postura é problemática, pois parte da dicotomia já dada *a priori* dos processos psíquicos, que é resolvida forçosamente por uma racionalidade que tenta unir o natural e o não natural de maneira ideal, abstrata, teórica por alguma dimensão da alma ou algum órgão do organismo.

Por outro lado, o estado de ser puramente natureza instiga as seguintes divergências: a teologia e a metafísica tradicional, que veem o natural como algo do mal e o espiritual como algo do bem e encontram nas paixões uma energia opaca, uma cegueira, algo da ordem do erro que deve ser disciplinada ou moderada pela vontade, pela consciência, pelo caráter, pela inteligência, pela razão ou por alguma instituição (Estado, Igreja etc.).

No entanto, o lugar de natureza atribuída às paixões também carrega defesas ferrenhas daqueles que encontram nelas a expressão ge-

nuína da liberdade ou a ruptura com a moral rígida que leva à submissão. Nos dois casos, se percebe que "a razão subjetiva instrumentaliza ou louva a natureza como pura vitalidade ou a deprecia como força bruta, em vez de considerá-la como um texto a ser interpretado" (Horkheimer, 2002, p. 128).

Nos estudos realizados, percebemos que as paixões apresentam três significados: o que se aproxima da afeição ou afecção, que estabelece vinculação com a modificação passiva da alma; o que estabelece relação com a emoção, apetite ou desejo; e a vinculação com o que se denomina ser emoção forte, uma tendência dominante e global da personalidade que faz com que o indivíduo seja capaz de romper preceitos morais e sociais. É nessa última apreensão que se embasam as diferenciações entre amor e paixão, a relação com crime passional e a similaridade da paixão com doença, *patus*. Encontram-se também afirmativas de que as paixões estão atreladas a derivados, gosto pelo jogo, sede de poder, prazer amoroso, desejo de viver e paixão pelo lucro, manifestações que foram denunciadas pelos moralistas do século XVII e XVIII por evidenciarem a tendência de a personalidade ser dominada (Abbagnano, 2003).

A caracterização das paixões, das emoções e de suas funções, muitas vezes, é realizada arbitrariamente sem explicação da lógica que justifica a inclusão ou a redução de certas paixões ou levando em conta os seguintes critérios: a) correlação entre as paixões, ou seja, uma paixão origina, auxilia outra; b) proximidade ou distanciamento da situação almejada ou recusada, do bem ou do mal; c) possibilidade ou não da reflexibilidade; d) nível de dificuldade para realização do desejado (solúvel ou insolúvel); f) intensidade em que se apresenta; g) adequação ou não à sociedade da época medida pela intencionalidade da lógica hegemônica.

No que diz respeito ao capitalismo neoliberal, podemos constatar que dimensões da afetividade como emoção e sentimento já não são negadas, mas consideradas fundamentais para o mundo do trabalho e na constituição da subjetividade. A não negação da vida afetiva se insere no modo de produção capitalista flexível em que a dimensão da inteli-

gência emocional e da competência socioemocional são necessárias no mundo do trabalho. Essa busca pelas competências e pelas habilidades do trabalhador é realçada, inclusive, onde, anteriormente, predominava o espírito objetivo. É nessa esteira que surge a alfabetização emocional e a necessidade de se desenvolver habilidades e competências.

No mais, a sociedade capitalista continua oferecendo condições objetivas para o fetiche da mercadoria, que também são as dimensões da subjetividade, que interagem com a vida atribuída ao mercado tenso, a economia nervosa e as bolsas de valores desconfiadas, fazendo com que os produtos humanos tenham vida, falem por si e entre si, enquanto os seres humanos são submissos a suas próprias dimensões psíquicas fetichizadas pelo mercado.

Para entender as paixões e as emoções no corpo teórico dos autores e em épocas diferenciadas, realizamos o entrelaçamento com outros conceitos como natureza, natureza humana, alma, corpo, razão, desejo, afetos e emoção, que se diferenciam, se confundem, se eliminam e se complementam nas diferentes abordagens teóricas. Este livro tenta percorrer a racionalidade no pensamento das paixões com o objetivo de delinear e entender os seus caminhos e suas ligações com aspectos de controle dos sujeitos. Quem sabe, assim, compreendemos a paixão e as emoções não apenas como acontecimento ou fonte de prazer e desprazer, mas como afirmação de liberdade ou servidão,[1] podemos dizer dominação.

1 Segundo Matos (1998, p. 146-147) em Horkheimer e Adorno (1973), medo da autonomia e servidão voluntária se encontram. "La Boétie, no século 16, diferenciou obediência e servidão. Na primeira, um povo é vencido e conquistado pela força, o conflito resolve-se na coerção das armas. O enigma está do lado oposto, na servidão, quando 'se vê um número infinito de pessoas não a obedecer, mas a servir'. Não se submetem por medo da morte – pois se prontificam a 'apresentar-se corajosamente à morte' a dar sua vida por um príncipe, um partido ou uma causa qualquer. Na servidão, o próprio impulso de autoconservação se esvai. Se o medo há, como disse Lefort, 'este não é medo da morte física; é medo da indeterminação que nos habita [...] e que tem sua fonte em sua liberdade'. Pensar é o contrário de servir. Ainda segundo Lefort, 'não pensar não significa não querer pensar, mas querer não pensar'. Sem possibilidade de imaginar o próprio presente, 'as pessoas que se adaptam (ao momento) relativamente sem esforço [...] revelam-se como não-emancipadas, na medida em que, aos domingos, deixam de lado qualquer reflexão nos estádios esportivos".

Além desta apresentação, o livro está estruturado em outras cinco partes, mais a conclusão. Na primeira parte, expõe alguns marcos filosóficos que reconhecem a existência das paixões como algo da natureza predominante em pessoas inferiores. Aqui, as sensações e as emoções são tidas como da ordem da indeterminação, do mundo sublunar e ligadas a um corpo imperfeito que precisa se movimentar para buscar a perfeição.

Na segunda e terceira partes, a paixão, que era considerada como algo da natureza, é tratada como algo da natureza humana. Assim: "*ethos* transmuta-se num valor – a virtude – enquanto *pathos* torna-se seu negativo – o vício" (Chauí, 1997, p. 44). A virtude desenha a figura da natureza humana ideal em que a paixão deve ser combatida. Todavia, o percurso estoico e cristão é diferenciado: "Os estóicos afirmam o poder natural da razão para dominar e suprimir a paixão. Os cristãos não podem fazê-lo de imediato, pois, em decorrência do pecado, a razão humana é estúpida e a vontade, servidão" (Chauí, 1997, p. 44). Nesse caso, como a paixão é risco de animalidade, somente pela fé, pela graça santificante, ela pode ser domada.

A quarta parte aborda como, na modernidade, a paixão é considerada risco para a razão, que é considerada luz natural, encarregada de guiar a vontade livre, e segue discutindo como a glória, a fama, a honra, a coragem e a riqueza transformam-se em paixões que a moral burguesa tenta suprimir e ao mesmo tempo preservar. As paixões e as emoções também são levadas em conta como estratégia para dominação política e para a necessidade dos acordos sociais. Em seguida, debatemos algumas concepções como a de Espinosa e Marques de Sade, que realizam a ressignificação das paixões por caminhos diferentes e as controvérsias diante da análise biológica da paixão, feita principalmente a partir do olhar de Vigotski, que defende o entendimento das emoções e dos sentimentos a partir das relações entre as diversas expressões psíquicas e o social.

A quinta parte oferece alguns elementos para a reflexão sobre a natureza humana que se constitui em relação com o social, expressando

a gênese social humana onde as emoções e os sentimentos também estão inseridos e podem ser compreendidos em sua totalidade. Ressalta o quanto que é necessário realizar essa articulação para que não haja uma análise superficial, enviesada e ideológica dessa dimensão da subjetividade. A partir dos elementos oferecidos para o estudo sobre a constituição do sujeito em relação com a cultura/civilização, o debate se desenvolve para análise crítica de algumas expressões de emoções e sentimentos que são articulados ao modo de se produzir a sociedade atual. Com essa discussão perseguimos um triplo movimento: entender a relação estabelecida entre ser humano e mundo a partir das paixões, das emoções e dos sentimentos, debater algumas epistemologias diferentes sobre as paixões e as emoções no sentido de entender as relações que estabelecem com as finalidades políticas no âmbito da resistência e do conformismo.

A Paixão Sobre a Tutela da Razão:

um caminho para a justa organização social e para o bem verdadeiro

> Para os gregos *ethos* é aquilo que se é por natureza [...]. *Pathos* é a inclinação ou a tendência natural do próprio *ethos*, sua visibilidade. Porém, se deixado a si mesmo, o *pathos* poderá tornar-se contrário ao *ethos*, transformando-se em força destrutiva por desmedida. [...] Ao logos cabia oferecer ao *ethos* a medida, o *metron*, que lhe permitisse reter o *pathos* aquém das fronteiras da contranatureza – tanto acima quanto abaixo da natureza.
>
> *Marilena Chauí*

Para os gregos, as paixões são acima de tudo políticas, ou seja, marcam a vida da cidade e as relações que os seres humanos estabelecem entre si. Nesse sentido, o bem comum depende da negociação da sua diferença e dos seus abusos (Meyer, 1994). Platão (2001) no diálogo de Sócrates com Fedro estabelece que todos os seres humanos possuem, por natureza, um corpo e uma alma. A alma é dividida em três faculdades hierarquizadas, nas quais a paixão, uma delas, deve ser controlada. O emblema da alma: um coche (carro puxado por cavalos) com três dimensões: o cocheiro que seria a razão (*nous*), que comanda os cavalos, que são dimensões inferiores. Um dos cavalos é a vontade (*timós*), que se inclina para a razão, e o outro é o apetite (*epitimía*), dominado pelas emoções:

> Dividi cada alma em três partes, em que duas eram cavalos, e a terceira o cocheiro. [...] Um dos cavalos é bom e o outro não. [...] O cavalo de melhor aspecto tem um corpo harmonioso e bonito; pescoço alto, focinho

> curvo; cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser batido e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo tem focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas – e com esforço – ao chicote e ao açoite (Platão, 2001, p. 233).

Quando o cocheiro julga ver um objeto amado, a alma se esquece e se enche de inquietações e desejos. O cavalo obediente ao guia freia e o outro não respeita nem ao chicote do condutor: "entre corcovos, move-se à força, embaraçando ao mesmo tempo o guia e o outro cavalo, obrigando-os por fim a entregarem-se à volúpia" (Platão, 2001, p. 233). Nesse momento, a intemperança e o desejo inato do prazer que a beleza promete arrastam a alma. Ao se precipitar novamente diante da nova visão do objeto de amor, o mau cavalo é puxado pelo freio e pelo cocheiro, com força, até que escorregue sangue de sua língua e de sua queixada: "depois de sofrer tudo isto, o mau cavalo torna-se humilde e segue o governo do condutor. Agora, quando vê o belo, quase morre de medo" (Platão, 2001, p. 234). Só então, a alma do amante segue, com receio e com prudência, aquele que ama.

A alma é universal, rege a matéria inanimada e manifesta-se de infinitas formas. Ela procura no céu a verdade, o alimento que desenvolve suas asas e a conduz para longe das baixas paixões. Quando ela é perfeita, voa nos céus, mas quando fica dominada pelos apetites, que são imediatos, sem reflexão, afoitos e deixam os cavalos atrapalhados e confusos, ela se enche de alimento impuro, de vício e de esquecimento, terminando por chocar com as outras e a perder suas asas quando tenta se elevar até a contemplação do "Ser Absoluto".

Ao perder suas asas, a alma rola até juntar-se a um sólido qualquer (corpo), estabelecendo o seu pouso e transformando-se em um ser vivo e mortal dotado de opinião. Os que se entregam ao prazer sensual, por terem vaga memória, adoram o objeto amado como se fosse um Deus,

sendo possuídos por uma crise semelhante à febre, um calor que alimenta o crescimento das asas. Este processo leva à dor e à emoção, amolecendo o que impedia a germinação,

> então, tudo na alma é ebulição e efervescência, sentindo ela o mal-estar de quando apontam os dentes: a sensação de gastura e irritação das gengivas. É o que se passa com a alma, quando as asas começam a criar penugem: em toda aquela efervescência, tem a impressão estranha de prurido, quando lhe nascem as asas. Assim, ao contemplar a beleza de um jovem, que permite partículas para o seu lado em moção irresistível – daí o nome de Emoção – e as recebe no seu íntimo, estas a banham e aquecem, a dor para e ela se alegra (Platão, 1975, p. 62-63).

Como pode ser observado, nessa passagem, a emoção é ligada a dores e prazeres da matéria, do corpo, do mortal, portanto, ainda do não divino que almeja o crescimento das asas para pairar nos céus, imitar os deuses e ser iniciado para chegar à eternidade: "se durante todo o tempo em que tivermos o corpo, a alma estiver misturada a essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos". Assim, "o corpo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte" (Platão, 1979, p. 67). Para elevar a alma, é necessário anular a corporeidade, o amor-paixão e enaltecer o desejo do amor pleno distante do desejo sexual, pois no corpo são suscitadas confusões e doenças: "nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas" (Platão, 1979, p. 68).

Outra articulação que pode ser feita em Platão (1970) sobre a paixão e as emoções pode ser entendida a partir da forma como funda a política com base na razão, que conduz a paixão, e na correlação da estrutura da sociedade com o lugar que cada um tem que ocupar, que é estabelecido pela natureza, na República. Como podem existir vários tipos de cidade de acordo com os tipos de caráter dos seus habitantes, a cidade ideal seria a que realiza o equilíbrio das funções das três partes da alma e das três classes sociais, com a hegemonia da dimensão da razão presente nos reis-filósofos.

Embora as três dimensões estejam presentes em todas as classes sociais, cada classe apresenta a predominância de uma instância: a classe mais elevada, a dos filósofos-sábios, que possui sabedoria para seguir o que a razão dita, ultrapassando o passional; a intermediária, representada pelos guardiões, servidores da cidade, que sabem que possuem paixões e que elas são obstáculos a vencer ou, pelo contrário, sabem que a paixão é algo a que não resistem por fraqueza. Nessa classe predomina a vontade, também denominada parte *irascível*, por ser capaz de resistir às paixões sem, contudo, fazer conhecer o inteligível.

Se o ser humano não tiver uma má-educação, o *irascível* se constituirá em um elemento auxiliar natural da razão (Meyer, 1994). Exemplo disso é a cólera que pode se colocar ao lado da razão, como sua aliada, para que o ser humano se censure, se enfureça consigo quando é levado pelos desejos. A última classe, a massa laboriosa, exerce o trabalho e está preocupada em acumular bens e satisfazer apetites (parte *concupicível* da alma).

A saúde e a justiça estão no equilíbrio entre os diversos elementos da alma, ou seja, cada parte da alma e da classe social tem que seguir a sua lei natural: "a justiça é estabelecer entre as partes da alma a subordinação que lhes dispôs a natureza" (Platão, 1970, p. 122). Quando a razão que é a parte superior reina, o ser humano é senhor de si mesmo, mas quando a parte inferior assume o império, o ser humano é governado por apetites desordenados, prazeres e sensações e é escravo de si mesmo, o que gera doença e injustiça. Assim, o ser justo é o que mantém equilíbrio entre as instâncias e detém as virtudes (sabedoria, coragem e autocontrole) sob supremacia da razão (Rouanet, 1985).

Percebemos que Platão (1970) reconhece a existência das paixões e as coloca num nível de inferioridade. As paixões baixas que podem levar os guardiões (classe intermediária) a entrarem em rivalidade e quererem se tornar sábios são a honra e o gosto pelo lucro. O tirânico é o mais submisso às paixões. Ele surge do gosto pelas honrarias militares, pelo lucro e pela ganância e se comporta acordado como se estivesse dormindo, pois deixa que os desejos, que impedem a contemplação das essências e se baseiam em opiniões recentes que desconsideram

as antigas, despertem quando a parte da alma, que é destinada a comandá-los, está em repouso e, por isso, a pessoa fica incapaz de julgar.

Segundo Platão (1979), o ser humano que está enraizado no sensível está preso à armadilha das suas paixões, está na caverna das suas ilusões, mergulhado em uma rede de sombras que o faz tomar a aparência pela realidade, o que o faz se distanciar do mundo inteligível. Porém, ninguém é mau voluntariamente. A pessoa, devido à ignorância instalada a partir das paixões e dos desejos, faz o mal sem perceber. Quando a paixão é refletida, o ser humano deixa de ser seu joguete, se torna liberto e se dirige à luz. A filosofia é o estágio de descoberta das paixões e para ser filósofo é importante "conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele [corpo] e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos" (Platão, 1979, p. 68), mas resta saber que nem todos conseguem atingir esse estado.

Não se consegue elevar a esse estágio pelo ensino. Ao contrário, através dele aprende-se a permanecer precisamente no seu lugar: "a educação tem por objetivo realizar os fins próprios de cada um, dentro dos limites daquilo que ele pode saber" (Mayer, 1994, p. 32). A reminiscência, lembranças de outras vidas, é a tese que Platão levanta para que cada um saiba o lugar e a capacidade que deve assumir. A reminiscência dá base, inclusive, para existência ou não da possibilidade de ascensão, de se tornar sábio e de adquirir aquilo que se ignora (existência e controle das paixões).

A paixão tem origem inata e predomina na alma daqueles mais limitados, na massa que trabalha para a concretização da República Ideal, que deve ser conduzida pelos mais capacitados, o que dá caráter de imutabilidade incontestável para o lugar que cada um deve assumir. Como a forma de organização da personalidade representa "o microcosmo que corresponde a uma hierarquia social e natural imutável, [...] isso implica uma visão estática da História e impede a esperança da emancipação progressiva do sujeito" (Horkheimer, 2002, p. 136). Nesse sentido, a função política dos dominados pela paixão é aceitar com paciência serem governados pela classe dos sábios dotados de uma razão

natural que conduz alguns para a inferioridade e à subserviência natural em benefício do poder de outros.

A racionalidade apresentada no pensamento de Platão traz um estatuto de paixão como obstáculo, pois elas, as paixões, impedem a reflexão e são responsáveis pelo mundo da aparência quando desconhecidas ou ignoradas. Se conhecidas e superadas, é possível se chegar ao inteligível ou ao mundo da essência, o que pode possibilitar a saída da caverna. A paixão

> é aquilo que nos impede de alcançar o Bem e o saber, sendo também aquilo que permite e torna útil encontrá-lo, na medida em que identifica o próprio obstáculo que temos que ultrapassar. Constitui simultaneamente a dificuldade e aquilo que nos impede de ver, sendo assim, na primeira versão, ultrapassável e, na segunda, insuspeitável (Mayer, 1994, p. 33).

Aristóteles (1979a), assim como Platão, estabelece graduações nos processos psíquicos, na organização social e no movimento dos corpos da natureza. A submissão aparece nas paixões em relação à razão, no servo em relação ao senhor, no corpo em relação à alma, na mulher em relação ao homem, nos animais, vegetais e minerais em relação aos seres humanos e na localização das capacidades no corpo: a razão está na cabeça, no peito está a emoção, na barriga estão os apetites e embaixo está o sexo, que torna o ser humano igual ao animal. Se o corpo comanda a alma é um erro, algo contra a natureza.

> É preciso, portanto, como dissemos, considerar nos seres animados a autoridade do senhor e a do magistrado: a primeira é a alma sobre o corpo; e a segunda exerce sobre as paixões humanas o poder da razão. [...] A igualdade ou a alternância seria muito nociva a ambas (Aristóteles, 2002, p. 13).

Todos os corpos são imperfeitos e ordenados em graus diferentes pela natureza. Eles estão abaixo da lua, são finitos e fazem movimento ascendente em busca da perfeição e da eternidade que está em Deus, que é ato puro, pois já realizou atualização perfeita. O princípio para o movimento dos corpos encontra-se neles próprios, ou seja, é interno

ao próprio objeto. Porém, para que eles se movem, são necessários um agente, uma causa externa, um estimulador que realiza a passagem da potência para o ato.

A paixão é considerada pela mobilidade que tem a causa em outra coisa que não a própria pessoa. Caracteriza alguém que reage, um padecer que consiste em ser movido. Como o movimento não reflete a própria determinação imutável da imperfeição, ele oculta a contradição e torna-se uma ilusão de movimento, uma repetição mecânica da busca de uma perfeição nunca acessível. As paixões podem se tornar nocivas quando excessivas ou deficientes, isto é, quando se afastam do ponto intermediário. Somente algumas paixões como o despeito, o despudor e a inveja não admitem esse meio termo, implicando em si a maldade (Rouanet, 1985).

Aristóteles, diferentemente de Platão, não condena a paixão de forma geral, ressaltando a necessidade do seu conhecimento para a vida em sociedade por ela ser importante na retórica, que evita a violência. Como os seres humanos são diferentes e devem viver em conjunto e, sendo assim, têm não só que tolerar as suas diferenças, mas também as considerar para estabelecer o bem comum, "a amizade surge como virtude fundamental, pois aproxima os homens, une as pessoas com seus sentimentos e ideias fazendo-as negligenciar ou admitir as diferenças" (Mayer, 1994, p. 59).

É nas paixões que as oposições e a comunicação do em si acontecem, elas implicam argumentos diferenciados, ou seja, "não se convence um homem dominado pelo *ódio* do mesmo que outro sob o efeito da cólera" (Mayer, 1994, p. 45), por isso, é necessário compreendê-las ao invés de negá-las. É recorrendo à *retórica das paixões* e não à violência que se chega ao entendimento, a negociação das diferenças e a indicação de um caminho aceitável para a maioria. As paixões são "os únicos oradores que persuadem sempre. São como uma arte da natureza cujas regras são infalíveis" (Mayer, 1994, p. 60), daí ser fundamental conhecê-las para convencer ou comover alguém: "o homem mais simples desde que tenha paixão, persuade melhor do que o mais eloquente se este não

tiver nenhuma" (Mayer, 1994, p. 60). O orador deve suscitar ou pacificar afetos em seus ouvintes, isto é, saber jogar com os impulsos emotivos.

Na lógica desse filósofo, quem elimina os extremos da paixão e visa o Bem é a ação ética. Esse é mais um ponto de divergência entre Platão e Aristóteles, pois enquanto o primeiro divide o mundo exterior do interior, dando prioridade absoluta para o interior, entregando à alma a completa responsabilidade pelo acesso à libertação, o segundo deposita na sociedade civil, política dos seres, o equilíbrio da ação humana, pois a sabedoria prática só pode ser alcançada e preservada pela virtude da temperança, e ela se funda no hábito, ou seja, no exercício repetido, na atividade ou na ação da alma fundada no princípio racional. A regulação ética é exercida pela opinião de um expectador prudente.

Se todo desejo é legítimo, a virtude, em vez de renunciá-lo, é antes o seu enquadramento, por isso ele (o desejo) deve vir sob a tutela da razão (Aristóteles, 1979b). O ser humano não é, portanto, ainda, aquele "que, no segredo de si mesmo, consegue a todo momento a vitória sobre si mesmo; é aquele cujas paixões, à vista de todos, são proporcionais à causa que os produz e à situação que as suscita" (Lebrun, 1997, p. 21). Nesse sentido, nada de grande se faz sem paixão, ela auxilia a razão, ou seja, só sendo passional, sentido diferente ao aplicado à "crime passional" que se refere a ser tomado pelo impulso que leva, independente de si, de forma involuntária, a praticar uma ação, é possível falar em comportamento razoável.

A escolha, que deve evitar as paixões extremadas, é o desejo e a razão com vistas a um fim interno. Se o fim já é dado através dos desejos, ele deve ser analisado pela inteligibilidade. "É tarefa da sabedoria prática instruir o desejo, levando-o a mover-se em direção ao que constitui verdadeiramente o Bem, e não o bem aparente" (Rouanet, 1985, p. 17), a discernir a medida apropriada à situação. O Bem é algo relacionado à alma, é algo próprio do ser humano que dificilmente pode ser arrebatado, é algo procurado por si mesmo, e não com vistas a outra coisa. A felicidade é o mais alto de todos os bens e não pode ser identificada com o prazer que leva a vida dos gozos, pois é "algo absoluto e autos-

suficiente, uma 'atividade virtuosa da alma', sendo também a finalidade da ação" (Aristóteles, 1979b, p. 55).

Mas se as paixões são resultado da ação de outro, como elas podem ter os seus fins? Essa questão traz o conflito entre o que é natural e o que não é. As paixões sendo naturais são necessárias, mas também se dissolvem num momento acidental. Se *pathus* significa sofrer um movimento que, na alma, é expressão da impressão exterior, que significa afecção, ou seja, qualidade segundo um ser pode ser alterado, a paixão não está sobre os efeitos da contingência? É possível afirmar que ao mesmo tempo em que os fins são indiscutíveis, algo da natureza, o que o agente sente o faz paciente, pois a ação vem de fora para alterar o agente que se é, por isso pode ser discutido. "Sabemos potencialmente que nos deveríamos abster desta ou daquela ação, que deveríamos antes praticar outra, mas não o sabemos em ato, ou efetivamente" (Mayer, 1994, p. 69). Ao que tudo parece, as paixões se movimentam dentro de um certo "grau de liberdade" entre o desejo e o fim quando o ser humano pode deliberar sobre a mediação, sobre os meios: "não se deliberam sobre os fins, mas somente sobre eles, ou seja, sobre os meios de os realizar pela razão" (Mayer, 1994, p. 65).

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1979b) define onze paixões: apetites, cólera, medo, audácia, inveja, alegria, amizade, ódio, desejo, emulação, compaixão e, em geral, os sentimentos acompanhados de dor ou prazer. A disposição apresenta certa arbitrariedade e não deixa claro o argumento que fecha as paixões em uma determinada quantidade ou noutra, pois em outro texto, na *Retórica*, ele classifica catorze paixões contrárias ou encadeadas segundo diferentes modalidades: ódio e amor, medo e confiança, calma e cólera, vergonha e imprudência, compaixão, rivalidade, inveja, benevolência, indignação e desprezo (Aristóteles, 1998).

A Paixão Como Um Mal Em Si:

O aniquilamento das paixões para o sossego da alma

> A humanidade do homem deve-se então a uma passionalidade contornável e condenável, que é a própria expressão da contingência enganadora, que pretende que o homem, pela diferença que a sua reflexão e consciência constituem, se considere acima delas, embora ele prolongue a ordem natural de que faz parte.
>
> *Michel Meyer*

A sociedade helenística é permeada pela renúncia que é representada na afirmação que o mais alto bem do ser humano é a autossuficiência (autarquia), que não se identifica com o possuir o que é essencial a uma vida independente, mas com o não desejar nada. Para os estoicos o fim supremo não é o prazer, a felicidade, mas a virtude que, em si mesma, é um bem imediato. A virtude da apatia a todos os bens que não dependem da própria pessoa, cujo fluxo é inevitavelmente determinado, é o meio para a felicidade da tranquilidade da alma (Mayer, 1994). A libertação da perturbação possível e frequente da carência de bens terrenos, a indiferença à vida e à morte, à saúde e à doença, ao repouso e à fadiga, à riqueza e à pobreza, às honras e à obscuridade, ou seja, ao prazer, à vaidade da alma e ao sofrimento, é a independência interior do ser humano virtuoso.

Para Epicuro e Lucrécio não existe mais a "noção platônica e aristotélica de um *telos* imanente ao mundo natural, que lhe daria a destinação a realizar por natureza, a virtude e a perfeição" (Matos, 1998, p. 115), pois a natureza não designa nada senão o acaso de um mundo sem regras, sem leis, e, por isso, sem "nenhuma recomendação a fazer

aos desejos dos homens, que não são nem naturais nem necessários, nem úteis, mas apenas fortuitos e com isso nem previsíveis nem modificáveis" (Matos, 1998, p. 115).

Para esses filósofos, os que não conseguem se munir de artifícios para se opor ao acaso se encontram no mal absoluto, na desordem intrínseca. Há vício quando a indiferença se alia à paixão, isto é, quando existe uma emoção. Na filosofia estoica, a paixão, seja de ódio ou de piedade, é sempre má, pois é movimento irracional e vício da alma, ela é um *perturbatio animi*. É das paixões, da emoção, que derivam o desejo, o vício e a dor. Toda paixão, desde o seu despertar, já infringe a lei que constitui o ser razoável, já conduz o ser para "fora de si mesmo", sendo uma tendência irracional.

O emblema da força da paixão é Medeia, da tragédia euripiana, quando, enlouquecida pelo ódio, mata tanto desafetos recentes, *Glauce* e o *Rei Creonte*, que lhe tirou *Jáson*, presenteando-os com ornamentos (um véu e uma diadema de ouro que os queima até a morte), quanto sacrifica afetos mais próximos, seus filhos, com as próprias mãos para que *Jáson*, seu marido, que não lhe foi fiel, sofra uma solidão radical:

> Avante, coração! Sê insensível! Vamos! Por que tardamos tanto a consumir o crime fatal, terrível? Vai, minha mão detestável! Empunha a espada! Empunha-a! Vai pela porta que te encaminha a uma existência deplorável, e não fraquejes! Não lembres de todo amor que lhes dedicas e de que lhes deste a vida! Esquece por momentos de que são seus filhos, e depois chora, pois lhes queres tanto bem, mas vai matá-los! Ah! Como sou infeliz! (Eurípedes, 2003, p. 69).

Com sofrimento e sabendo que vai ser expulsa pelos assassinatos, "a fúria da vingança de *Medéia* não é apaziguada, pois ela se sente menos sofrida com a morte dos filhos, quando sabe que Jáson não poderá rir depois dessa tamanha monstruosidade" (Eurípedes *apud* Brandão, 2001, p. 188).

Nessa lógica, a paixão não é natural, "mas um erro do juízo, é a ilusão da reflexão" (Lebrun, 1997, p. 25). A tendência irracional é precedida

de um juízo a respeito do que evitar e do que procurar. Esse juízo induz ao erro, pois se pode imaginar que não é apenas necessário evitar a dor, mas que ela consiste em um mal absoluto e que deve ser evitada a todo custo. A paixão

> é uma falsa liberdade que o homem julga possuir, uma liberdade que lhe permite não se perceber na necessidade do curso do mundo a que não poderá de modo nenhuma escapar. É preciso vencer a paixão porque ela dá uma ilusão de liberdade, que só pode consistir numa inserção na necessidade universal, do cosmos (Meyer, 1994, p. 131).

O erro de juízo é atribuído a causas externas ao indivíduo, a influências do social e da educação, por isso é fundamental se desligar do mundo e seguir a natureza, ou seja, "seguir a Deus e à razão universal, aceitando o destino e conservando a serenidade em qualquer circunstância" (Silva *et al.*, 1980, p. XVI). O sábio aniquila a paixão, até a apatia, e renuncia pela força do juízo a qualquer juízo que o prenda ao sensível. O ideal ético não é o domínio racional da paixão, mas a sua destruição total, para ficar com a razão que é o ideal. Nessa perspectiva, o sujeito racional é uma entidade lógica, "não tem carne nem sangue, nem desejos, nem sentidos, não tem dor a mitigar nem esperanças a realizar" (Matos, 1998, p. 41), apresentando um longo distanciamento dos sujeitos concretos, "seres precários, sem a garantia de um mundo regido por um princípio de razão suficiente" (Matos, 1998, p. 41).

Só há um meio de evitar as paixões, extirpá-las, impedindo que a emoção se transforme em uma tendência intempestiva. Esse procedimento que prega que a vida é perigosa, acaba por fazer com que as pessoas não tenham experiência, assim, melhor permanecer apático diante dos estímulos externos para que o interno se resguarde. Não se trata de saber até que ponto é conveniente deixar as paixões se manifestarem, modular sua força, pois não é possível dominar a paixão, ela é sempre o sintoma de uma doença.

Segundo Lebrun (1997), é exatamente por essa postura extrema que Nietzsche se pergunta se os estoicos ainda eram gregos, pois neles não

se vive com as paixões, mas contra elas. Eles destroem a paixão com medo de seus efeitos danosos. Nesse contexto, apesar da aparência de poder absoluto, a apatia é o sintoma da mais profunda fraqueza, da vontade fraca.

De acordo com Horkheimer (2002), a apatia e a fuga do sofrimento conduzem à dissociação entre o indivíduo e a sociedade, entre o ideal e o real. Ao renunciar à prerrogativa de constituir a realidade a partir da experiência, há o distanciamento do contato com o mundo. A moral que está por traz dessa filosofia é a de que a individualidade é prejudicada ao se deixar afetar pela realidade. No entanto, o indivíduo absolutamente isolado é uma ilusão e fortalece a concepção subjetivista. "As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais" (Horkheimer, 2002, p. 137-138). Nesse sentido, a emancipação é individual e social.

A Determinação Ontológica Da Paixão Como Pecado

> O sacrifício expiatório, e na sua forma mais repugnante, mais bárbara, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! Que paganismo horrendo!
>
> *Nietzsche*

No cristianismo, as paixões que podiam ser negociadas em Aristóteles tornam-se o mal radical, o pecado sem redenção que faz parte da natureza humana que nem o *logus* encontra os seus caminhos. A razão que pode ser encontrada no mundo dos mortais, no mundo sensível, é a *razão* natural, uma razão que por ter se unido às emoções é imperfeita e vulnerável à sedução do pecado e é inferior à razão revelada do mundo transcendente, o que justifica a mediação do Estado e do sacerdócio. A igreja se diz portadora da *razão revelada* e atribui à filosofia apenas a demonstração da sua verdade (Mayer, 1994).

Nessa racionalidade Deus é perfeito, é causa eficiente, mas não está presente imediatamente nos seus efeitos, sendo a única exceção ao processo de causalidade na natureza. Deus é transcendente e deu o livre arbítrio para que o ser humano pudesse escolher, inclusive, a própria destruição. Nesse contexto, Adão escolheu comer o fruto sabendo da proibição porque tinha liberdade para poder escolher, foi uma criatura que caiu pelo pecado do sentimento do orgulho, por isso traz em si a transgressão.

Segundo Mayer (1994), Santo Agostinho afirma que, ao morder a maçã, Adão julgou que podia se comparar à Deus, condenando a natureza humana à queda. Assim, ao se apossar da maçã, o homem esque-

ceu que só Deus é quem lhe permite viver. Com isso, teve a ilusão de que basta saber o que é o Bem para praticá-lo ou que conhece o divino, e que por isso pode ter autonomia nas decisões.

No interior dessa lógica, o ser humano só pode amar o divino e não o carnal, pois o segundo leva a amar a si próprio e não a Deus. Tanto Santo Agostinho como Platão cultivam a ideia de amor cortês, puro e nobre, que se ganha através de feitos. "A moral do herói, completamente aristocrata, é aqui denunciada [...] com a célebre crítica do amor-próprio" (Meyer, 1994, p. 90-91). O que se ama é o amor, é o fato de amar, sendo a fusão por prazer com o objeto uma paixão por haver a crença na síntese.

As paixões tornam-se três vícios: luxúria, vaidade e cobiça, unidos no pecado da carne, no orgulho e no usufruto dos frutos do jardim do Éden e devem ser combatidos com castidade, humildade e pobreza. Nesse sentido, o conhecimento da determinação ontológica do pecado e das paixões nela contidas não possibilita ao ser humano viver na apatia ou escapar das paixões, pois elas são inevitáveis. A paixão é uma condição do ser humano e não é possível se libertar dela, só resta a possibilidade de integrá-la ao discurso, torná-la racional e se submeter à graça de Deus. Mesmo que a condição inicial das paixões tenha marcado ontologicamente o ser, o cristianismo ainda prega uma vida de renúncia dos impulsos naturais associada ao amor universal, desvalorizando o Eu empírico em benefício da alma eterna. Santo Agostinho ressalta a necessidade de conhecer os pecados e evitá-los, mas não esclarece se a consciência propiciará a obtenção de meios para sair deles ou se essa condição de pecador não pode ser modificada (Rouanet, 1985).

Para Horkheimer (2002, p. 140), essa ontologia que prega "a repressão dos instintos vitais, e – desde que tal repressão nunca é bem-sucedida – a insinceridade impregna toda a nossa cultura. Contudo, essa própria internalização acentua a individualidade", pois todos os seres humanos, pela imitação do sacrifício de Cristo, adquirem um ideal para se espelhar, para conduzir a vida na terra, por mais que essa imagem de Cristo seja inalcançável.

As caracterizações dos tipos de paixões variam. No *concupiscível,* as paixões buscam alcançar o bem ou se afastar do mal em um movimento puramente sensível, exprimem o desejo natural que nos dirige ou nos afasta de objetos que temos necessidade ou não, havendo uma espontaneidade irrefletida. As paixões são caracterizadas em três: amor ou ódio, alegria (prazer) ou tristeza e desejo ou aversão. O amor, a alegria e o desejo têm o bem como objeto, enquanto os seus contrários são reações àquilo que é o mal (Mayer, 1994).

Para Mayer (1994), no *irascível*, as paixões podem ser conhecidas quando em contato com o obstáculo, no bem que é difícil alcançar e no mal que é difícil evitar, havendo uma reflexibilidade. As paixões são separadas a partir do que se considera oposição, aproximação ou afastamento do que se considera bem e mal, sendo classificadas em cinco, mas perfazendo ao todo onze: correspondendo ao amor – a cólera –, reativo ao mal presente ou ao bem ausente; correspondendo ao desejo, que busca o bem – a esperança (quando o bem está próximo) ou ao desespero (quando o bem está distante); correspondente à aversão ou fuga, que é o movimento de afastamento em relação ao mal – a coragem ou audácia (quando o perigo está eminente) ou o medo ou receio (dirigido a um mal futuro).

As paixões também são categorizadas de acordo com o nível da dificuldade para a realização de objetivos, sendo a esperança e a coragem paixões ligadas a uma dificuldade tida como passível de ser ultrapassada; e o desespero e o medo paixões associadas a dificuldades insolúveis, não ultrapassáveis. Uma paixão pode implicar outra, pois o receio de um futuro mal pode gerar o desespero diante de um bem distante ou a esperança de um bem próximo pode gerar a audácia para enfrentar um mal próximo que se espera vencer (Mayer, 1994).

Com esses filósofos da Idade Média, percebemos que o impasse sobre a possibilidade ou não do controle das paixões se apresenta, pois não se sabe se o fato de descobrir a condição de pecador permite ao ser humano ultrapassar as paixões pela fé e pelo livre-arbítrio ou o limita a uma realidade sem chance de transformar a sua natureza. Para Ma-

yer (1994), essa racionalidade traz duas considerações: o fato de se saber prisioneira das paixões permite que a pessoa se redima pelas boas ações e confissões (catolicismo), e só Deus, com sua infinita bondade, e não o padre, nem qualquer intermediação (sacramento, imagens, cultos) ou ação boa e racional, pode salvar os seres da condenação eterna das almas (calvinismo).

O mito da expulsão do homem do paraíso a partir da determinação da paixão constitui seres humanos submissos por um ato errado que está em sua gênese. O pecado afeta todos provocando sentimento de culpa. Ao mesmo tempo, negligencia-se as paixões como gosto pelo poder e pelo lucro existentes na época, imprimindo uma cegueira que satisfaz a uma determinada concepção de moral difundida pela classe privilegiada. Se em Platão a transposição da passionalidade cega para a lucidez é explicada pela reminiscência, no catolicismo é atribuída à revelação, a uma graça concedida a alguns e recusada à maioria, sendo os dois advindos de uma causa exterior.

O Cálculo Racional e a Negociação Das Paixões e com as Paixões

> Se o propósito do iluminismo era proteger do medo do desconhecido – pela ciência –, aprimorar as condições de vida – pelo aprimoramento dos costumes para a felicidade –, trata-se de interrogar a metamorfose da razão em desrazão, ou antes, a manutenção da violência mítica – os ritos sacrificiais – no interior mesmo da razão iluminada.
>
> *Olgária Matos*

A filosofia moderna ainda tem preocupação com a salvação, porém o raciocínio teológico que afirma que a natureza tem uma finalidade externa ligada à ordem divina é desbancada em nome da finalidade qualitativa que é atribuída ao ser humano por ele agir em função de uma intenção a realizar. Galileu foi um dos que contribuiu para suplantar a existência de duas ordens na natureza, a dos seres finitos e mortais e a dos seres imortais, e reforça a ideia de autonomia do indivíduo quando definiu matematicamente o movimento da natureza por uma relação de causa e efeito. Para Galileu, há a superação das distorções sensoriais pela capacidade da razão usando o método da matemática: "os sentidos enganam – são eles que mostram, irrefutavelmente, que o Sol se move em torno da Terra. Mas esse engano é corrigível: devidamente instrumentalizada, a razão pode romper o véu das aparências" (Rouanet, 1985, p. 39). A modernidade estabelece uma relação intrínseca entre ciência e verdade sendo o entendimento humano sujeito ao erro, mas também capaz de chegar à verdade pela ciência positivista.

A discussão sobre alguns elementos que embasam as paixões e as emoções na modernidade será dividida em cinco tópicos. O primeiro debate uma racionalidade das paixões que coexiste com o seu rechaço imediato e com o interesse em estudá-las, sendo o seu trato baseado em critérios valorativos ou na análise teórica de seu funcionamento. A apreensão das paixões aparece inicialmente sobre a visão repressiva, que a expurga para que as paixões não atrapalhem a luz natural da razão, e ao mesmo tempo, existe a necessidade de estudá-las teoricamente com o que se denomina neutralidade. As duas ênfases carregam a preocupação da época de fundar em bases seguras o progresso da ciência.

A reflexão sobre essa época pode ajudar-nos a perceber que a conquista do saber científico termina ignorando a paixão e as emoções e não reconhecendo que elas podem ser também sujeitas do conhecimento. Quando a paixão é associada à repressão, é porque o logos já é representado "como uma lei, expressa por um mandamento que se dirige a todos, ignorantes e cultos" (Lebrun, 1997, p. 24), e isso leva a enxergar a paixão como perigosa, como um fator de desvario e deslize. Embora não questionada, essa razão termina situando-se no mundo da aparência e embasa uma ciência que não tem consciência de si.

O segundo tópico enfatiza como as paixões e as emoções podem ser meios de poder, de estratégia de convencimento político, e sua necessidade de apaziguamento ou de soma de forças para a sua realização embasa contratos sociais. As ideias desenvolvidas no terceiro e no quarto tópicos se embasam no questionamento da concepção negativa imediata das paixões e das emoções e realizam pelo esquadrinhamento das emoções, ou pela valorização da natureza natural das emoções nos seres humanos, o resgate dessa dimensão, mas terminam reforçando ou qualificando uma diferenciação didática, teórica das emoções sem relação com o social, ou propagando a dominação que estavam a criticar, como em Sade.

Para Adorno (1993), julgar que a razão tira proveito da decadência das emoções, ou que apenas permaneça indiferente, é expressão da idiotice: "o homem sofre os contragolpes da divisão social do traba-

lho, por mais que ela favoreça o desempenho exigido. As faculdades, elas mesmas desenvolvidas através da interação, atrofiam-se quando são dissociadas umas das outras" (Adorno, 1993, p. 106,) embasando a razão instrumental.

É na análise crítica das paixões e das emoções consideradas processos orgânicos que iniciamos tanto a defesa da necessidade de se articular a emoção com outros processos psíquicos, no sentido de desmistificar a hierarquia na subjetividade, como também analisamos o solo concreto e histórico dos processos psíquicos no sentido de não repetir análises subjetivistas ou objetivistas desses processos psíquicos.

Percebemos que esse debate também exige a análise da racionalidade que se tem das emoções e de como a razão, e que tipo de razão, se insere na discussão. Na modernidade, a partir do cálculo racional funcional e instrumental para o bom uso, a apreensão das paixões e das emoções é realizada. Nesse caso, não se abolem mais as paixões nem as emoções, mas se negocia com elas e as negocia integrando o interesse à lógica da razão (mercantilista). Um novo conceito de razão é estabelecido sob o signo do interesse que tenta compatibilizar o interesse e as paixões e contabilizar as paixões pelo interesse. A emoção

> encontra sua condição de possibilidade na metamorfose da razão em figura da lógica do capital, absorvendo o interesse. Essa razão, longe de ser ineficaz, faz contas (Chauí, 1997, p. 46).

O Conhecimento Científico Prejudicado pelas Paixões: Do Afastamento Radical à Necessidade de Análise do Funcionamento das Paixões

> Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas a absoluta tautologia. A razão toda pura daqueles que se desembaraçaram por completo da faculdade de 'representar um objeto mesmo sem a sua presença', vai convergir com a pura inconsciência, com a debilidade mental – no sentido

> literal do termo – pois, medido pelo exagero ideal realista do dado livre de toda categoria, qualquer conhecimento é falso.
>
> *Theodor Adorno*

A busca pelo saber exato não reconhece a paixão como elemento partícipe desse processo, ou seja, a paixão é incompatível com o conhecimento. As paixões ou são afastadas por atrapalharem o progresso da ciência ou são investigadas para que não venham intervir no conhecer. O *Novum organon*, de Bacon, inclui as paixões entre os obstáculos do saber. Para esse autor, "o entendimento humano não é uma luz seca, mas recebe uma infusão da vontade e dos afetos" (Rouanet, 1985, p. 20-21), por isso, a necessidade de se ter cuidado com as astúcias da paixão e das emoções que sabotam a objetividade do conhecimento. "O entendimento é como um espelho falso, que recebe irregularmente os raios luminosos, distorcendo e infeccionando a natureza das coisas". No entanto, "essa distorção é retificável. Ela não resulta de limitações inerentes à natureza humana, e sim dos ídolos"[2] (Rouanet, 1985, p. 40) que podem ser abnegados com consciência e coragem. Esses ídolos surgem da tendência que o indivíduo tem de perceber e pensar o que gostaria que fosse verdade, fazem parte da vulnerabilidade da razão humana.

Bacon capturou bem a ciência que vem depois dele anunciando um entendimento que vence a superstição imperando sobre a natureza desencantada. "Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 29). O objetivo de dissipar os mitos e substituir a imaginação pela razão é acompanhada pela aversão à dúvida e vontade de dominação.

2 Os *ídolos da tribo* levam a mente a atribuir mais ordem e regularidade ao universo do que realmente existe. Os *ídolos da caverna* levam a se privilegiar determinados temas. Os *ídolos do foro*, provocados pela linguagem, levam o espírito humano a concluir da existência da palavra à existência da coisa nomeada por essa palavra. Os *ídolos do teatro* levam a tratar os sistemas filosóficos consagrados, mas que não têm mais substância, como peças teatrais representadas no palco das ideias, passando a crença injustificada em sua veracidade pela autoridade de que estão revestidas.

> O saber que é poder não conhecer nenhuma barreira, nem na escravidão da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho dos outros, o capital. [...] O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 20).

Segundo Horkheimer e Adorno (1973), ao realizar a crítica às falsas ideias, aos ídolos difundidos pela mentalidade eclesiástica, Bacon tenta realizar a emancipação da razão, porém, seu próprio pensamento se caracteriza como um tipo de ídolo de que o espírito deveria se libertar. Isso acontece porque a paixão que provoca o engano é analisada como se fosse resultado de uma cegueira humana advinda do caráter constitutivo dos seres humanos ou do seu agrupamento em sociedade, não levando em conta as condições que fazem com que o ser humano seja o que é. Ao se omitir as condições concretas, renunciar ao sentido, substituir o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade, justifica-se o ofuscamento como lei natural e o domínio sobre quem sofre continuamente com base em tais leis.

Embora o enfoque das paixões como interferência não desapareça, começa a surgir o interesse pela investigação do papel das paixões no processo do conhecimento. Descartes critica o empirismo baconiano afirmando que o conhecimento sobre a mente é mais seguro do que o que se sabe sobre o mundo exterior. Para Descartes (1979), a natureza, assim como o relógio, invenção da época, apresenta mecanismo autônomo com uma regularidade que pode ser quantificada e ordenada. O mundo possui três naturezas separadas: Deus, infinito no tempo e no espaço; extensão (corpo), finito no tempo e no espaço; e pensamento (alma) parte imaterial, livre e independente do corpo. Deus é o fundamento das ideias verídicas da alma, porém não pode impedir o exercício e

a capacidade de duvidar do pensamento que é uma substância livre e independente. O corpo é responsável pelo calor e por todos os movimentos, na medida em que não dependem do pensamento. O dualismo entre corpo e alma impede a ação direta da alma sobre as paixões. "Como Locke, Descartes não destaca a influência direta das paixões sobre a razão, mas sobre a vontade" (Rouanet, 1985, p. 24).

Na tentativa de romper a dualidade existente no que até então vigorava sobre as paixões, Descartes (1979) afirma que o organismo humano é todo interligado e que as paixões, dentre outros mecanismos, realizam a comunicação entre alma e corpo. As relações entre as duas dimensões são realizadas na glândula pineal, parte localizada no interior do cérebro. O encontro se concretiza quando a vontade, pertencente à alma, combate os automatismos que são gerados ao corpo por objetos externos e estes automatismos são conscientes na alma. A vontade pode combater uma paixão excitando outras paixões contrárias a partir da representação de coisas, da consideração das razões e dos exemplos associados a outras paixões que deseja realizar. A vontade também pode estimular a glândula pineal fazendo com que os *espíritos animais* se movam em direção aos poros do cérebro (imaginação) ou para diversas partes do corpo (andar) instigando o confronto.

A ação direta da vontade sobre as paixões só não é efetiva quando os órgãos dos sentidos, ao serem excitados por objetos, enviam *espíritos animais* até o cérebro, que se encaminham para alguns músculos sem a ajuda da alma, causando movimentos reflexos, um circuito que vai do movimento sensorial para a ação automática, que age segundo mecanismos fisiológicos (Rouanet, 1985). Nesse caso, mesmo que *espíritos animais* afluam na glândula pineal, a quantidade de espíritos ou a sua distribuição para determinados órgãos não permite que a vontade combata os automatismos ou canalize os espíritos animais para outra direção, mostrando que a corrida dos *espíritos* do cérebro para os músculos é influenciada pela ação dos objetos e pela diversidade e agitação dos espíritos.

Como o movimento de alteração ou estancamento das paixões não é realizado rapidamente, pois as paixões não são apenas causadas,

mas mantidas e fortalecidas por algum movimento particular dos espíritos, enquanto não cessar a emoção produzida no coração e, por conseguinte, em outras partes do corpo, o máximo que a vontade pode fazer é não consentir em seus efeitos, ou seja, reter os gestos de que a paixão dispõe.

As paixões, como têm sua fonte em objetos externos, estão em interação com o corpo e na medida em que são conscientes "pertencem à alma" (Descartes, 1979). São emoções causadas, mantidas e fortalecidas por movimentos de espíritos"[3] (Descartes, 1979, p. 227). A sensação dessas expressões na consciência é denominada de *consciência sensível*, *consciência externa* ou *sensibilidade*. A paixão é natural no ser humano, como é natural o corpo que se encontra unido à alma. Desfazer das paixões é ilusório, o importante é conhecê-las pois "são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mal uso ou os seus excessos" (Descartes, 1979, p. 293). A forma para conhecer as paixões é examinar a diferença que há entre alma e corpo: "a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós" (Descartes, 1979, p. 217). É necessário conhecer os efeitos fisiológicos e psicológicos que determinados objetos produzem, analisar a ordem das paixões iniciando dos elementos mais simples para deles deduzir os mais complexos.

De acordo com Sawaia (2003), Descartes, na tentativa de resolver o problema histórico de duas realidades heterogêneas, institui a glândula pineal que transforma o movimento do corpo em paixões da alma. Todavia, os nexos entre as funções psicológicas e entre essas e a sociedade são os que vão dar o caráter das emoções, o que justifica a dor ter individualidade, apesar de suas causas serem sociais e da radicalidade biológica.

Esse pensador dispõe seis paixões primitivas, sem explicação do critério usado: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Descartes (1979) prefere o amor e a alegria à tristeza e ao ódio: "mesmo uma falsa

3 Os espíritos animais são como corpos muito pequenos, como chama viva e pura que se move rapidamente através dos nervos, que são como fios ou pequenos tubos.

alegria vale mais que uma tristeza cuja causa é verdadeira" (p. 268). Dessas emoções, surgem outras mais particulares.

O critério de predileção para certas emoções leva em conta os efeitos ligados à psicofisiologia, as paixões em si mesmo, e não ao Bem absoluto, por isso não existe preocupação com a moral. Nesse sentido: "o ego é indulgente às emoções agradáveis e benéficas, mas é severo em relação a qualquer coisa que conduza à tristeza" (Horkheimer, 2002, p. 111).

Para Rouanet (1985), o critério da vontade de fazer o melhor não basta para a chegar à verdade, pois é necessária a análise refletida da razão que envolve o sujeito e a sociedade que perpassa o que é o bem e o que é o mal para que a alma possa realizar o livre arbítrio.

Descartes (1979) ressalta a importância da cautela sobre a providência divina por ela ser impossível de se questionar. O acontecimento vindo da divindade é considerado imutável para que o desejo não se ocupe dele, no entanto para ele, "não devemos deixar de considerar as razões que levam mais ou menos a esperá-la, a fim de que essas razões sirvam para regular nossas ações" (Descartes, 1979, p. 270). A afirmação da fatalidade, segundo o autor, não pode excluir os juízos prováveis nem conduzir à indiferença ou ao fatalismo, pois

> se tivéssemos de tratar de algo em um lugar onde pudéssemos ir por dois caminhos diversos, um dos quais costuma ser muito mais seguro do que o outro, embora talvez o decreto da providência seja tal que, se formos pelo caminho considerado mais seguro seremos certamente roubados, e que, ao contrário, poderemos passar pelo outro sem qualquer perigo, não devemos por isso ser indiferentes à escolha de um ou de outro, nem repousarmos sobre a fatalidade imutável desse decreto; mas a razão quer que escolhamos o caminho que costuma ser o mais seguro; e nosso desejo deve ser realizado nesse particular quando nós o seguimos, qualquer que seja o mal que daí nos sobrevenha, porque, sendo este mal em relação a nós inevitável, não temos nenhum motivo de aspirar a sermos

> isentos, mas somente executar da melhor forma o que nosso entendimento pode conhecer (Descartes, 1979, p. 270-271).

Nesse contexto, a reflexão, a capacidade de duvidar, mas saber, de pensar que se pensa são consideradas uma verdade do pensamento que todos têm: "se duvido, penso necessariamente e, desse modo, afirmo a minha consciência como reflexibilidade, mas também como necessidade, a necessidade do saber, do saber que sabe" (Mayer, 1994, p. 160). Deus presenteou o ser humano com a capacidade de duvidar.

> Pensarei que o céu, o ar, [...] e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, [...], de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo (Descartes, 1979, p. 88-89).

No exercício da razão, todos resíduos naturais devem ser eliminados, ou seja, os impulsos naturais humanos devem ser negados a fim de controlar as forças naturais externas:

> Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo do meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei a tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo (Descartes, 1979, p. 99).

Se, pela própria natureza, o pensamento é consciência, é reflexão, ele é inato, imutável e existe em todos, difere de Locke que estabelece algumas restrições da existência da razão em crianças e nos idiotas. Essa ideia acaba sendo ideológica, pois não é possível existir uma

consciência que seja sempre reflexiva nem atestar que a base do conhecimento é inata.

Segundo Matos (1998), essa epistemologia atribui ao próprio eu o ponto fixo e seguro almejado por Arquimedes: "O ponto arquimediano só se consegue na solidão da subjetividade abstrata, controladora e autoconservadora. Seu resultado não é o triunfo sobre a natureza exterior e interior, mas o vazio" (Matos, 1998, p. 41). Considera-se o sujeito um ente lógico que tem o puro conhecimento e a exterioridade é ilusão e erro, por isso deve-se ter cuidado com o sujeito empírico. A racionalidade do sujeito garante a do objeto, uma vez que este se converte em objeto interno do pensamento. Na tentativa de afastar o erro, a angústia da experiência na qual o sujeito se encontra, o pensamento cartesiano substitui a "desordem do mundo" pela "ordem firme do pensamento".

Esse pensamento mata o objeto e o reduz à identidade do sujeito, que decompõe e ordena o pensamento como única forma competente de pensar. A razão é concebida como algo abrangente, que no concreto não é exercida, já que uma vez definido o caminho tem-se que seguir uma linha reta:

> Os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando ora por um lado, ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado sua escolha: pois, por este meio, se não vão exatamente aonde desejam, pelo menos chegarão no fim a alguma parte, onde verossimilmente estarão melhor que no meio de uma floresta (Descartes, 1979, p. 42).

A intenção desse pensamento é fazer com que os indivíduos se libertem de qualquer afecção de arrependimento ou de remorso que agita as consciências dos espíritos fracos: "sua preocupação é resguardar as emoções dos juízos oblíquos" (Horkheimer, 2002, p. 111). Mesmo reprimindo a experiência individual, essa esquizofrenia da alma moderna "não ultrapassa a angústia originária do conhecimento, pois o medo do erro encontra seu correlato subjetivo no medo da perda da

identidade" (Matos, 1998, p. 40). Além do mais, o discernimento de algo é visto a partir da organização do importante e do que é secundário, reduzindo a práxis, o que a experiência com a realidade tem a dizer. "Nas origens da filosofia progressista, em Bacon e Descartes, o culto do importante já está presente. Esse culto, porém, acaba por revelar algo de não-livre, regressivo" (Adorno, 1993, p. 109).

Locke também afirma que o conhecimento se constitui pelas ideias, no entanto, ele não parte da concepção cartesiana de ideia "inata da alma". Ao questionar sobre a origem das ideias afirma que, ao nascer, o ser humano tem a alma como uma "tabula rasa", isto é, ele não sabe nada e sua alma está vazia. Todas as ideias derivam ou da experiência externa ou da reflexão pela qual a consciência observa suas próprias operações (Barreto, 2003).

Locke reitera que a razão é toldada pelos apetites e pelas paixões, reafirmando a tese clássica da *pertubati animi*. Para ele, o desejo é parte integrante do conhecimento e exerce ação direta sobre a vontade, que não é determinada pela ideia racional do Bem, como nos tomistas, mas pela inquietação, uma sensação de desconforto provocada pela presença da dor ou pela ausência de prazer, que se confunde com o desejo. Embora a razão não determine a vontade, ela pode avaliar se os fins que são impulsionados pela inquietação são válidos ou não. Mas se a inquietação for impetuosa, ela pode influenciar a vontade e se estender à razão impedindo-a de formular juízos adequados, por isso ele ressalta a importância da moderação das paixões como meta para que o entendimento se conserve livre para julgar (Rouanet, 1985).

Leibniz retoma o conceito lockeano de inquietação e define as paixões como uma tendência que vem da opinião ou do sentimento forte e duradouro que se dirige a um objeto e que é acompanhada de prazer e desprazer (Rouanet, 1985). A paixão representa a imperfeição da alma, pois mesmo sendo mônada[4] superior não pode ser como Deus, fato que

4 As mônadas constituem substâncias simples, finitas, espalhadas pela natureza, sem partes, sem janelas, onde os acidentes não podem entrar ou sair, sem influência de uma sobre a outra, e que, junto com outras substâncias, representam as coisas do universo, pois toda natureza é cheia de vida (Barreto, 2003).

a impede de viver no reino da graça. A paixão aplicada ao conhecimento é a chamada de *apetição*, que permite perceber a passagem de uma percepção à outra e transformar as percepções insensíveis, as percepções inconscientes em percepções conscientes (Mayer, 1994). O apetite, entretanto, não chega a alcançar a percepção integral, mas apropria-se de algo dessa percepção e chega a novas percepções.

Em todos esses pensadores, é possível encontrar uma hierarquia nos processos psíquicos, sendo as paixões estudadas em sua dimensão interna, sem o exame dos fatores externos que as ocasionam.

Conhecer as Paixões: da Manipulação aos Acordos Sociais

> [...] esse tipo de caráter manipulador – o que talvez seja equivocado embora útil a compreensão – eu o denominaria de o tipo da consciência coisificada. No começo as pessoas desse tipo se tornam por assim dizer iguais a coisas.
>
> *Theodor Adorno*

Assim como as condições objetivas se alteram, os significados das paixões também se modificam: "a paixão pelo dinheiro e a procura das honrarias vão inserir-se nas novas formas que a sociedade ocidental adquire e vão, por sua vez, moldá-la" (Mayer, 1994, p. 154). Isto não impede que a vaidade, a cobiça, a luxúria sejam mais enaltecidas e estudadas do que condenadas socialmente, que o orgulho seja mais ligado aos homens que buscam o poder (Maquiavel e Hobbes) e a luxúria torne-se desregramento em Sade.

Com a proposta de não negligenciar as verdadeiras paixões, Maquiavel propõe desmascarar as aparências, a virtude e os bons sentimentos proclamados pelo cristianismo com o intuito de abordar a realidade dos indivíduos. Para esse autor, é necessário falar das paixões para não ficar cego, pois é a negação de sua existência que engana. Falar da paixão não mudaria o destino das pessoas, mas ajudaria a avaliar as consequências de determinadas ações para que elas fossem mais

prudentes: "cada um é dono não de seu destino, da necessidade, mas sim das suas próprias aptidões (*virtú*) e forças para jogar com ele [o destino]" (Mayer, 1994, p. 110), sendo a paixão "o máximo de liberdade que o destino permite". Perante as consequências, que nem sempre se domina, Maquiavel indica a prudência na política, que deve jogar com a necessidade para acompanhar os movimentos ou atenuar a violência.

Inaugurando o pensamento político moderno, Maquiavel, em *O Príncipe*, nega as origens divina, racional ou natural do *imperium*, afirmando que o poder nasce da divisão social instaurada pela oposição entre o desejo dos grandes de oprimir e o desejo do povo de não ser oprimido, por isso que o Príncipe é importante: "Sem o Príncipe, a plebe ficaria entregue à voracidade opressora dos grandes ou entregue a si mesma, apavorada" (Chauí, 1997, p. 42).

Maquiavel levanta a tese de que o ódio e o desprezo levaram os imperadores à ruína, daí a sua preocupação em desenvolver um conjunto de conselhos para orientar a ação prudente a partir da avaliação de situações particulares (Mayer, 1994). Ele não desenvolve uma ciência dos princípios que conduzem a lógica das paixões, mas uma "retórica das paixões", uma teoria das consequências que examina os efeitos para se chegar a premissas e a conclusões. Nesse caso, para a elaboração de um princípio racional, é necessária a consideração das consequências do pensar e do agir humano pela avaliação das suas derivações. A reprovação e o elogio são considerados ferramentas importantes para "enganar os outros, dar-lhes a volta, dar-lhes boa imagem" (Mayer, 1994, p. 110) e para a concretização da honra e da riqueza, considerados fins naturais.

Para Maquiavel, "o homem joga com as suas paixões e com as dos outros para alcançar os seus objetivos, tal como um jogador de xadrez" (Mayer, 1994, p. 154). Nesse jogo em que as paixões se confrontam e se contrabalançam, não se chega ao excesso. Por essa racionalidade, quando se tem consciência das paixões, é possível mascarar melhor a realidade e jogar com dissimulação e vencer o que tem mais agilidade e astúcia. Nesse sentido, há a necessidade de se fazer uso da aparência na política, pois a maioria vê o que parece ser (Bodei, 1995).

Maquiavel acredita ser natural os indivíduos estabelecerem fins pessoais e é daí que surge a máxima de que "o fim justifica os meios" e o termo "maquiavélico" para alguém dissimulador e oportunista. Nesse sentido, prega o uso utilitário das paixões, desvela as artimanhas do político e o empobrecimento da política. Esse caminho descuida da experiência, pois pressupõe que o exercício mental sobre os efeitos da paixão chega a consequências certas, sem deixar espaço para a realidade enquanto processo. Conhecer as paixões, os mecanismos de persuasão, não envolve superar a manipulação, mas o contrário, saber usar melhor esse recurso.

Essa funcionalidade de vencer com as paixões e as emoções e a não análise desses fins nem dos meios tornam as emoções instrumentos do sistema capitalista, dando base para a obnubilação do poder e a aceitação de algumas paixões, o que termina por estimular a continuidade da dominação, que havia sido questionada por Maquiavel quando criticou a moral e a religião.

Em Hobbes, os indivíduos não se juntam por uma revelação divina, mas por meio de uma deliberação racional (Horkheimer; Adorno, 1973, p. 30). O ser humano é pulsional, tem apetites naturais, e é orientado pelo desejo que se identifica com o amor ou pela aversão, que se identifica com o ódio (Rouanet, 1985, p. 21). Ao se deparar com o medo do outro e possível morte, os indivíduos limitam seus apetites, se deixando ser regulados pelo Estado, havendo a vitória da Razão, do contrato. O que pacifica a paixão é *Leviatã*, uma Razão exterior, o Estado, que se impõe à paixão insolúvel, impedindo a luta de todos contra todos (Mayer, 1994).

Nesse contexto, é importante ter os meios adequados para controlar as paixões, tornando-as uma questão de intimidade e privacidade (Bodei, 1995).

O pensamento desse autor tenta

> superar ficticiamente a separação do sujeito e do objeto, concebendo o homem e a natureza como adaptáveis um ao outro, a fim de justificar qualquer

> tipo de manipulação que o sujeito entendesse efetivar sobre o próprio mundo. O resultado é que o homem e a natureza foram reduzidos a simples objetos e igualados a máquina (Matos, 1998, p. 51).

A natureza é vista como algo que se repete, caracterizada pelo "apetite ilimitado do indivíduo isolado – solidão anterior ao advento do estado civil – mas também pelo medo diante de qualquer coisa diferente de si" (Matos, 1998, p. 51).

O produto das paixões primordiais do medo e da esperança, da agressividade ilimitada e do medo de morrer é o contrato social, é a sociedade. Vive-se a temer a morte até haver Estado que favorece a esperança: "se os súditos se engajam na obediência, o soberano se encarrega de protegê-los" (Matos, 1998, p. l31). O papel do soberano não é o de promover a realização do melhor, mas de evitar o pior. No entanto, "se o indivíduo decide obedecer ao soberano em troca de proteção, pode se subtrair a ele quando se vir exposto à morte" (Matos, 1998, p. 133), entregando-lhe a vida plena.

Segundo Mayer (1994), "o paradoxo desse autor se apresenta quando a paixão é colocada como algo natural superada pela natureza humana que é vista como rompendo com a ordem natural, de onde surgiu e se separou" (Mayer, 1994, p. 142). É como se existisse uma razão natural dentro da própria paixão e ela se expressasse tanto quando alguém se compara com outro e se vê superior como na possibilidade de cada um se conservar. Assim, ela surge dentro de algo que, na sua própria natureza, não permite ser pensada.

De acordo com Horkheimer e Adorno (1985), os escritores dos primórdios da burguesia, Maquiavel e Hobbes, são os porta-vozes do egoísmo do eu, antes mesmo que ele fosse reconhecido na sociedade capitalista. Em Hobbes não se encontra a

> dissimulação da verdade, que produziria a ilusão de satisfazer os desejos com máscaras, que os desviariam de sua própria infelicidade. Ao contrário: ao colocar no centro da política o medo à morte violenta, a angústia da instabilidade da existência, ele tematiza a ferida –

> para que a potência de agir do corpo se converta em esperança e vida (Matos, 1998, p. 134).

O projeto político reconhece o medo e recusa a virilidade, condição necessária para a esperança e felicidade.

A passionalidade em Rousseau reduz o ser humano a um "animal selvagem, embora bom, ao mesmo tempo que o diferencia, uma vez que é um homem" (Mayer, 1994, p. 137). O ser humano é visto em continuidade com a natureza, com as paixões que são naturais. A fonte das paixões é o amor de si, uma paixão inata, que origina outras paixões. As modificações têm causas exteriores e na grande maioria são prejudiciais: "da positividade do estado de natureza vai surgir a negatividade do social" (Mayer, 1994, p. 138), por isso é necessário negociar por meio de um contrato justo.

Segundo Mayer (1994), tanto Hobbes quanto Rousseau retiram da paixão, mesmo que *a posteriori*, uma reação a si própria que a desvia e transcende esse estado da natureza.

> Quer o existente seja contestado por estimular as paixões contrárias ao saber, quer seja contestado por estimular as paixões que corrompem o homem natural, levando-o a desejar e a conhecer além dos níveis compatíveis com a vida virtuosa, as paixões, em qualquer caso, interagem com o processo do conhecimento, essa interação é concebida politicamente. Em todos os grandes pensadores setecentistas, a tendência é a mesma: através da categoria do *besoin*, [necessidade], a mediação entre o interior e o exterior, entre o desejo e o objeto do desejo, entre a paixão de conhecer e a coisa conhecida, passa, invariavelmente, pela ordem social (Rouanet, 1985, p. 34).

Hume avalia o quanto certas paixões podem ser prejudiciais à ordem. Ele faz diferenciação entre as paixões calmas (sentimentos morais), que denomina de frias por serem permeadas de racionalidade e compatíveis com a estrutura da ordem, e as agitadas ou quentes que são as rebeldes à razão e à vontade (raiva, ódio e amor). Os sentimentos morais são responsáveis pelos julgamentos acerca do que se aprova

ou discorda, ou seja, as ideias, as crenças e os hábitos possuem uma intencionalidade geradora de emoções (Barreto, 2003). Ele também categoriza as paixões segundo a causa direta (prazer, dor e esperança) ou indireta (amor, ódio e orgulho), levando em conta os espaços (privado, público), os tipos de atividades, o gênero (masculino e feminino) e a forma de organização das pessoas (multidão).

Servidão e Liberdade na Constituição do Ser pelas Afecções

> Ponderei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem tais como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica.
>
> *Baruch de Espinosa*

Para Espinosa (1994, p. 31) quer "sábio ou insensato o homem é sempre parte da natureza"[5] e as paixões também, por isso elas são regidas por leis. Tentando se distanciar das abordagens que ridicularizam as paixões, que as tratam como vício, esse filósofo as estuda por meio de um raciocínio rigoroso, à maneira dos geômetras. As

> afecções de ódio, de cólera, de inveja etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer (Espinosa, 1979, p. 177).

5 O homem nada faz que não seja conforme a leis e às regras da natureza, isto é, em virtude do direito natural de se autoconservar. As afecções são coisas naturais, que se seguem a leis comuns da Natureza. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício (Espinosa, 1979, p. 177).

No entanto, para Vigotski (1999), o estabelecimento de princípios últimos na análise das paixões, o uso da analogia geométrica que possui abstração perfeita, leva a uma certa perda da vinculação com o real: "a tentativa de Espinosa de estudar as paixões humanas como linhas, superfícies e corpos só serve à psicologia descritiva" (Vigotski, 1999, p. 359-360), pois

> em geometria a indução não cabe; o que se demonstrou para um triângulo foi demonstrado para todos. Nela não estudamos triângulos reais, mas abstrações ideais – suas propriedades isoladas das coisas, levadas ao limite e tomadas em forma completamente ideal (Vigotski, 1999, p. 366).

Horkheimer e Adorno (1985) também alertam para o cuidado que se deve tomar quando se limita a paixão a uma questão de linhas, planos e volumes, pois a ordem totalitária levou isso a sério, estimulando o respeito e o amor ao fascismo quando instaura um pensamento calculador e funcional. Neste caso, as paixões podem ter afinidade com a opressão como com a vida, e na atualidade, essa dimensão se vincula aos dominantes.

O pensamento espinosano polemizou as seguintes questões: a ideia de um Deus transcendente, causa primeira, exterior à natureza, considerada criatura: a "normatividade repressiva da moral, fundada na heteronomia do agente submisso a fins e valores externos não definidos por ele" (Chauí, 1995, p. 53) e o princípio da negatividade relacionada à paixão que a toma responsável pelo pecado original.

Para Espinosa (1979), a crença em duas substâncias, uma que é Deus sinônimo de perfeição, e outra que é humana, sinônimo de imperfeição, favorece a ideia de um Deus ausente das decisões e das consequências dos atos humanos. Mesmo que o livre arbítrio seja atribuído ao ser humano, este já vem carregado de culpa e de punição pelo pecado original de Adão, já imprimindo o medo de futuras decisões humanas. Além disso, a existência de uma substância superior e transcendente favorece a ideia imaginativa da necessidade de um intermediário (Deus, Monarca ou Estado), para estabelecer a comunicação entre as duas substâncias. Isso tudo leva o ser humano a não ser autônomo.

Nesse contexto de submissão, a liberdade é ilusoriamente identificada como a "escolha" dos valores impostos como regras e o bom e o mau são considerados a partir de modelos externos da conduta virtuosa ou viciosa. Segundo Chauí (1995), acreditar nessa liberdade é acreditar no livre arbítrio que é sinal da ignorância das causas necessárias que determinam ações, ideias e desejos: "o homem é livre não porque seria dotado de livre-arbítrio para escolher entre alternativas igualmente possíveis, mas por ser uma parte da Natureza divina, dotada de força interna para pensar e agir por si mesmo" (Chauí, 1995, p. 10).

Espinosa (1979) adota o monismo[6] em que Deus ou a Natureza é imanente a todos os modos de existência e não se separa dos efeitos após produzidos. Essa natureza produz os modos onde o ser humano está situado, que existem no tempo e no espaço, ou seja, são finitos. Diferentemente de Descartes que coloca o ser humano como criação divina específica, autor destinado a reger o conjunto do universo ilimitado e perpetuamente ativo, o ser humano, para Espinosa, é produto minúsculo e acidental do universo.

Todos os seres humanos possuem em essência o *conatus*, que realiza o movimento em busca de conservar a vida, podendo, inclusive, fazer guerra para se preservar. O estado da natureza a quem o *conatus* está ligado pode ser aumentada (potência de ação) ou diminuída (potência de padecimento) a partir da afecção[7] de outros corpos, ou seja,

6 Doutrina filosófica segundo a qual o conjunto das coisas pode ser reduzido à unidade, quer do ponto de vista da sua substância, quer do ponto de vista das leis pelas quais o universo se ordena (Aurélio Eletrônico, 1996).

7 Espinosa divide afecção de afeto. Afecção é instantânea, é o efeito imediato de uma imagem ou coisa na pessoa (Sawaia, 1997). As afecções podem ser percebidas de diversas formas a partir de signos compartilhados socialmente e da experiência particular: "homens diferentes podem ser diversamente afetados por um só e mesmo objeto; e um só e mesmo homem pode, em tempos diferentes, ser afetado diversamente por um só e mesmo objeto" (Ética III, prop. LI). Cada um julga, segundo a sua afecção, o que é bom, o que é mau, o que é melhor e o que é pior, daí se segue que os homens podem diferir tanto pelo juízo como pelas afecções. O afeto é produto da afecção, é a transição vivida do estado precedente ao atual e do qual ao seguinte. O afeto é produto da afecção, é a transição vivida do estado precedente ao atual ao seguinte. O afeto é algo que aumenta ou diminui a capacidade do corpo para ação e interfere e faz com que o pensamento se mova numa direção determinada.

por causas externas. Daí a afirmação que a existência só se realiza na afecção, em ato.

Como a força individual é bem menor do que a de vários outros e a morte é externa, cada um é ameaça de morte para os demais e, nesse caso, o estado de natureza antes de ser a condição em que tudo se pode, mostra-se como condição na qual nada se pode (Chauí, 1995). O ser humano, por ser frágil, precisa do outro para conseguir uma perfeição maior, sendo a solidão desfavorável. Nesse caso, a finalidade da vida social não é o bem comum que imprime o sacrifício do eu, e sim a garantia da liberdade de cada um, o estabelecimento da paz e da segurança de todos.

Se, em Hobbes, o Estado nasce de um contrato social que aliena o direito natural, em Espinosa, ele nasce para realizá-lo. No primeiro, não há contrato político, pois não há contratantes livres e iguais, não há igualdade entre cidadãos e soberano, mas há contrato social, um pacto pelo qual os seres humanos concordam em alienar seu direito natural, transferindo-o para o soberano. No segundo, o direito civil e o Estado civil não são estabelecidos contra o direito natural e o estado da Natureza, mas para realizá-los concretamente. Assim, o que o direito natural e o estado de Natureza não conseguiram, o direito civil e o Estado civil devem garantir (Chauí, 1995).

Se, em Maquiavel, o povo precisa de um príncipe que realize o desejo popular de não ser oprimido, em Espinosa, a política conserva o direito de cada um de governar e não ser governado. Para Espinosa, o regime adequado para o exercício da liberdade é a democracia. Esta só se realiza se todos forem iguais e livres: "A liberdade é força para coexistirmos com os demais seres humanos e com a natureza, sem sermos por eles subjugados e sem precisarmos subjugá-los para viver" (Chauí, 1997, p. 55-56). Desse modo,

> assim como a liberdade individual exprime a força do corpo e da alma enquanto causas adequadas de suas afecções, afetos e ideias, assim também a liberdade política só se realiza quando o direito civil (as leis) e o Estado (as instituições de governo) fortalecem

> o *conatus* coletivo, em lugar de enfraquecê-lo e subjugá-lo no medo, na ilusão supersticiosa e nas promessas de recompensas numa vida celeste futura para os ofendidos e humilhados nesta vida (Chauí, 1995, p. 78-79).

Como o ser se constitui nas afecções, o tirano não surge sozinho. Só existe tirano porque existem relações que propiciam a tirania, por isso não adianta matar o tirano, pois vão surgir outros. Isso significa que nenhum corpo carrega em si mesmo o bem ou o mal,[8] ou seja, são os encontros que vão compor ou decompor cada corpo: "A tirania é o enfraquecimento do *conatus* coletivo ou do direito-poder do sujeito político que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa deixa o tomar o poder e governar" (Chauí, 1995, p. 77). Assim, as causas da monarquia, da aristocracia e da tirania não são atribuídas a alguma maldade ou perversidade do rei, do aristocrata ou do tirano, mas do próprio povo. É esse que se deixa dominar.

> Maquiavel demonstrou de que meios um Príncipe onipotente, possuído pelo desejo de domínio, deve usar para estabelecer e manter o seu poder [...]. Parece demonstrar de que imprudência as massas dão provas quando suprimem um tirano, quando não podem suprimir as causas que fazem com que um Príncipe se torne um tirano, mas, pelo contrário, quanto mais motivos houver para temer um Príncipe, tanto mais causas há para fazer dele tirano, tal como acontece quando a multidão faz do Príncipe um exemplo e glorifica um atentado contra o soberano [...]. Talvez Maquiavel tenha querido, também mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo

8 Por bem Espinosa (1979, p. 200) entende todo o gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, tudo que é útil à conservação do ser ou que favorece a potência de agir. Por mal, entende o gênero de tristeza, e principalmente o que frustra o desejo.

> próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar (Espinosa, 1994, p. 60).

Espinosa (1994) traz o princípio ético[9] para as relações, já que é aí que o ser humano se constitui para ação ou para reação. O outro é bom se aumenta a potência ou leva a compreensão e mau se diminui a potência, provoca a morte ou impede a compreensão. Uma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e ainda indiferente (Espinosa, 1994) e isso só será investigado na gênese das afecções e dos afetos. Essa vertente abre espaço para análise do contexto, da história onde as afecções estão ocorrendo, já que o ser humano não é um simples acidente, já definido por Deus, mas um ser determinado pelos encontros.

O ser humano se manifesta através de dois atributos que são simultâneos e sem hierarquia: pensamento (alma) e extensão (corpo). Nem o corpo determina a alma a pensar, nem a alma determina o corpo ao movimento ou ao repouso (Espinosa, 1994). Não há corpo mecanicamente determinado nem alma livre, o que se passa em um deles se exprime no outro. Desde o surgimento do cristianismo, é a primeira vez que "uma filosofia capta corpo e alma com iguais fraquezas e iguais forças, não cabendo ao corpo a tarefa sombria de destruição do espírito, nem a este o trabalho de reprimir e dominar o corpo" (Chauí, 1997, p. 52).

As afecções do corpo, assim como as ideias dessa afecção, podem aumentar ou diminuir a potência de agir. Quando as afecções têm uma causa adequada, ou seja, quando há um efeito que pode ser claro e distintamente compreendido e a potência do corpo é aumentada, tem-se uma ação. No entanto, quando as afecções do corpo têm causa inadequada, cujo efeito não pode ser conhecido ou é apenas causa parcial, tem-se a paixão. A alma é ativa quando tem ideias adequadas e passiva quando tem ideias mutiladas e confusas.

9 Para Espinosa a Ética, modos de existência imanentes, base para o conhecimento, deve substituir a moral, que relaciona a existência a valores transcendentais, a leis institucionais, ao julgamento de Deus e a algo a obedecer e não a compreender (Deleuze, 2002, p. 30). Como afirma Sawaia (2003a, p. 59), a partir de Espinosa, "ética é a capacidade do corpo e do pensamento em selecionar, nos encontros, o que permite ultrapassar as condições de existência na direção à liberdade e felicidade, como um aprendizado contínuo".

Para Espinosa, "a paixão da alma é uma ideia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra" (Espinosa, 1994, p. 184). Geradas pelo falso saber, pelas ideias inadequadas, as paixões desviam a razão do conhecimento, impedem o acesso à verdade, deixando a alma entregue aos afetos passivos. Porém, "uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma ideia clara e distinta" (Espinosa, 1979, p. 282). A razão pode conhecer as causas das paixões e nesse conhecimento libertar-se delas, ascendendo à liberdade possível, que inclui a compreensão da necessidade e da natureza do ser humano enquanto ser pulsional.

Os três afetos originários são o desejo, a alegria e a tristeza. "O desejo é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo por uma afecção nela existente" (Chauí, 1997, p. 54). Quando a causa é imaginária, depositada no desejado, o desejo é paixão. Quando a causa é própria do desejante, o desejo é ação. Dele nascem emulação, gratidão, inveja, vingança, crueldade, temor, audácia, pusilanimidade, consternação, modéstia, ambição, lubricidade, avareza, benevolência, generosidade e orgulho.

O desejo quando realizado produz alegria, quando não, produz tristeza. Como o desejo, a alegria pode ser paixão ou ação. A alegria é a passagem de uma perfeição[10] maior, sentimento de que nossa capacidade para existir aumenta em decorrência de uma causa externa, na paixão, e de uma causa interna, na ação. Dela nascem amor, amizade, contentamento, glória, esperança, irrisão, segurança, estima e misericórdia. A tristeza só pode ter causas exteriores, por isso é sempre paixão constituída por ideias inadequadas que levam ao sofrer, a perfeição menor. A paixão triste gera padecimento, que é a incapacidade de se conceber a si próprio sem os outros, por isso ela reduz ou entrava a

10 Perfeição e imperfeição são modos de pensar, isto é, noções que se tem o hábito de forjar, em virtude da comparação de indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Perfeição é a realidade, a essência de uma coisa qualquer, enquanto ela existe e age de uma determinada maneira (Espinosa, 1979).

capacidade de pensar da alma. Ela acontece quando algo se produz na pessoa sem ela ser pelo menos causa parcial. Dela nascem ódio, medo, desespero, humildade, remorso, inveja, abjeção, despeito, comiseração, vergonha e arrependimento.

Quando há experimentação de afecção de tristeza e ao mesmo tempo de alegria, ou seja, quando tem afecções contrárias, o ser humano é arrastado em sentidos contrários, acontecendo a flutuação da alma. Se o corpo for afetado, uma vez, por dois corpos simultaneamente, sempre que a alma imaginar um deles, recordará também do outro (Espinosa, 1994). Ao mesmo tempo que quando a alma for afetada por duas afecções, uma pode terminar assumindo, por proximidade ou por ter algo de semelhante mesmo não sendo sua causa eficiente, o teor da outra.

Ao relacionar as paixões com a servidão, Espinosa (1979) alerta para os perigos que carregam as paixões do medo e da esperança, que por tentarem distanciar os perigos do presente e a incerteza do futuro, deixam as pessoas sensíveis às ameaças e às promessas, tomando-as vulneráveis. O medo é uma tristeza incerta que surge de uma coisa futura ou passada, de que se duvida (Espinosa, 1994). O medo não nasce da ignorância, mas da própria condição finita do ser humano e não será suprimido pelo verdadeiro saber. O primeiro medo é o da morte que é resultado da ação de outros modos sobre nós, porém, a política, a religião e as relações tirânicas perpetuaram o medo imprimindo ameaças. O medo pode ser minorado por afetos contrários e mais fortes ou aumentados por paixões tristes.

> O sistema do medo origina-se tanto nas conexões necessárias entre certas paixões quanto nas imagens corporais que, envolvendo as ideias imaginativas na mente, urdem um tecido de relações e causalidades abstratas que pretendem oferecer-se como explicação dos acontecimentos, como interpretação dos afetos e como conhecimento do real. Embora a gênese das imagens esteja nas afecções corpóreas (ou maneira pela qual o corpo se percebe e percebe os demais corpos quando afetado por eles ou quando os afeta), na mente as ideias imaginativas, envolvidas pelas imagens

> corporais, desconhecem essa gênese e fabricam uma outra, como se as ideias imaginativas houvessem nascido sem relação com as imagens corporais (Chauí, 1997, p. 57).

Tanto os aristocratas como os burgueses sentem que o medo do plebeu é perigoso. Medrosa e covarde, a plebe é inconstante, pode mudar de lealdade, servindo novos senhores que sejam mais capazes de protegê-la (Chauí, 1997). A imaginação confunde, por isso amplia o medo. Para oferecer consolo ao sentimento da fragilidade, a imaginação usa uma explicação engendrada em deuses e demônios que é tão precária que acaba ampliando o medo e o desamparo.

A esperança é uma alegria inconstante, ligada à imagem de uma coisa futura ou passada que hesitamos. Não há esperança sem medo nem o contrário, pois quando se espera algo, se tem medo de que alguma coisa atrapalhe ou exclua a coisa futura ou se tem medo de que a coisa não aconteça (se entristece) e, quando se tem medo, se tem esperança de algo que exclua a existência do que se tem medo e se tem esperança de que a coisa não acontecerá (se alegra). Sendo assim, o medo é uma tristeza e a esperança não existe sem o medo.

Como as ideias da alma são as afecções do corpo, o encadeamento das coisas é a mesma: "cada um passará de um pensamento a outro, conforme, no corpo de cada um, o hábito tiver ordenado as imagens das coisas" (Espinosa, 1979, p. 153). O erro é a ignorância das causas adequadas e a liberdade é agir como causa da cadeia de determinação, é a passagem das paixões tristes às alegres e das paixões de alegria às ações suscitadas pelo desejo e pela alegria. Para captar a potência tanto do corpo como do espírito, para além das condições dadas, é necessário conhecer a potencialidade do corpo, a história que o corpo retém, a gênese dos afetos. Nesse contexto, o que é resultado do contato abstrato ou da opinião não se conhece pela causa.

Para Espinosa (1979, p. 210), a "natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto". Quando se conhece a causa dos afetos, quando se vai à causa do efeito, a ideia é adequada.

> A ideia é um ato de nosso intelecto que apreende a natureza íntima ou essência de um ser porque conhece sua causa e os nexos que ligam necessariamente a outras ideias (Chauí, 1995, p. 38).

Pensar é saber como foi produzida a cadeia imaginativa, é conhecer a cadeia causal produzida por algo externo.

Assim, o indivíduo deve tentar buscar conhecer as afecções para sair do estado de servidão. Desvincular razão e afecção só leva os indivíduos à alienação. O conhecimento deve ir às causas dos afetos e não tentar transpô-lo ou combatê-lo: "a afecção, enquanto se refere à alma, não pode ser refreada nem suprimida, senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária e mais forte que a afecção que nós experimentamos" (Espinosa, 1979, p. 233).

A afecção é mais forte do que outra quando aumenta a capacidade de existir do corpo e da alma. Essa força não se confunde com estados de agitação corporal ou psíquica ou com violência das emoções. As paixões mais fortes virão da alegria. Só opondo um afeto ativo a um passivo se adquire algum controle sobre a vida pulsional. O próprio Espinosa (1994, p. 26) já mostrou o quanto a persuasão ou a ideia de que "cada um deve amar o próximo como a si mesmo, isto é, defender como sendo seu o direito de outrem" é fraca diante das emoções. Mesmo uma ideia verdadeira ou a razão jamais vencem uma paixão.

Espinosa ajuda-nos tanto a pensar a importância de se resgatar experiências plenas de sentido, no qual o indivíduo se sinta afetado, quanto a procurar ir à gênese dessas afecções. Quanto mais o ser humano é afetado maior é a capacidade de pensar. Para isso, a razão não deve imperar como soberana do saber, pois é o conhecimento do objeto que nos afeta e o desvendamento da cadeia causal que nos leva a sentir afetos, e não apenas a projeção do que se imagina que o objeto seja ou apenas a percepção dos efeitos do objeto em nós que nos fazem entender os fenômenos.

Segundo Mayer (1994), Espinosa apresenta similaridade com Descartes quando se refere à questão da possibilidade de libertar o ser hu-

mano das dúvidas (crenças vindas da paixão), sem resolver por quais caminhos se pode duvidar das evidências sensíveis.

Horkheimer e Adorno (1985) criticam a visão do primado da autoconservação como algo que faz parte da essência humana. Para eles, a afirmação de que o esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude passa a ideia de que viver a qualquer preço não é algo da cultura, "quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história. O instinto enquanto tal seria tão mítico quanto à superstição" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 41).

A Reconciliação das Paixões por Procedimentos Irracionais: Entre o Subjetivismo Sentimental e a Libertinagem

> É preciso que o governo regule ele próprio a população, que ele tenha em suas mãos todos os meios de extingui-la, se ele a teme; de aumentá-la, se ele o crê necessário; e que ele não tenha jamais outra balança para a sua justiça senão a de seus interesses ou de suas paixões, unicamente combinados com as paixões e os interesses daqueles que, como acabamos de dizer, receberam dele toda a porção de autoridade necessária para centuplicar a sua própria.
>
> *Marquês de Sade*

No nascedouro da burguesia, a paixão também é considerada uma dimensão relacionada a individualidade, e em sua radicalidade representa o individualismo (Meyer, 1994). Na modernidade, há os que defendem a "positividade" da paixão e das emoções por ela estabelecer elos nas relações humanas. Nessa época de surgimento do indivíduo e do romantismo, há uma valorização para o que o indivíduo sente, para as oscilações sentimentais. "Os reacionários românticos nada mais fizeram do que exprimir a experiência dos próprios burgueses, a saber, que em seu mundo a liberdade tendia à anarquia organizada"

(Horkheimer; Adorno, 1985, p. 88), localizada na subjetividade, sendo subsumido o caráter social na sua constituição.

Para a sociedade da época, "chorar em público valorizava o sujeito". A máxima era "não ter vergonha de parecer sensível. O homem moral pressupõe que aquilo que está essencialmente em seu coração deve ser também a essência e o coração das coisas" (Nietzsche, 2004, p. 18), por isso a afirmativa de que a essência estava no coração. Esse raciocínio ganha força e se expressa posteriormente na afirmativa cotidiana: "siga o que o coração mandar". A paixão e as emoções eram enaltecidas a ponto de se afirmar que, sem elas, não existia algo enaltecedor, nem os costumes nem a produção humana. Nesse contexto, para Diderot, era importante que a pintura abordasse a dor de forma bela para auxiliar a reflexão sobre o sentimento e, ao mesmo tempo, moralizar, educar para a virtude (Sade, 2003).

Sade (2003) crítica esse modelo quando discute os costumes de culturas de épocas diferentes, e considera que as paixões não são somente ligadas ao bem, à bondade, mas também ao mal. Por isso, o ser humano está fadado a experimentar as duas condições naturais. É nesse bojo que ele critica o moralismo e a concepção que elege o bem como único caminho.

> Se a natureza nos dita igualmente vícios e virtudes devido à nossa organização, ou mais filosoficamente ainda, devido à necessidade que ela tem de ambos, o que ela nos inspira tonar-se uma medida muito incerta para regrar com precisão o que é o bem e o que é o mal (Sade, 2003, p. 137).

Em Sade, a natureza conduz a vida humana. No entanto, apenas os indivíduos da classe elevada, os privilegiados, que conseguem ouvir a natureza, os que "são capazes de produzir materialmente, no ambiente humano, as condições naturais de supremacia do forte sobre o fraco" (Borges, 2003, p. 222). Os ricos e/ou poderosos são denominados libertinos, são os filósofos intérpretes da natureza que escutam a si próprios. No libertino, a razão e a natureza andam juntas, diferente dos virtuosos-vítimas, que estão conectados com a religião, a sensibilidade e a imersão em ilusões e preconceitos ligados à moral.

Os virtuosos são orientados pelo coração e não praticam a libertinagem porque a relação com o outro é mediada por sentimentos de piedade e amor ao próximo e valores como benevolência, caridade e solidariedade. Nessa racionalidade, o coração é visto como algo que engana, que é traiçoeiro porque é a "expressão dos falsos cálculos do espírito" (Borges, 2003, p. 224). O coração nessa perspectiva não leva ao entendimento e atrapalha o indivíduo de "ouvir a natureza que fala diretamente ao seu instinto, a verdade natural do homem" (Borges, 2003, p. 224). Diferente do coração, que perpassa sentimentos, a paixão é essencialmente da natureza, por isso sem significação social.

Para Sade (2003), a natureza física deve moldar a natureza moral, ou seja, ao invés do libertino ter sensibilidade, que é regida pelo espírito que ativa a moral, o coração age em apenas uma direção, levando a um prazer indireto que tem como causa a felicidade do outro. O libertino é insensível e desenvolve ações que têm como base a finalidade da natureza, a disposição para o mal. A insensibilidade atua diretamente sobre o prazer e leva à multiplicidade de gozos que vai até onde a imaginação permitir, pois a massa dos nervos é vibrada por meios ativos e violentos a partir da dor do outro. Como o indivíduo afasta os sentidos, as paixões renascem mais fortes pelo viés da crueldade exercida sobre o outro.

Sade (2003) afirma que a moral não leva ao prazer e à felicidade, pois sua base é falsa. Deus não existe e a virtude é uma ilusão. Por isso que é necessário o pensamento racional substituir o agente, Deus, pela natureza, que indicará a libertação do corpo. Assim, as paixões ligadas a procedimentos moralistas não devem ser seguidas, mas somente as paixões gostosas que proclamam a liberdade.

O ato de gozar é uma paixão que subordina todas as outras e que reúne todas ao mesmo tempo: "que se ouça então o borbulhar do sangue, que se atenda aos apelos dos *espíritos animais*, estes agentes fisiológicos da luxúria em sua irrefreável operação de gozo" (Borges, 2003, p. 222). Quem deseja tem sempre razão, são agentes da luxúria, "do lado dos devassos, o gozo coroa as realizações do vício, do lado das vítimas, é a lágrima que celebra o ponto culminante da virtude entre as sensíveis" (Borges, 2003, p. 229). Nessa passagem, Sade critica os

que defendem a tradição sentimental e a virtude moralista e enaltece o gozo, não como signo revelador de felicidade, mas como dor, sofrimento e dominação do outro. O sofrimento das vítimas faz o prazer dos libertinos. Nesse contexto, o amor é considerado um sentimento egoísta por só satisfazer a dois indivíduos e não ampliar a felicidade para todos, o prazer físico de muitos.

Na obra *A filosofia na alcova*, destinada à educação da jovem Eugéni e aos princípios da República sob o império das paixões, Sade (2003) subordina o discurso moral, político e estético à linguagem sexual que é tratada como revolucionária para combater a sensibilidade, o amor e a religião com o objetivo de promover a libertação do indivíduo e a transformação da sociedade. Os valores difundidos pelo idealismo sentimental e pelos ideais burgueses, como virtude, sensibilidade, moralidade, amor ao próximo, solidariedade, piedade e remorso, são satirizados.

Para Sade (2003), a Revolução Francesa atacou a tirania e desenvolveu a ignorância, a superstição e o preconceito, substituindo a graça pela justiça e o direito divino pela liberdade conduzida pela razão. Entretanto, para o autor, era preciso fazer mais, por isso ele bradava em seu panfleto político: "Franceses, mais esforço...". O Estado revolucionário tinha que propiciar na prática as mais variadas formas de prazer e de crueldade.

Para isso, era importante enfrentar a religião que atribuía à orgia libertina, o inferno, e difundia a destruição da família, dos laços morais e a união indiscriminada dos corpos. Para esse autor, é conflitante a concepção de liberdade republicana, pois ela caminha com o cristianismo que defende uma "moral de escravos", que tem a piedade e o ressentimento como seus principais valores: "a ignorância e o medo [...] são as duas bases de todas as religiões". Assim, "nem a esperança frívola de um mundo melhor nem o medo de males maiores do que aqueles que a natureza nos envia devem conduzir um republicano" (Sade, 2003, p. 136).

Segundo Borges (2003), Sade defende as paixões e as ações dos heróis, assim como fez Nietzsche, posteriormente, quando defendeu uma moral permeada pela coragem, pela força e pela agressividade contra a

passividade, a infelicidade e o ser humano pobre, fraco e misericordioso da tradição judaico-cristã. "Os libertinos parecem conhecer muito bem o que Nietzsche fala [...]: para arrancar da consciência a dor [...], é necessária uma paixão das mais selvagens" (Borges, 2003, p. 237).

Para Horkheimer e Adorno (1985), ao revelar o poder das paixões sobre o espírito, Sade diminui o pensamento em um órgão que executa o que a natureza direciona, sendo uma razão funcional e instrumental baseada no cálculo. Onde

> quer que a natureza seja exaltada como princípio supremo e se tome a arma do pensamento contra a inteligência racional, o pensamento manifesta uma espécie de hipocrisia, e desenvolve uma má consciência. Pois aceita em grande parte o próprio princípio que combate ostensivamente (Horkheimer, 2002, p. 125).

Essas racionalidades que elevam a natureza (o primitivo) e subjugam o espírito (a razão) não "favorecem a conciliação com a natureza", mas, sim, "enfatizam a frieza e a cegueira em relação à natureza. Sempre que o homem faz deliberadamente da natureza o seu princípio, ele regride aos impulsos primitivos" (Horkheimer, 2002, p. 129). Nesse caso, o pensamento sobre as paixões é usado para justificar o gozo e a crueldade.

Na organização da orgia, "nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa" (Horkheimer, 2002, p. 87). Essa perspectiva instrumentaliza o corpo e realiza uma razão que se exerce como meio para a dominação do corpo. Nesse processo, não se estimula a problematização sobre a finalidade, se deixa acoplar a qualquer fim heterônomo.

No libertino, são valorizadas a razão calculista, que expressa a indiferença com o outro, a ausência de remorsos sobre o sofrimento do outro para se ter prazer, sobre a dominação de si e do outro. Para Horkheimer (2002), Sade atribui outro sentido e fim às paixões e concebe o pecado original como primeira virtude. Ele retoma a calma e a determinação, bases da força dos heróis, e as vincula à indiferença do libertino, e valoriza a apatia, já enfatizada pelos estoicos, e que pos-

teriormente auxilia na frieza burguesa. “A apatia surge nos momentos decisivos da história burguesa, e mesmo da antiguidade, quando os poucos bem-aventurados, em face da força superior da tendência histórica, se dão conta da própria impotência” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 94).

Sade e Nietzsche compreendiam que a piedade era suspeita, simplista e insuficiente, uma fraqueza originada do temor e do infortúnio.

> As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres. [Dessa forma] a compaixão por todos os malformados e fracos que o cristianismo apregoou longe de ser virtude se torna um vício, pois nos leva a interferir com uma desigualdade prescrita como natural, com uma mediação naturalizada (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 98).

Embora essa racionalidade parta do pressuposto de eliminar as ideologias tendo como emblema Juliette, em *A filosofia na alcova* que, de forma fria e proposital, escolhe uma moral que a religiosidade considerava abjeta, mesmo que nem sempre na prática, o que termina acontecendo é a repetição de uma ideologia que tem como base a negação de todos os acordos sociais e o consentimento de todos os desregramentos e excessos. Nesse contexto, Sade condena a dominação da moral tradicional, mas privilegia a dominação, que sobrevive como fim em si mesmo. Quem tem o poder econômico são os libertinos, que também exercem o gozo, e imprimem o sofrimento ao outro, submisso, pois o prazer de um só se realiza no sofrimento e subjugação do outro (Horkheimer; Adorno, 1985).

Embora Sade execre a divinização dada à pessoa que propiciava o gozo no amor, Juliette também carrega a idolatria ao proibido, ao pecado, conservando a superstição: “sua libertinagem está sob a ascendência do catolicismo, assim como o êxtase da freira sob o signo do paganismo” (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 101). Mesmo reconhecendo a ingenuidade do sacrifício, ela tira prazer dele e todo gozo deixa trans-

parecer uma adoração, sendo o abandono de si mesmo a outra coisa. Além do mais, a hierarquia no sexo, estabelecida com base no juízo de valor que descreve inclinações diferenciadas, atribui à mulher o mesmo papel subserviente do casamento no cristianismo.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985, p. 85), "o entendimento sem a direção de outrem, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela" continua conservando os comportamentos proto-históricos que a civilização declarara tabu e que acabam confirmando a brutalidade em comportamentos destrutivos, de um desejo egoísta e fetichizado: Juliette exerce o desejo não como comportamento natural, isso não é possível já que é atravessado por processos de socialização, uma vez humanizado como falar de natureza natural, desligada da natureza humana? Nesse caso, o desejo proibido por um tabu é exercido de forma irracional. Ela tenta compensar a proibição contrária. Mas não é possível razão reflexiva baseada na negação e confirmação simplesmente do sem contrário, baseado em fazer o oposto do que disseram que era proibido. Assim, quando se afirma que as reações liberadas são as primitivas, o que se exerce são as bestiais. Ela

> não encarna, em termos psicológicos, nem a libido não sublimada nem a libido regredida, mas o gosto intelectual pela regressão, [...] o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 92-93).

Uma das críticas realizadas ao pensamento de Sade é que ele se refere à paixão como algo puramente da natureza, quando preceitua racionalmente a entrega total às paixões. Nesse sentido, ele ignora que a beleza de um corpo que excita as afecções, que mexe com a sexualidade, são históricos, se inscreve na experiência social. Se é totalmente da natureza, a paixão só necessita a satisfação. No entanto, Sade prescreve, racionalmente, o prolongamento do gozo usando o pensamento para justificar essa ampliação, pois

> todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo

> quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retomar à natureza, da qual aquela o protege (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 100).

Os dominadores apresentam o gozo como tributo à natureza não inteiramente domada. Ao mesmo tempo em que tornam o gozo natureza, elevam-no a cultura e a exercício de uma classe superior, que pode exercer, sendo embasado em uma racionalidade administrada pelos libertinos, nos virtuosos e submissos. O gozo é um objeto manejado e exercido até a euforia e sofrimento dos subordinados (Horkheimer; Adorno, 1985).

A crueldade sadiana é uma resposta à crítica das repressões e ao ideal de felicidade normatizados pela sociedade vigente. No entanto, mesmo que exista uma coerência nessa crítica, a resolução indicada para a defesa da liberdade é atrelada à violência e à dominação, terminando por afirmar o que critica. Nesse sentido,

> a reabilitação das paixões, do direito de exprimi-las consiste no não limite, na não lei para exprimi-las, se revelando como exercício totalitário do poder. A paixão, longe de libertar, é uma vitória sobre o outro, revelando uma relação de força em que o outro é torturado por ter perdido (Horkheimer, 2002, p. 128).

Outra corrente que tenta restabelecer a paixão à vida humana é o surrealismo, que critica a civilização burguesa que prima pela racionalidade vinculada à lógica capitalista e pelo realismo que reforça a aparência e oculta as contradições, que dificultam a reflexão, o encanto, a magia, o sonho e a utopia. Essa racionalidade prega a revolta do espírito, dos abismos dos desejos, do princípio do prazer. O surrealismo prega a experiência da deriva, o distanciamento da razão instrumental e funcional, uma experiência de se jogar no incerto, desconhecido, sem planejar antes.

A Natureza Orgânica das Paixões e suas Controvérsias

> Acredito que a emoção fique, por assim dizer, codificada na imagem. Curiosamente às vezes, a emoção pode se separar da imagem. As pessoas que têm esse problema, denominado Síndrome de Capgras podem deixar de reconhecer o marido, a esposa, os filhos e passam a acreditar que estão sendo enganados. Elas dizem: você não é meu marido, você se parece com ele, mas é uma imitação. Você não é o verdadeiro. Você tomou o lugar dele. Aparentemente, o que acontece neste caso é que o sentimento de ternura e a familiaridade desaparecem. O reconhecimento visual existe, mas não o emocional. E nesse caso, a pessoa mergulha em plena contradição e é forçada a concluir que está sendo enganada, que estão lhe pregando uma peça. Isso reforça a ideia de que o reconhecimento, a memória visual e toda a forma de percepção devem estar inseparavelmente ligadas a emoção. Quando a memória visual é desconectada da emoção que lhe corresponde, uma grave crise nervosa pode ocorrer.
>
> *Oliver Sacks*

Segundo Lane e Camargo (1995), Vigotski discute os limites da tendência biológica nos estudos sobre as emoções ocorridos no século XIX. Esses estudos evolucionistas situam as emoções no biológico, levando em conta o movimento no corpo, nos estados corpóreos e no cérebro. Darwin, na teoria da evolução das espécies e posterior seleção natural, considera as emoções humanas como restos rudimentares de movimentos de ataque dos animais, reações instintivas, como uma *tribo agonizante*, que diminui e tende a desaparecer na espécie humana. Afirmar que somente os mais aptos, por seleção natural, vão sobreviver, significa que se há desenvolvimento da humanidade, as emoções retrocedem.

Mesmo dando uma explicação apenas biológica, não ligada à sociedade da obstacularização da sensibilidade, Darwin intuiu aonde poderia chegar o indivíduo com relação à dominação da natureza quan-

do busca a adaptação e o conformismo da sociedade capitalista. Para Horkheimer (2002), a teoria darwinista rebaixa as emoções, por isso ela, e não o romantismo com seu constrangimento sentimental que termina valorizando os estágios primitivos da natureza humana, é uma filosofia que reflete a revolta da natureza contra a razão. Darwin revela uma dialética entre a dominação do ser humano sobre a natureza e a sua submissão à mesma, que

> concebeu a evolução como uma sequência cega de acontecimentos, na qual a sobrevivência dependia da adaptação às condições de vida, mais do que como o desenvolvimento de entidades orgânicas (Horkheimer, 2002, p. 127).

A seleção natural molda o irracional pela dominação das emoções, terminando também por reduzir a razão à dominação. Nesse processo, a razão que realiza esse processo de controle das emoções só sobrevive porque é funcional para a ordem social. Como parte da natureza, a razão se coloca ao mesmo tempo contra a natureza:

> Embora a razão empírica, na aparência, pareça mais humilde em relação à natureza do que a razão da tradição metafisica, na verdade, trata-se da mente prática arrogante, que despreza o espírito inútil negando-se a considerar qualquer visão da natureza em que esta seja vista mais do que como um estímulo da atividade humana (Horkheimer, 2002, p. 129).

Pode-se afirmar que na atualidade a civilização substituiu a seleção natural pela ação racional instrumental, funcional, lógica formal e não reflexiva. A sobrevivência e o sucesso dependem da capacidade de se adaptar e confirmar a sociedade existente para não ser excluído (Horkheimer, 2002).

A vida é conduzida pelo planejamento, incluindo dos impulsos mais ocultos, pois a autopreservação pressupõe o ajustamento às exigências de manutenção do *modus operandi*. É como se a doutrina da sobrevivência do mais apto, do que tem sucesso, fosse uma teoria da evolução orgânica, sem a pretensão de se respaldar por imperativos éticos.

> Se antigamente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo individuo presumivelmente autônomo; [...] Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita a elevação da realidade ao *status* de ideal. Portanto, o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. O triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador (Horkheimer, 2002, p. 101).

Investigando também as reações somáticas das emoções, William James e George Lange, embora trabalhando separadamente, chegaram às mesmas conclusões quanto à fonte das reações emocionais. Essa teoria que ficou conhecida como a de "James-Lange" afirma que a emoção acontece a partir da consciência ou do sentimento das mudanças viscerais. A emoção é a percepção dos transtornos fisiológicos involuntários e instintivos que ocorrem quando se dá conta de acontecimentos: vejo um urso, corro e, portanto, tenho medo. Assim, é necessário inicialmente haver a reação fisiológica (Barreto, 2003).

Esse enfoque se espelha na teoria de Descartes no momento que considera que as paixões, sendo agitação ou excitação da alma, são causadas, mantidas e desenvolvidas pelos movimentos dos "espíritos animais". Nesse caso, um estado emocional não pode ser induzido por outro sem a mediação corpórea. A retirada da percepção dos sintomas fisiológicos inviabiliza a existência das emoções, ou seja, as emoções, que não apresentam claramente traços corpóreos, não são analisadas pelo pensamento.

Com a preocupação de demonstrar que as emoções não desaparecem, James-Lange dividem as emoções herdadas como inferiores (dependentes dos órgãos vegetativos) e as sutis, superiores (dependentes do pensamento), levando a crer que as emoções primitivas (medo, raiva) são mais reais do que as emoções complexas (desrespeito, melancolia) e que as emoções infantis ou se perdem ou são preservadas em seu estado original e controladas pela alma (Valsiner; Vander Veer, 1996).

De acordo com Lane e Camargo (1995), Cannon, fisiologista americano, reafirma a teoria de James-Lange quando defende que as reações emocionais são variadas. No entanto, ele defende com experimentos que mesmo retirando as reações fisiológicas do organismo, o estado emocional persiste e vice-versa, deslocando a compreensão das teorias das emoções da reação fisiológica das vísceras para o tálamo e o hipotálamo. Nesse sentido, a sede das emoções está no cérebro, o que torna desnecessário o cérebro ler as reações orgânicas.

Segundo esse fisiologista, expressões iguais podem ser originadas por emoções diferentes: "as tentativas de criar a emoção (modificações orgânicas através de experimentos com injeções) levaram apenas ao resultado que surgia um estado que lembrava as emoções", contudo, "a emoção verdadeira e própria em sentido psicológico faltava" (Lane; Camargo, 1995, p. 120). Por esse raciocínio, a dinâmica da emoção envolve uma complexidade maior que não dá para ser reduzida simplesmente e imediatamente em emoção inferior e superior (Lane; Camargo, 1995).

Segundo Vigotski (1998, 1996), a categorização neurobiológica dos elementos que participam de uma manifestação emotiva não pode ser universalizada, pois à medida que se generalizam e se organizam em sistemas mais complexos e diferenciados, as reações elementares resultam em diferentes tipos de emoção. Portanto, é inviável querer atribuir a cada emoção um traço particular ou uma descrição específica, como fizeram James-Lange, pois tanto a mesma emoção pode apresentar manifestações opostas (raiva com palidez ou rubor) como características comuns podem estar em emoções diferentes (batida acelerada do coração no medo, na raiva ou na alegria), ou seja, traduzir as emoções em conceitos universais, abstratos e com base na fisiologia, nas expressões observáveis não revela a complexidade das emoções no ser humano. Nesse sentido,

> é impossível dividir o enorme campo das emoções em duas partes, uma das quais é receptiva a hipófise periférica e outra não. Não existem sentimentos que, por causa de um privilégio de nascimento, pertencem à classe superior, e ao mesmo tempo outros que, por

> sua própria natureza, podem ser considerados entre a classe inferior. A única diferença é uma diferença em riqueza e complexidade, e todas as nossas emoções são capazes de ascender todos os passos de nossa evolução sentimental (Vigotski *apud* Valsiner; Vander Veer, 1996, p. 385).

Quando as emoções se complexificam não excluem os elementos iniciais. O que acontece é a interiorização do social, das experiências que transformam e dão sentido às manifestações emocionais. Então, se estabelece uma relação entre os processos psíquicos com a inserção do ser humano na cultura. A constituição das emoções é mediada por condições objetivas e, por isso, para as emoções serem compreendidas, é necessário levar em conta o contexto da dinâmica da vida humana.

O ser humano não é só natureza, ele é natureza humana e essa se constitui pela mediação social[11] (Vigotski, 1998, 1999, 2001c). As emoções acontecem no sujeito e possuem um caráter social, pois as mudanças dos nexos entre os processos psíquicos têm origem no social.

O desenvolvimento histórico dos afetos consiste principalmente na alteração das conexões iniciais sendo produzidas novas conexões entre os processos psíquicos. Os nexos não são só bioquímicos, eles são mediados por formas simbólicas e de sentidos que se constituem em e com a sociedade. A natureza é incorporada de significados e sentidos[12] que constituem o desenvolvimento orgânico e neurológico. Isso quer dizer que as sinapses cerebrais são mediadas por significados (Sawaia, 2000a).

Segundo Vigotski (1999, 2001c), os significados produzidos socialmente têm um caráter concreto que mobiliza as relações. A representa-

11 A mediação não deve ser pensada como terceiro elemento, mas como constitutivo, como passagem que contém todos os elementos. A ideia de mediação explica que a passagem da totalidade está nas partes e que as partes estão na totalidade.

12 O significado diz respeito a como uma determinada sociedade concebe determinado objeto. Sentido é obtido a partir da experiência de cada um no mundo social. Se, no entanto, a experiência do indivíduo for mutilada ou dificultada pela massificação e padronização da vida, o sentido pode ser uma mera reprodução do significado, o que torna cada vez mais difícil a individuação humana.

ção mental constituída historicamente nas relações objetivas faz com que as emoções sejam provocadas pela imaginação, pelo pensamento ou por uma situação vivida. Ao se reproduzir o fato, mesmo distante da situação similar, a evocação trará junto toda a subjetividade que a emoção uma vez constituiu (Camargo, 1997). Buscar a gênese é buscar os sentidos históricos que estão na base afetiva-volitiva.

Nesse pensamento, como tanto a razão como a emoção estabelecem elos que foram constituídos historicamente e socialmente, é perigoso submeter de imediato a separação de ambos sem analisar os fatores que influenciam essa separação, pois isso naturaliza o fenômeno. Da mesma forma que a emoção pode impedir a razão e se constituir em obstáculo para movimentos eficazes, a razão também pode entravar o desenvolvimento das emoções. O teor desagregador dos processos psíquicos apresenta uma característica cristalizada quando alguma dimensão psíquica se coloca a serviço da outra, negando suas inter--relações. A emoção ou o pensamento se tornam negativos quando os nexos entre eles são rompidos, bloqueados e ocultados, o que possibilita que uma das dimensões se exerça de forma dicotomizada, uma parte que se reifica e que perde a totalidade (Vigotski, 1998). É alienação quando não se incorpora o vivido ao presente e quando se separa dimensões que são inter-relacionadas no sujeito.

Nem a emoção nem as outras dimensões do psiquismo apresentam em si uma qualidade intrínseca, uma natureza de ser positiva ou negativa. A razão sem emoção torna-se escrava de sua própria formalidade, do vazio da abstração. Não obstante, a paixão sozinha, sem intelecto, também torna a pessoa escrava: “Por si só, nem o mais sincero sentimento é capaz de criar arte” (Vigotski, 1999, p. 314). Se o indivíduo evoca apatia, impotência, atividade, irritabilidade, alegria, medo ou pânico é porque essas manifestações dizem algo da relação com o real, com o social que é importante ser investigado. É um mecanismo que diz da apreensão de si e do real. Nesse sentido, os processos psíquicos são integrados (Chaves, 2000).

As Paixões e as Emoções na Constituição Histórica do Ser Humano:

Uma Análise Crítica

> [É] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados, pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência de seu objeto, pela natureza *humanizada*.
>
> *Karl Marx*

Em Marx (2004), a natureza não é separada do ser humano nem é compreendida como uma essência já definida que se desenvolve na ordem, em um determinado tempo e que condiciona todos os indivíduos da mesma maneira que os outros seres vivos. Nesse sentido, não há passionalidade, positividade, negatividade já definidas a princípio. Ao refletir sobre como a natureza se transforma em natureza humana, esse autor nos mostra como a natureza determina a atividade transformadora, a matéria transformada e os meios dessa transformação e nos auxilia a entender a relação indivíduo-sociedade, consequentemente, a compreender a constituição das paixões, dos sentidos humanos e das emoções como dimensões da natureza histórica humana.

Marx (2004) retoma o conceito de sensibilidade ligado à contemplação em Feuerbach e o amplia quando dialoga com Hegel na discussão

sobre o ser humano objetivo como resultado do trabalho, demarcando a importância de se pensar a práxis. O ser humano é imediatamente um ser natural ativo, um ser atuante e, por isso, está munido de forças naturais e vitais que existem como disposições e capacidades que se realizam em objetos externos, que são produção do trabalho humano. O ser humano "enquanto ser corpóreo, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele" (Marx, 2004, p. 127), por isso, o seu estado da natureza também é ser afetado. E é o social que oferece objetos que constituem e possibilitam a existência do ser humano.

A sensibilidade humana é a "afetabilidade" e, como ser sensível, o sujeito é passivo e receptivo, ele tem sentidos que são afetados por objetos que lhes são postos e opostos, um mundo objetivo e subjetivo dado com o qual tem que se relacionar. A afirmação e comprovação do ser humano se faz na apropriação de uma exterioridade que está colocada diante dele e em um transferir-se para a exterioridade (Marcuse, 1981). Ao colocar as forças em movimento a fim de apropriar-se da matéria natural, o ser humano transforma a natureza, atuando, como natureza, em produtos que satisfaçam as necessidades (do estômago ou da fantasia) da vida (Marx, 2004).

O homem "não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo, por isso ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber" (Marx, 2004, p. 128). Os objetos são indispensáveis à atuação das forças essenciais, já que eles não são primeiramente da contemplação ou apenas relacionados a carências[13] físicas, mas das necessidades. Contra o idealismo, Marx afirma que da mesma forma que as carências e

13 Segundo Raniere (2004, p. 17), Marx faz distinção entre carência, "cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar), o que vincula a uma falta, assim como também a um desejo, ou seja, a carência se revela como um componente que, uma vez satisfeito, pode dar, inclusive, origem à positividade de novas carências, mais sofisticadas". Por sua vez, necessidade está vinculada a uma necessidade lógica, oposta à contingência, que aparece como possibilidade efetiva de realização a partir da satisfação histórica das carências.

as "necessidades do homem, como se manifestam no trabalho alienado, não são somente econômicas, da mesma forma a penúria e as necessidades que aparecem na sensibilidade não são apenas cognitivas" (Marcuse, 1981, p. 28). Somente "através dos sentidos é que realmente um objeto é dado, e não através do pensamento para si mesmo" (Marcuse, 1981, p. 26)

É na consciência da interiorização da exterioridade que o ser humano suprime a passividade diante dos objetos e os transforma em objetos para si, e nesse processo, imprime sua experiência nos objetos com a forma do seu ser e os transforma em sua realidade, se tornando objetivo e subjetivo para si.

> Cada uma de suas relações com o mundo, ver ouvir, cheirar, degustar, senti, pensar, perceber, experimentar, querer, atuar, em uma palavra, todos os órgãos de sua individualidade [...] são, em seu relacionamento objetivo ou em seu relacionamento com o objeto, apropriação desse objeto (Marcuse, 1981, p. 40).

É reconhecendo os limites e os tornando objeto, que o sujeito pode se entender e transformar a sua natureza e a natureza que está fora de si. Ele produz e se constitui com objetos e, por sua vez, ele mesmo é objeto para um terceiro ser. Na natura humana, nem

> os objetos humanos são os objetos naturais assim como se estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está nem objetivamente nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequando (Marx, 2004, p. 128).

A objetivação do ser humano se realiza com, para e contra os outros. Nesse contexto, os seres se mostram uns aos outros e entre si. Ser é algo em que não somente eu, como também os outros e, acima de tudo o próprio objeto participa. O mundo objetivo em sua totalidade é compreendido como social, como realidade objetiva da sociedade humana, por isso já é determinado como realidade histórica. O mundo colocado

para o ser humano é a realidade de uma vida humana ocorrida que, embora já decorrida, está presente sob a forma que deu ao mundo objetivo (Marcuse, 1981).

> O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o objeto se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. [...] Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano* objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza a sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana* (Marx, 2004, p. 109).

Os órgãos imediatos, rudes, não humanos, transformam-se em órgãos sociais, na forma da sociedade, e ao mesmo tempo são uma objetivação da própria vida.

> A música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto, só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim só tem sentido para um sentido que lhe corresponda, vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social (Marx, 2004, p. 110).

A interiorização consciente da realidade humana pressupõe ter os objetos como experiência não imediata, ter objetos para a realização livre de sua essência. É nesse processo que há o reconhecimento e não a exteriorização da gênese humana. O reconhecimento de si como ser social emancipa os sentidos humanos. O ser humano está na objetividade como obra e realidade daquele que o produziu e realizou a si

mesmo. Assim, o sentimento são será algo exteriorizado e coisificado que se perde do próprio sujeito, mas uma manifestação da humanidade. Reconhecer que as relações objetivas são relações humanas, isto é, sociais, é fundamental, mas na particularidade histórica do capitalismo esse conhecimento é obstacularizado.

Tudo que é "natural tem que começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume"[14] (Marx, 2004, p. 128). Assim, a essencialidade do ser humano na natureza é histórica, ou seja, "a história é a verdadeira história natural do homem" (Marx, 2004, p. 128). Se a vida é produzida a partir da natureza não há sentindo em pensar que a história e a natureza são coisas separadas, como se "o homem não se achasse sempre em face de uma natureza que é histórica ou de uma história que é natural" (Marx; Engels, 2002, p. 44).

Diante dessa relação entre natureza e história, é possível pensar a constituição do ser humano ao longo do tempo, inclusive, estabelecer a crítica em busca da superação de como o sujeito vem se constituindo. Sobre a relação entre ser humano e natureza, Vigotski (1999) ressalta a importância de o processo do trabalho não ser único nem ter como consequência uma única forma de ser.

> A natureza dotou o homem de uma necessidade estética que possibilita que este tenha ideias, estéticas, gostos e sensações. Mas estabelecer com exatidão que gostos, ideias e sensações vão ter o homem social em questão numa determinada época histórica não é diretamente deduzível da natureza do homem. Essa resposta só nos pode ser dada por uma interpretação materialista da história (Vigotski, 1999, p. 223).

O caráter genérico do ser humano se mostra na "atividade consciente livre" (Marx, 2004, p. 84), mas se o sujeito no trabalho é efetivamente "um ser não-objetivo [ele] é [um] ser não efetivo, não sensível, apenas

14 "Movimento que contém ao mesmo tempo a unidade e a diversidade do original, contém a eliminação, a conservação e a superação" (Ranieri *apud* Marx, 2004, p. 16).

pensado, isto é, apenas imaginado, um ser de abstração" (Marx, 2004, p. 128), ele é um não ser, e o trabalho, consequentemente, uma servidão.

> A natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza efetiva do homem, por isso a natureza, assim como vem a ser por intermédio da indústria, ainda que em figura estranha, é a natureza antropológica verdadeira (Marx, 2004, p. 112).

Quando os lugares de todos os sentidos físicos e espirituais passam a ser ocupados pelo estranhamento, pelo sentido do ter, ao invés do ser, em face das forças produtivas capitalistas, por meio da transformação das condições objetivas da vida, acontece a corrosão dos sentidos. Nesse caso, o trabalho, forma específica de existência que o ser humano se deu, contradiz o desenvolvimento do ser, pois deixa de ser satisfação de uma necessidade interna para ser meio de satisfação de necessidades exteriores, mercadoria,[15] que deixa de ter o caráter concreto para assumir o caráter abstrato, se sobressaindo o valor de troca ao invés do valor de uso.

Na sociedade burguesa, a racionalidade da troca embutida no mercado carrega a ilusão de igualdade que obscurece a natureza social do trabalho. A mercadoria não mostra as objetivações humanas que a constituem nem as subjetividades que nela se encontram (Resende, 2001). Nesse sentido, a satisfação dos desejos e a liberdade são determinadas pelo valor da mercadoria que cada um traz. O resultado é que a mercadoria aparece como se tivesse vida própria, como se fosse capaz de manter relações entre si e com o próprio ser humano sem depender

15 Na mercadoria está materializado e objetivado o trabalho humano abstrato, por isso ela cristaliza o trabalho humano. Todas as mercadorias possuem valor de uso, ou seja, trabalho que dá origem à especificidade do objeto, e valor de troca, trabalho como força empregada que possibilita ao objeto ser determinado quantitativamente. Esse duplo caráter reflete a diferença entre o processo técnico-material de produção (trabalho concreto) e suas formas sociais específicas (trabalho abstrato). A apresentação de diferentes trabalhos concretos como momentos articulados do trabalho geral abstrato, e como tais, redutíveis à mesma unidade, só se faz numa sociedade na qual a organização e a coesão são obtidas pela troca dos produtos do trabalho, pelo intercâmbio de mercadorias, isto é, numa racionalidade articulada pela forma mercadoria (Resende, 2001, p. 517-518).

dele, adquirindo o caráter fetichista.[16] No fetiche, "aquilo que é objeto de mediação é tomado pela aparência de imediaticidade num movimento pelo qual o valor de uso, mera forma fenomênica imprescindível às mercadorias na sociedade capitalista, é tomado pelo valor de troca" (Resende, 2001, p. 520).

Nesse caso, o objeto do trabalho e o trabalhador não confirmam a existência livre, se transformando em coisas alheias que pertencem a alguém. "Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem que ser fruição para um outro e alegria de viver par outro" (Marx, 2004, p. 86). Se o indivíduo não se reconhece em sua manifestação e é apropriado naquilo que produz, significa que ele também não se reconhece em seus afetos, não sabe a sua gênese, se perdendo de si mesmo.

Para estudar um sentimento ou uma emoção que se aliena ao indivíduo, podemos retomar a passagem que Marx (2004) discute a exteriorização, a coisificação e a propriedade privada:

> A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto só é nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital, é por nós imediatamente possuído, consumido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado (Marx, 2004, p. 108).

Para esse autor, quando o que se manifesta, o que se exterioriza é alienado ao próprio ser humano, a produção que se exprime é propriedade privada alienada. Essa alienação[17] significa que o sujeito se

16 O fetichismo implica que a visibilidade da mercadoria seja a invisibilidade das relações sociais, ele atinge o íntimo do indivíduo, atinge a sua consciência, pois "não somente como produtor que o indivíduo se defronta com as formas fantasmagóricas da realidade, mas também como sujeito que se objetiva e não se reconhece no objeto que ganhou vida própria, como sujeito individual e coletivo que não se reconhece a si e tampouco os outros indivíduos" a ponto dele não distinguir mais entre aparência e realidade. "Tudo se constitui de uma forma tão estranha ao homem que é como se a própria realidade passasse a se representar: são as próprias mercadorias que se relacionam entre si, que dizem de si, que conversam entre si. [...] O fetiche invade todos os espaços da vida humana, tanto aqueles ligados à vida objetiva, quanto àqueles ligados à vida subjetiva" (Resende, 2001, p. 521).

17 "A alienação é desumanização, desvio, realização desvirtuada da objetivação humana que só se efetiva sob determinadas condições" (Resende, 2001, p. 516). Ela

transforma em objeto estranho para si mesmo, uma exteriorização. A *situação coisal* (bens e mercadorias) deve ser possuída, dominada e consumida. Nesse caso, a propriedade privada não dá ao indivíduo a capacidade de ser próprio de apropriar-se de si mesmo e, ao mesmo tempo, não assume a condição de representante externa do indivíduo, pois não expressa a base material que concretiza a sua exteriorização e sua objetivação do mundo. O molde dado à propriedade comporta as dimensões de posse, de domínio e de uso que devem estar presentes na figura do proprietário, por isso, não traz segurança nem gratificação.

Essa necessidade de ser proprietário, estimulada pelo capitalista, instaura uma lógica que combina não apenas a carência da experiência plena de sentido, mas também a oferta diversa de sentidos a serem consumidos. Como o capitalismo não é pautado apenas pela poupança, mas também pelo consumo, já que essa lógica paradoxal tem como princípio o aumento do capital, a necessidade de ser proprietário, ao trabalhador também é instigado por novas carências, "ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido viver para ter" (Marx, 2004, p. 142).

A riqueza das carências humanas é submetida à economia que instiga novas carências a fim de forçar o indivíduo a um novo sacrifício, uma nova sujeição e induzi-lo a novas formas de fruição. O ser humano se torna cada vez mais pobre e isso aparece com a expansão do produto: "com a massa dos objetos cresce, por isso, o império do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência recíproca fraude e de recíproca pilhagem" (Marx, 2004, p. 139). O ser humano fica submetido à diversidade de objetos que muitas vezes não consegue acessar e quando consegue é por meio de sua própria exploração. "A expansão dos produtos e das carências o torna escravo inventivo e calculista" (Marx, 2004, p. 139). Goethe, em Fausto, descreve esse comportamento quando o demônio promete

rompe definitivamente a relação do sujeito com o objeto, dando a primazia do segundo sobre o primeiro e compreende quatro aspectos: "o homem se aliena dos produtos de seu trabalho, do processo de seu trabalho, de seu próprio ser e dos outros homens convertendo o trabalho em pura exteriorização" (Resende, 2001, p. 517).

a fruição que Fausto almeja em troca da venda de sua alma: "Dileto amigo, dou-te aquilo de que precisas, mas tu conheces a *conditio sine qua non*; sabes com qual tinta tens de enganar-te ao escrever para mim; trapaceio-te na mesma medida em que proporciono uma fruição" (Goethe *apud* Marx, 2004, p. 112).

O objetivo é espreitar cada fraqueza do indivíduo, estimular apetites e exigir o adiantamento pago em dinheiro, gerando um terrível paradoxo que mostra que o "refinamento das carências e dos seus meios" está levando o indivíduo "a degradação brutal, a completa simplicidade rude e abstrata da carência que o abstrai e o exclui quando este não pode pagar" (Marx, 2004, p. 140).

Nesse processo, o abandono do indivíduo torna-se o elemento vital. "Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isso mesmo sequer num modo animal" (Marx, 2004, p. 140-141). Isso significa que o indivíduo "deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências animais desaparecem [...] o selvagem, o animal, ainda tem a carência da caça, do movimento etc., da sociabilidade" (Marx, 2004, p. 140-141).

Nesse contexto, o próprio sentimento é visto como algo desfrutável e capitalizável, se transformando em manifestação extra-humana, não livre, que deve ser mimetizada para maior adaptação. Tocqueville, estudando a cultura de massa norte-americana, demonstrou esse desfrute volúvel e essa capitalização dos afetos quando acontece a obstrução do desejo que gera a permanente insatisfação dos indivíduos, a busca desenfreada das paixões, a predisposição a relações frouxas com outros e consigo mesmo e a complacência com a infelicidade suportável ou com felicidade banal (Bodei, 1995).

Não tendo o desejo realizado em um objeto discriminado, o indivíduo não tem referência, buscando desesperadamente aquilo que não sabe o que é, isto é, consumindo desesperadamente, de forma volúvel, experiências, o que o torna menos exigente e, por isso, feliz com qualquer prazer barato. Freud (1997) expressa bem o contentamento do in-

divíduo com o prazer barato quando afirma: "a maioria dessas satisfações segue o modelo do 'prazer barato' louvado pela anedota: o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente" (Freud, 1997, p. 40).

Esse regime das paixões faz com que os indivíduos busquem acalmar-se na procura incessante e obsessiva de bens e encontrem no mercado a estimulação do imaginário e da ânsia do consumo. Calcados em necessidades indistintas, os indivíduos buscam a felicidade em qualquer ocasião ou pretexto, sem decisão ponderada. É como se o desejo gerasse um desejo de segunda ordem: o desejo de provar efetivamente vários desejos sem coerência e banais. Isso cria uma motivação narcisista que faz com que cada um seja incapaz de distinguir adequadamente entre a projeção dos próprios desejos e a realidade que o objeto apresenta.

Esse desejo aquisitivo se estende para o consumo de experiências, de relações sexuais, de felicidade, de alegria etc., levando as pessoas e os que elas produzem, seus próprios sentimentos, a serem tratados como coisas, mercadorias (Bodei, 1995). Instigando o desejo a metas facilmente alcançáveis ou projetando no infinito a espera da felicidade celeste como recompensa dos sofrimentos e das privações, essa política moderna de afetividade organiza modos aceitáveis de comportar-se. Politicamente atormentadas por paixões contrastantes, as pessoas sentem, ao mesmo tempo, a necessidade de serem guiadas e de permanecerem "livres" e não conseguem discriminar nem os outros nem a si, resultando numa renúncia do pensamento autônomo (Bodei, 1995).

> Sob o monopólio privado da cultura a tirania deixa o corpo livre e vai direto à alma. O mestre não diz mais: você pensará como eu ou morrerá. Ele diz: você é livre de não pensar como eu: sua vida, seus bens, tudo você há de conservar, mas de hoje em diante será um estrangeiro entre nós (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 125).

Vigotski (2001a) também denuncia o quanto a vida está empobrecida, quando concorda com a afirmação de Konrad Lange:

> O homem culto moderno tem uma triste semelhança com os animais domésticos; as imitações e a monotonia, em que transcorre a vida de um indivíduo por injunção da vida burguesa regulada e difundida a certas formas sociais, leva a que todas as pessoas, pobres e ricas, fortes e fracas, dotadas ou infelizes, vivam uma vida incompleta e imperfeita. Efetivamente surpreende o quanto é limitado o número de concepções, sentimentos e atos que o homem pode experimentar e realizar (Lange, 1901 *apud* Vigotski, 2001a, p. 313).

A Relação entre Emoções e Sentimentos e a Civilização Atual

> As rugas e os sulcos em nosso rosto são assinaturas das grandes paixões, os vícios e impulsos que nos chamavam – mas nós, os senhores, não estávamos em casa.
>
> *Proust*

A gênese da redução da vida plena de sentidos e da sensibilidade do indivíduo moderno é analisada por Horkheimer e Adorno (1985) ao discutirem como as marcas do sofrimento passado permanecem presentes em seus produtos e o quanto a experiência empobrecida na sociedade capitalista imprime a insensibilidade e o tratar o outro como coisa. Além do mais, o modo de produção desigual, permeado pela ameaça da autoconservação, oferece lastro para um medo constante e para comportamentos egoístas.

Para esses teóricos é necessário revelar as determinações das emoções na subjetividade do sujeito, e não positivá-las ou negativá-las por um pressuposto teórico, fisiológico ou ideia abstrata sem vinculação com a historicidade e a objetividade social. Horkheimer e Adorno (1985) revelam o emblema do primado do comportamento de controle, da administração de emoções e sentimentos e potencialização de desejos consentidos quando debatem *Odisseia*, de Homero, que consideram texto fundamental da civilização europeia por revelar o indivíduo burguês na viagem que Ulisses faz de Troia a Ítaca, um "caminho per-

corrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem se formar na consciência de si" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 56).

Ulisses é um sujeito que se constitui a partir da dominação das forças da natureza. Nesse processo, ele se perde sem questionar a racionalidade dos meios que produz para chegar a um fim que também não é refletido, e nesse processo assegura a autoconservação e a dominação em relação ao seu próprio eu, às suas emoções, aos outros e à natureza. Se no início da civilização, o ser humano deparou-se com a força da natureza externa e a resposta foi o medo, o medo, inicialmente, é relacionado a um perigo objetivo, concreto. Nessa relação, temos o medo da morte, que desde os primitivos se apresenta na luta pela sobrevivência e pela segurança. Acompanhando esse medo, também existe o medo de não pertença social.

A dominação é uma das respostas possíveis elaboradas pelo ser humano primitivo para enfrentar o medo quando ainda não se tinha defesas, conhecimentos e tecnologias para amenizar as ameaças. Mas o que percebemos é que no desenvolvimento da civilização, as ameaças que já tinham condições de serem minimizadas, e os consequentes medos também, continuam existindo e são base do modo de produção capitalista. "Nos momentos decisivos da civilização ocidental [...], o medo da natureza não compreendida e ameaçadora [...] era degradado em superstição animista e a dominação da natureza externa e interna tornava-se o fim absoluto da vida" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 43).

É importante ressaltar que para dominar a natureza, o outro, as condições externas ameaçadoras, o Eu teve que dominar a si mesmo e resistir às paixões. Um dos mecanismos dessa dominação é a astúcia, que teve sua origem no "logro empreendido nos rituais de sacrifício" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 57), onde se negociava com as divindades, o apaziguamento da fúria e do castigo em troca da não morte, da autoconservação. O mais fraco, a partir da forma da razão astuciosa, pode vencer ou se assegurar diante do mais forte. Esse procedimento de razão substitui a força física pela racionalidade autoconservado-

ra, por uma razão que se instrumentaliza em meio para sobreviver, sem analisar o quanto de vida está se perdendo nesse mecanismo e o quanto a dominação de si e dos desejos está sendo necessária para a existência.

Essa racionalidade é preexistente nos rituais primitivos de sacrifício onde os seres humanos ofereciam oferendas e a vida de alguém para abrandar a cólera ou obter tratamento menos implacável dos deuses, que eram considerados mais fortes. O presente, o pagamento, é uma compensação que anuncia o princípio da equivalência: "como o sacrifício às divindades elementares, o presente é ao mesmo tempo um seguro rudimentar contra elas" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 57).

Ulisses elabora estratagemas para conseguir, por meio dos sacrifícios às divindades, o que anseia, que estabelece relação com aquilo que coloca como sacrifício de si mesmo. "Ao calcular seu próprio sacrifício, ele efetua a negação da potência a que se destina esse sacrifício" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 58).

Horkheimer e Adorno (1985) refletem que na sociedade burguesa, baseada na mercadoria, a racionalidade da equivalência[18] se radicaliza com a realização de um cálculo entre diferentes produtos, que são baseados prioritariamente em um valor de troca e em um trabalho abstrato, que pauta todas as relações. Ao mesmo tempo ressaltam que esse procedimento racional de dominação exige uma cota de sacrifício que já poderia ter diminuído, pois já existem condições objetivas para tal.

Esse *modus operandi* torna-se predominante em todas as relações, na constituição do indivíduo e na particularidade das emoções, já que fazem parte da subjetividade. "Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então, a racionalidade desta constitui os homens: o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundá-

18 Com a meta de se libertar do medo do diferente, o indivíduo com seu pensamento instrumental e formalizador, se esforçando por superar ficticiamente a separação do sujeito e do objeto, converte a alteridade da natureza à dimensão do sujeito, concebendo a natureza e o ser humano como adaptáveis um ao outro. Nesse contexto, a natureza foi despojada dos seus aspectos heterogêneos e considerada uma coisa que continuamente se repete e por isso capaz de ser entendida por leis.

rio" (Adorno, 1995, p. 186). Nesse contexto, o Eu busca desenvolver as emoções, as características, qualidades, habilidades e competências que o mercado valoriza e fetichiza. Adorno (1993, p. 202), no *Minima moralia*, denuncia a manipulação dos afetos: "as qualidades – da autêntica amabilidade ao acesso histórico de raiva – tornam-se manipuláveis, até serem finalmente absorvidas em sua utilização adequada a situação".

Na civilização da dominação,

> o medo não foi enfrentado pelo homem como reflexo de sua impotência frente à natureza e ao desconhecido, ao contrário, no lugar do respeito à natureza como objeto diferenciado, o homem erigiu-se como herói solitário que explora a natureza. O medo não foi compreendido, mas, sim, escamoteado sob as diferentes formas de dominação (Imbrizi, 2001, p. 33).

Com o processo da desmitologização e do esclarecimento, a razão se exerce como meio de controle, fazendo com que o conhecer seja dominar. Conhecer é controlar, manusear, explorar a natureza, não tolerando a diversidade, o diferente que é visto como ameaça. Nesse caso, há uma conversão da alteridade à dimensão do sujeito, à identidade. Como "o medo e a destrutividade são recalcados e não compreendidos, eles terminam retornando e revelando o comprometimento da razão científica com a dominação política". O regresso do reprimido "é a revolta da natureza contra a razão que secretamente preserva a barbárie no interior da civilização" (Matos, 1998, p. 54). Na relação entre natureza e cultura, os indivíduos desenvolveram formas de organização que deviam propiciar a melhoria das condições de vida. No entanto, a constituição da cultura, que devia livrar o ser humano dos perigos e ser lugar de proteção, de garantia e de superação da mera sobrevivência, fracassa ao não realizar sua promessa.

Na constituição do Eu, o indivíduo teve que negar o prazer, reprimir as pulsões em função da autoconservação e sem que o adiamento trouxesse outras realizações. Nesse processo, o sacrifício reincidente revela a promessa não cumprida de satisfação e prazer. Sob uma constante ameaça e pressionados a se submeterem a renúncias sem funda-

mentos, os indivíduos realizam uma conformação, fazendo com que a sociedade se transforme em finalidade última.

Nesse processo, "instaura-se o progresso da dominação e sua irrefreável regressão" (Franciscatti, 2004, p. 110), fazendo com que o indivíduo esteja mais preocupado em dominar do que experimentar e conhecer, perdendo-se como sujeito. Pode-se dizer, portanto, que a negação da experiência é fortalecida a partir da combinação de condições objetivas favoráveis ao medo com condições subjetivas que revelam indivíduos frágeis, reduzidos enquanto sujeitos e, por isso, propensos a participarem da civilização em vigor. Nesse sentido, o sistema racional mostra-se irracional por não se realizar como meio na busca de melhores condições de vida.

O medo, que poderia ser elaborado em uma sociedade justa, prossegue com a ameaça de ser excluído do mínimo que lhe resta, a autoconservação. Nesse contexto, o medo nem é elaborado nem é reprimido, pois as condições que repõem a ameaça e o medo derivado provocam maneiras de evitar a sua expressão, proibindo o contato com o sentimento presente e instigando o bom humor, a alegria e a dureza.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985), o riso e a gargalhada são subterfúgios fornecidos pela indústria do prazer no sentido de apaziguar as contradições. O riso torna-se o meio falso de ludibriar a felicidade que poderia ser buscada ou refletida na sua ausência, pois os instantes de felicidade não o reconhecem.

> Na falsa sociedade o riso atacou – como uma doença – a felicidade, arrastando-a para a indigna totalidade dessa sociedade. Rir-se de alguma coisa é sempre ridicularizar, e a vida que, segundo Bergson, rompe com o riso a consolidação dos costumes, é na verdade a vida que irrompe barbaramente, a autoafirmação que ousa festejar numa ocasião social sua libertação do escrúpulo. Um grupo de pessoas a rir é uma paródia da humanidade. São mônadas, cada uma das quais se entrega ao prazer de estar decidida a tudo as custas dos demais e com o respaldo da maioria. Sua harmonia é

> caricatura da sociedade. O diabólico no riso falso está justamente em que ele é forçosamente uma paródia até mesmo daquilo que há de melhor: a reconciliação (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 132).

Ninguém atinge o alvo, mas deve rir, levar com leveza uma vida de mal-estar. Divertir significa não ter que pensar, esquecer o sofrimento e as promessas não cumpridas. O que é proclamado também é a dureza consigo e com os outros. "Esquecer o sofrimento e colocar a renúncia [racionalizada] no lugar da dor são estratégias que têm a impotência na sua própria base" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 135).

Por sua vez, para transformar a pobreza social em casos individuais, se estimula o personalismo e o clima de solidariedade. "A insistência sobre bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, neste sistema, ajudar-se a si mesmos" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 141). Diante do sofrimento, a assistência, muitas vezes, surge em forma de solidariedade e de bondade.

Horkheimer e Adorno (1985) alertam para o quanto a assistência e os trabalhos voluntários podem encobrir as determinações do sofrimento. "O *pathos* da frieza de ânimo justifica o mundo que a torna necessária. Assim é a vida, tão dura, mas por isso mesmo tão maravilhosa" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 141). Nesse contexto, a mentira não recua diante do trágico. A sociedade não elimina o sofrimento, mas o registra e o aceita na indústria cultural como espetáculo com uma desavergonhada consternação.

Nesse contexto, o inovador, o autêntico, o talentoso e o dinâmico são demandados na particularidade da produção flexível capitalista em um sujeito que é totalmente responsável por se superar a todo instante, sem levar em conta as determinações sociais. "O indivíduo deve aproveitar seu fastio universal como uma força instintiva para se abandonar ao poder coletivo de que está enfastiado" (Adorno, 1993, p. 143). Basta seguir passivamente sendo ativo, se movimentando sem sair do lugar, ou seja, sem enfrentar a ordem social hegemônica capitalista.

Na atualidade, no âmbito da produção flexível, as emoções são alfabetizadas e valorizadas como um tipo de inteligência. Gardener (1995) delineia um conceito de inteligência ampliado em crítica ao QI pelo fato de avaliar apenas as competências lógico-matemática e linguística, e situa a inteligência emocional dentro das inteligências múltiplas no interior da inteligência interpessoal e intrapessoal. Segundo o autor, lidar com as inteligências múltiplas leva ao sucesso na vida, à prosperidade, ao prestígio e à felicidade.

Goleman (1996, p. 48) retoma essa ideia de Gardener e define a inteligência emocional como "uma metacapacidade que determina até onde podemos usar bem quaisquer outras aptidões que tenhamos, incluindo o intelecto bruto". Para o autor, pessoas com inteligência emocional lidam bem com os próprios sentimentos e entendem melhor os sentimentos dos outros. Mais uma vez a perspectiva subjetivista centrada no sujeito se eleva descolada da relação com as determinações sociais que interagem com o sujeito, tendo a razão como condutora predominante da subjetividade.

Essa teoria admite a existência de duas mentes: uma racional, que pensa e reflete, e outra emocional, que é impulsiva e poderosa, continuando com a dicotomia. Além disso, dá ênfase à descrição das emoções. A partir de detalhes fisiológicos, da descrição dos elos neurais de cada emoção (raiva, medo, felicidade, amor, surpresa, repugnância e tristeza), há o ocultamento das diferenças culturais, históricas e da experiência que constitui a subjetividade do indivíduo, repetindo a teoria de James-Lange, que apresenta a sequência de ocorrências emocionais, considerando-as como fenômenos universais.

> Na raiva, o sangue flui para as mãos, tornando mais fácil sacar da arma ou golpear o inimigo; os batimentos cardíacos aceleram-se e uma onda de hormônios, a adrenalina, entre outros, gera uma pulsação, energia suficientemente forte para uma atuação vigorosa. No medo, o sangue corre para os músculos do esqueleto, como os das pernas, facilitando a fuga; o rosto fica lívido, já que o sangue lhe é subtraído (Goleman, 1996, p. 20-21).

As emoções também são caracterizadas como "boas" ou "ruins". Essa valorização tem como base os estudos valorativos de Cannon, Kantor e Lapicque. O mundo do trabalho atribui um valor generalizado, tentando imprimir um significado global às manifestações humanas, retirando das manifestações emocionais o sentido, a particularidade, a historicidade da sua relação com o sujeito e com o mundo. Essa estratégia ideológica de universalizar as expressões emocionais, atribuindo valores diferenciados, justifica a prática de administração de certas emoções-sentimentos.

Segundo Goleman (1996), quase nada mudou do nosso passado ancestral e é justamente esse legado que nos predispõe a tragédias emocionais (ideia darwinista). As explosões emocionais são *sequestros neurais*, os quais acontecem quando a amígdala (e as estruturas límbicas relacionadas) exercem poder central no cérebro, não permitindo que a mensagem chegue rapidamente ao neocórtex, o cérebro pensante. Ledoux *apud* Goleman (1996) caracteriza essa manifestação como emoção precognitiva, pois é baseada em fragmentos neurais de informações.

Goleman (1996) afirma que a emoção repentina conduz e orienta à ação imediata, porém alerta que ela, quando impulsiva, pode levar o ser humano a uma reação divorciada da verdadeira reação que deveria ser tomada, por isso deve ser administrada. "Altos e baixos dão tempero à vida, mas precisam ser vividos de forma equilibrada" (Goleman, 1996, p. 70). Ele se baseia na afirmação de Aristóteles, que enfatiza que o problema não está na emocionalidade, mas na adequação da emoção e de sua manifestação.

Partindo dessa ideia, Goleman (1996) busca prescrever meios que possam barrar as crises emocionais, dominar os impulsos destruidores e alterar a inteligência através da experiência de vida. Para ele, a emoção negativa apresenta efeito cumulativo que desemboca numa descarga emocional desastrosa. "Um pensamento que ocorra depois desse acúmulo provoca uma intensidade de raiva muito maior que um pensamento que venha do início. A raiva se alimenta de raiva; o cérebro emocional esquenta". Nesse ponto, "a raiva, não tolhida pela razão, fa-

cilmente explode em violência" (Goleman, 1996, p. 75). Essa ideia parte do pressuposto de que há um acúmulo de emoções que se alimentam até a explosão. Para refrear os impulsos desagradáveis, esse autor propõe que algo seja feito a partir da primeira demonstração da emoção "negativa". Dentre as formas de se quebrar essa cadeia cumulativa, esse autor ressalta a importância de se fazer a ligação entre o sistema límbico e o neocórtex e de se traçar formas de distração e de relaxamento.

Goleman (1996) propõe, para trabalhar a inteligência emocional, a ligação entre o sentimento, o caráter e os instintos morais. Segundo esse autor, as pessoas que estão à mercê dos impulsos são aquelas que não têm autocontrole, ou seja, que sofrem de deficiência moral. A capacidade de controlar os impulsos está na força de vontade e no caráter (predominância da razão como instância superior do ser humano). No intuito de chegar a esse estágio almejado, o homem tem que viver em constante processo de educação emocional.

Essa aprendizagem envolve conhecer as próprias emoções – "autoconsciência". Segundo Salovey *apud* Goleman (1996), a incapacidade de reconhecer os próprios sentimentos deixa a pessoa à mercê dos acontecimentos. "Autoconsciência significa estar consciente ao mesmo tempo de nosso estado de espírito e de nossos pensamentos sobre esse estado de espírito" (Goleman, 1996, p. 60). Essas afirmações possuem uma ligação intrínseca entre reconhecer um estado negativo e querer se livrar dele, ou seja, entre estar consciente dos sentimentos e agir para mudá-los.

É importante ressaltar que algumas empresas já usam algumas estratégias (administração "portas abertas", mecanismos de participação e de sugestões, socialização das informações, cronogramas de festas e lazer e programas de aprendizagem das emoções que seguem a linha da "autoconsciência"), visando detectar a emoção negativa em seu estado inicial, reeducar as emoções e, consequentemente, quebrar uma possível teia de reclamações e/ou reivindicações que possam se formar, no intuito de amortecer os conflitos. Esses mecanismos são considerados poderosos artifícios moderadores do estado de espírito e elimina-

dores da preocupação do trabalhador, cujo poder desses artifícios está na capacidade de interromper a cadeia negativa das emoções.

Goleman (1996) propõe o programa de Alfabetização Emocional. Esse pensamento dá ênfase total ao indivíduo, responsável por uma autoadministração das emoções. Esse programa não é dirigido para a "supressão das emoções", mas para o "equilíbrio" do indivíduo, já que

> os homens com um alto grau de inteligência emocional são socialmente equilibrados, comunicativos e animados, não inclinados a receios ou a ruminar preocupações. Têm uma notável capacidade de engajamento com pessoas ou causas, de assumir responsabilidades e de ter uma visão ética; são solidários e atenciosos em seus relacionamentos. Têm uma visão emocional rica, mas correta; sentem-se à vontade consigo mesmos, com os outros e no universo social em que vivem (Goleman, 1996, p. 57).

Segundo Goleman (1996) os custos da deficiência emocional podem ser constatados através do decréscimo da produtividade, do aumento das perdas, dos prazos, dos erros, dos acidentes e do êxodo de funcionários para ambientes em que se sintam mais felizes. Por isso, o mundo do trabalho deve implementar a alfabetização emocional.

É importante destacar que, historicamente, esses estudos emergiram durante a crise civil dos Estados Unidos, em meio a altos índices de criminalidade, suicídios, abuso de drogas, individualismo, isolamento e outros indicadores sociais que revelavam o declínio e o mal-estar da sociedade. Diante dessa realidade, começou-se a pensar em formas de desenvolver competências e aptidões no indivíduo para capacitá-lo a lidar com esses sintomas sociais, de modo a construir uma nova forma de interação com o mundo e evitar o colapso na teia de relações sociais. Essa desintegração da civilidade é explicada pelo descontrole das emoções (pela irracionalidade) e não por questões estruturais e históricas da produção da sociedade. Esse pensamento está desvinculado da historicidade, não enfocando no processo as causas que levam as pessoas a determinadas emoções.

As organizações incorporam o estudo da Inteligência Emocional, a fim de estabelecer o controle e a administração das emoções, realçando os aspectos que são favoráveis à produtividade e amortecendo os que são nefastos. Essa vertente, que caracterizamos como biológica e dicotômica, não aborda a influência do ambiente de trabalho como elemento constitutivo da situação em que emerge o "desequilíbrio emocional". O trabalhador é avaliado isoladamente, fato que elimina da análise o caráter histórico, cultural e contextual das emoções e do modo produtivo flexível que precisa de determinadas emoções.

Com as condições objetivas desfavoráveis, ampliadas em todas as instâncias de socialização e consideradas imutáveis, desenvolver certas emoções faz parte da ideologia. Sem levar em conta as condições concretas e históricas, há um indicativo que é possível ter um indivíduo forte e autêntico se ele se esforçar. Mesmo que não chegue a todos, é importante se preparar, se esforçar, se planejar intensamente. Esse planejamento é baseado no empenho e na probabilidade de que alguém já conseguiu, mas ao mesmo tempo, apenas alguns podem conquistar, com talento, o almejado, por isso também há espaço para o acaso. Se não é possível chegar ao almejado, é possível ter alegria a partir da identificação com "a felicidade do outro, que poderia ser ele próprio e que, no entanto, jamais é" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 135-136).

Sendo assim, a felicidade é conquistada no acaso, na premiação e não por um efeito calculável do próprio trabalho. Todos reconhecem o acaso, através do qual um indivíduo fez a sua sorte, como o outro lado do planejamento:

> E justamente porque as forças da sociedade já se desenvolveram no caminho da racionalidade, a tal ponto que qualquer um poderia tornar-se um engenheiro ou um manager, que se tornou inteiramente irracional a escolha da pessoa em que a sociedade deve investir uma formação prévia ou a confiança para o exercício dessa função. O acaso e planejamento tornam-se idênticos porque, em face da igualdade dos homens, a felicidade e a infelicidade do indivíduo – da base ao todo da sociedade – perde toda significação econômica.

> O próprio acaso é planejado; não no sentido de atingir tal ou qual indivíduo determinado, mas no sentido, justamente de fazer crer que ele impere. Ele serve como álibi dos planejadores e dá a aparência de que o tecido de transações e medidas em que se transformou a vida deixaria espaço para relações espontâneas e diretas entre homens (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 137).

Para Horkheimer e Adorno (1985), se não dá para o indivíduo não ter medo diante das condições perigosas que o ameaçam, é necessário ser suscitado o esclarecimento das condições geradoras do medo, transformar essas condições e aí sim modificar o estado do sujeito. Por isso é que para discutir sobre as possibilidades de realização do sujeito, é importante criticar o modo de produção dessa sociedade.

Se a modernidade revoga o sentido dos valores substituindo-o por quanto custa um jovem, um idoso, um doente, cria-se uma sociedade que, para usar uma expressão de Espinosa (1994), não merece mais o nome de cidade, mas antes o de solidão. Assim constituído, o mundo fica dominado pela indiferença entre coisas, entre coisas e seres humanos e entre seres humanos e seres humanos, imperando a coisificação.

Na sociedade, é predominante que as paixões e as emoções só sejam consideradas hostis quando não têm o poder de levar ao mero ajustamento. Por isso, é importante não abstrair as dimensões do sujeito de sua relação com o social, pois a história nos mostra que ela vem tendo afinidade com a submissão e com o ocultamento das mediações de uma civilização desigual e da dominação, e dependendo da situação, ela justificará a paz, a guerra, a tolerância e a repressão. Assim, "quando os sentimentos são erigidos em ideologia, o desprezo a que estão submetidos na realidade não fica superado" (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 90).

Ao mesmo tempo, o prazer consentido com experiências substitutivas já envolve a repressão exacerbada da cultura, o que perpetua a euforia na infelicidade (Marcuse, 1973). Se a constituição do indivíduo se dá por mediações empobrecidas devido à limitação das experiências, que por sua vez acabam resultando em sentidos mutilados, será

que é possível pensar em um movimento contrário que preserve a formação para autonomia?

A reflexão sobre os sentidos obstruídos carrega um paradoxo, pois, sendo sociais, não naturais, eles são capazes de sofrer alienação, mas também são passíveis de se transformarem ao longo da história e se constituírem de uma forma que guie para emancipação (Namura, 2003). Se os sentidos estão diretamente e contraditoriamente vinculados ao desenvolvimento das forças produtivas, eles podem ser modificados não só como processos sensoriais, mas também como produto da história social e cultural (Marx, 2004).

No entanto, a história não pode assumir o lugar mágico de alguma realização, o lugar de um perpétuo recomeço, onde cada vez mais o indivíduo só se arruína. Horkheimer (2002) critica a crença na existência de uma racionalidade imanente na concepção de processos históricos, um finalismo que orientado pela ação do proletariado converteria a sociedade capitalista em sociedade comunista. A história vem sendo lugar de perambulação, de aventura do espírito. Não existe leis ou um curso esperado dos acontecimentos na história. A

> incompletude da história é um princípio-esperança. A inconclusão do processo histórico é, a um só tempo, uma abertura e uma forma de engajamento corajoso, porque não se saber exatamente o seu desfecho. [...] A catástrofe surge quando o inimigo é capaz de captar o instante preciso da ação. E se ele vencer, nem os mortos estarão em segurança (Matos, 1998, p. 74-75).

Um dos caminhos para a superação dessa condição seria admitirmos o quanto o sentido pleno da vida não se manifesta nessa sociedade (Adorno, 2003). Em termos marcusianos, a razão só se reconcilia com a natureza na reunificação de Eros com Logos, onde a lei da razão se reconcilia com os interesses dos sentidos, das emoções, do prazer, ou seja, onde o poder de Eros seja visto não como destruição, mas como paz, não como terror, mas como beleza (Matos, 2003).

Marcuse (1969) visualiza uma cultura que estabeleça relação entre instintos e razão. Um princípio de realidade não repressivo, diferen-

te do princípio de desempenho, envolveria a libertação dos instintos que não seriam ligados apenas ao lazer, mas penetrariam a esfera do trabalho. Esse processo não envolveria uma simples descarga, mas a transformação da libido. Essa liberação não estaria ligada a perversões, a orgias sádicas, isto é, a liberação da sexualidade reprimida dentro das instituições, mas à erotização da personalidade total, ao declínio da supremacia genital e ao ressurgimento da sexualidade polimórfica pré-genital:

> Eros impele o desejo de um corpo para outro corpo e, finalmente, para todos os belos corpos, visto que a 'beleza que existe num determinado corpo é irmã da beleza que existe em outro' e 'seria grande mostra de insensatez não considerar como sendo uma única e mesma coisa a beleza que se encontra em todos os corpos'. Dessa sexualidade verdadeiramente polimórfica nasce o desejo pela posse daquilo que animo o corpo desejado: a psique e suas várias manifestações. Há uma ascensão contínua de satisfação erótica do amor corporal narcisista para o amor corporal a outros, para o amor das belas ocupações e, finalmente, para o amor dos belos conhecimentos (Marcuse, 1969, p. 184).

Para Marcuse (1969), o acesso superior à cultura se faz pelo genuíno amor. Esse amor não pode ser exigido, ser um mandamento, uma imposição, como as afirmações que ditam "é preciso amar o próximo como a si mesmo". No amor genuíno, a sexualidade não é impedida nem desviada de atingir o seu objetivo. Esse amor não é o que sob a aparência da espontaneidade irrefletida e sob o orgulho de sua pretensa sinceridade se entrega por completo ao que acredita ser a voz do coração e foge no momento que crê não ouvir esta voz. "Amar significa ser capaz de não deixar a imediaticidade atrofiar-se por força da onipresente pressão da mediação, da economia, e nessa fidelidade ela se mediatiza em si mesma, torna-se uma obstinada contrapressão" (Adorno, 1993, p. 51).

As Paixões e as Emoções:
em Busca da Continuidade do Debate

> Um dos grandes impulsos do cristianismo, a não ser confundido com o dogma, foi apagar a frieza que tudo penetra. Mas esta tentativa fracassou; possivelmente porque não mexeu com a ordem social que produz e reproduz a frieza.
>
> *Theodor Adorno*

A discussão sobre a racionalidade das paixões e das emoções ao longo do tempo revela que elas vêm sendo prioritariamente diminuídas, definidas de forma abstrata, tratadas como mudanças fisiológicas que são administradas por um órgão do organismo, pela razão, vontade ou paralisadas por outra emoção no âmbito fisiológico, temidas, sendo separadas tanto das outras dimensões psíquicas como das relações que estabelecem com a objetividade social, divididas em boas e ruins, superiores e inferiores, concebidas de forma isolada, que podem ser encontradas em produtos da indústria cultural, sem vínculo com o que a sociedade demanda, e almejadas como uma inteligência, uma competência socioemocional necessária para o modo de produção capitalista flexível.

Nesse sentido é que podemos afirmar, tal como Sawaia (2003a, 2003b), que há uma "política de afetividade" que vem conduzindo a subjetividade para a manutenção da dominação e gerenciando práticas no cotidiano, no trabalho, na educação e nas relações sociais que geram e mantêm desigualdades e várias formas de dominação. Essas políticas de afetividade aparecem de várias formas, como o entusiasmo e o caráter inovador para o empreendedor, a delicadeza e o amor para o gênero feminino, a ousadia para o jovem, dependendo do gêne-

ro, do estágio da vida, da classe social, do espaço (esfera privada e esfera pública), do tipo de atividade desenvolvida, do momento histórico e da organização da sociedade.

A instrumentalização dos afetos aparece na atualidade nos que defendem a essencialidade da "inteligência emocional" (Goleman, 1996) e da competência socioemocional para o sucesso na vida profissional e em sociedade, da valorização da busca narcisista da felicidade, do riso, da alegria, que tem como base a constituição do processo de individualização que na aparência é desconectado do social em detrimento da tristeza, obscurecendo as contradições sociais (Chaves, 2001a).

Percebemos que o modo de se produzir a sociedade afeta a concepção das emoções e a forma de suas expressões. Assim, o campo da ação "permitido pela sociedade atual e a racionalidade determinada por ela, produzem e fixam sentimentos particulares, perpetuam e reproduzem a alienação dos sentimentos e o caráter irrestringível de certos afetos" (Heller, 1985, p. 13).

A sociedade prolifera políticas de afetividade que em alguns momentos discriminam o que são paixões e emoções, e quais são saudáveis e maléficas. O culto à subjetividade, à identidade e à administração dos afetos indica uma perspectiva que inclui o ser humano, mas exclui o sujeito e a sociedade, ou seja, resgata a subjetividade para poder instrumentalizá-la (Sawaia, 2003).

A personificação das emoções está como emblema em Ulisses e Robinson Cruzoé e revela o indivíduo burguês constituído em um processo de socialização que valoriza o individual em detrimento de sua relação com o social. Ao valorizar a ideologia da personalização que consiste em atribuir-se importância desmedida a pessoas individuais, ocultando o que é determinante, se afirma o subjetivismo, a transformação no âmbito individual, e que reforça o sofrimento, pois quem sofre, além de sofrer sozinho, sente-se mais culpado por não conseguir reagir, por não conseguir se bastar no domínio das emoções.

Assim, percebemos que a aniquilação do sujeito é reafirmada, embora se realize o seu enaltecimento. Não basta falar da importância

dos afetos, é necessário questionar quais as condições oferecidas para a sua constituição e entender as condições concretas que embasam o discurso sobre os afetos, ou seja, a intencionalidade. Não se trata de reduzir à subjetividade a esfera da sociedade, mas é importante articular a relação entre a dinâmica da socialização predominante e a formação dos indivíduos.

Segundo Adorno (1986), a organização da sociedade impede, dificulta a experiência e a reflexão sobre os eventos ameaçadores e a difusão de ideias críticas. "Ela paralisa a simples capacidade de imaginar concretamente o mundo de um modo diverso de como ele dominadoramente se apresenta àqueles pelos quais ele é construído" (Adorno, 1986, p. 70). Para ele, a perda da capacidade de imaginar expressa tanto a deformação quanto o atrofiamento da capacidade de fantasia.

A descrição dos fenômenos emocionais, por meio da arquitetura do cérebro ou da valorização como "boas" ou "ruins", não pode estabelecer uma categorização universal, desconsiderando o momento histórico e as diferenças culturais e pessoais envolvidas. Essa generalização, esse significado global revela uma estratégia ideológica que retira a particularidade, a historicidade das emoções (Chaves, 2001b). Qualquer estudo sobre emoções tem que estar vinculado ao contexto em que estas se inserem, às relações entre as pessoas envolvidas, aos interesses que encontram representados, às estruturas normativas que operam as relações e à racionalidade que orienta o discurso.

Para Heller (1985) é importante resgatar no sujeito a capacidade de sentir, de estar implicado em algo que provoque a reação no indivíduo e o tire da indiferença. Esse movimento, por sua vez, está implicitamente ligado ao rompimento do modo de produção capitalista, que valoriza a mercadoria e oculta as relações humanas no trabalho, que valoriza a força, a capacidade de aguentar condições adversas, enaltece a dureza consigo e com o outro. Por isso é necessário desenvolver uma razão que não seja instrumental, mas autônoma, uma razão capaz de se pensar em relação com os afetos levando em conta a história, a experiência e a análise consciente e inter-relacionada das dimensões psíquicas.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ADORNO, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. *In:* COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno:* grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1986. p. 62-75.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia.* Tradução Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais:* modelos críticos 2. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Educação & emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Tradução Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

ARISTÓTELES. *A política.* Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BARRETO, Margarida M. S. *Violência, saúde e trabalho*: uma jornada de humilhações. São Paulo: Educ., 2003.

BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones miedo, esperanza, felicidade:* filosofia y uso político. México: Fondo de Cultura, 1995.

BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia grega.* Petrópolis: Vozes, 2001.

CAMARGO, Denise de. *As emoções no processo de aprendizagem.* 1997. 213f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Psicologia da PUC-SP, São Paulo, 1997.

CHAUI, Marilena. *Espinosa:* uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. *In:* CARDOSO, Sérgio *et al*. *Os sentidos da paixão.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 35-75.

CHAVES, Juliana de Castro. Vygotsky e Wallon: a emoção como fenômeno psicossocial. *Uniciência*, Anápolis, v. 7, n. 1/2, p. 27-52, jul./ago. 2000.

CHAVES, Juliana de Castro. A significação das emoções no ambiente de trabalho. *Estudos: vida e saúde*, Goiânia, v. 28, n. 4., p. 673-691, jul./ago. 2001a.

CHAVES, Juliana de Castro. Estratégias de apropriação das emoções no ambiente de trabalho. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 46-63, jan./jun. 2001b.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa*: filosofia prática. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES. *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, Baruch. *Espinosa.* Tradução Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político.* Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.

EURÍPEDES. *Medéia; Hipólito; as troianas.* Tradução Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FRANCISCATTI, Kety V. S. Violência, preconceito e propriedade. *In:* FARIA, Nilton Júlio de F.; BRANDÃO, Silvana C. (org.). *Psicologia social, indivíduo e cultura.* Campinas-SP: Alínea, 2004. p. 109-138.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização.* Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARDNER, Howard. *A nova ciência da mente*. São Paulo: Edusp - Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

GOLEMAN, Daniel. *Inteligência emocional*; a teoria revolucionária que define o que é ser inteligente. Tradução Marcos Santarita. São Paulo: Objetiva, 1996.

HELLER, Agnes. *Teoria de los sentimentos*. Tradução Francisco Cusó. 3. ed. Barcelona, Espanha: Fontamara, 1985.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão.* Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (org.). *Temas básicos da sociologia.* Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

IMBRIZI, Jaquelina Maria. *A formação do indivíduo no capitalismo tardio*: uma análise de estudos que vinculam a esfera subjetiva ao mundo do trabalho. 2001. 245f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política e Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

LANE, Sílvia T. Maurer; CAMARGO, Denise de. Contribuição de Vygotsky para o estudo das emoções. *In:* LANE, Sílvia T. Maurer; SAWAIA, Bader Burihan (org.). *Novas veredas da Psicologia Social.* São Paulo: Brasiliense; Educ, 1995. p. 115-131.

LEBRUN, Gerard. Prefácio e notas. *In:* DESCARTES. *As paixões da alma.* Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão. *In:* CARDOSO, Sérgio *et al. Os sentidos da paixão.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 17-33.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização.* Tradução Álvaro Cabral. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*: o homem unidimensional. Tradução Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução Fausto Guimarães. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos.* Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã.* Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos).

MATOS, Olgária. *Vestígios*: escritos de filosofia e crítica social. São Paulo: Palas Athena, 1998.

MATOS, Olgária. Prefácio. *In:* LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça.* Tradução Otto Lamy de Correia. São Paulo: Claridade, 2003. p. 7-85.

MEYER, Michel. *O filósofo e as paixões*: esboço de uma história da natureza humana. Tradução Sandra Fitas. Coimbra: ASA, 1994.

NAMURA, Maria Regina. *O sentido do sentido em Vygotsky:* uma aproximação com a estética e a ontologia do ser social de Lukács. 2003. Tese. (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PLATÃO. *A República.* Tradução Eduardo Meneses. São Paulo: Hemus, 1970.

PLATÃO. *Diálogos.* Fedro. Tradução Carlos Alberto Nunes. BElém: Universidade Federal do Pará, 1975. (Coleção Amazônica, Série Farias Brito).

PLATÃO. *Diálogos.* Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Diálogos.* Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 2001. (Clássicos de Ouro).

RANIERE, Jesus. Apresentação. *In*: MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos.* Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 11-17.

RESENDE, Anita C. A. Subjetividade em tempos de reificação: um tema para a psicologia social. *Estudos: vida e saúde*, Goiânia, v. 28, n. 4, p. 511-538, jul./ago. 2001.

ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa*: as ilusões da consciência: de Platão a Freud. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. Tradução de Borges Contador. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SAWAIA, Bader Burihan. O ofício da psicologia social à luz da ideia reguladora do sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. *In:* ZANELLA *et al*. *Psicologia e práticas sociais*. Porto Alegre: ABRAPSOSUL, 1997.

SAWAIA, Bader Burihan. O sentido ético-político da saúde na era do triunfo da tecnobiologia e do relativismo. *In:* GOLDENBERG, Paulete; MARSIGLIA, Regina M. G.; GOMES, Mara H. de A. (org.). *O clássico e o novo*: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde. São Paulo: Fiocruz, 2000. p. 83-93.

SAWAIA, Bader Burihan. Família e afetividade: a configuração de uma práxis ético-política, perigos e oportunidades. *In:* VITALE, Maria Amália Faller; AOSTA, Ana Rojas (org.). *Família*: redes, laços e políticas públicas. São Paulo: IEE/PUC, 2003a. p. 39-50.

SAWAIA, Bader Burihan. Fome de felicidade e liberdade. *In:* CENPEC – Centro de Estudos e Pesquisas em Educação (org.). *Educação & participação*: muitos lugares para aprender. São Paulo: CENPEC, 2003b. p. 53-65.

SILVA, Agostinho da; CISNEIROS, Amador; LEONI, Giulio Davide. *Vida e obra*: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

VALCINER, Jean; VAN DER VEER, René. *Vigotski, uma síntese*. Tradução Cecília C. Bartalotti. Rio de Janeiro: Loyola, 1999. p. 377-388.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *Obras escogidas*: desarrollo de las funciones psíquicas superiores em la edad de transición. v. 4. Madrid: Visor, 1996.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. As emoções e o seu desenvolvimento na infância. *In*: VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *O desenvolvimento psicológico na infância.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. O significado histórico da crise da psicologia: uma investigação metodológica. *In:* VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *Teoria e método em Psicologia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *Psicologia da arte.* São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. A educação no comportamento emocional. *In*: VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *Psicologia pedagógica.* São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. Pensamento e palavra. *In:* VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *A construção do pensamento e da linguagem.* São Paulo: Martins Fontes, 2001c.

Sobre o E-book

Tipografia

Sole Serif Small, Trajan Pro

Publicação

Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-GO.
Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
https://cegraf.ufg.br/