UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THALLYSSON DOUGLAS DA SILVA

DAS MARGENS AO FUNDAMENTO: Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit em Heidegger frente as tradicionais teorias das paixões

RECIFE
2020

THALLYSSON DOUGLAS DA SILVA

DAS MARGENS AO FUNDAMENTO: Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit em Heidegger frente as tradicionais teorias das paixões

Dissertação apresentada como requisito avaliativo obrigatório à obtenção do título de mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Ciências Humanas – Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.

RECIFE

2020

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586d Silva, Thallysson Douglas da.
Das margens ao fundamento : Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit em Heidegger frente as tradicionais teorias das paixões / Thallysson Douglas da Silva. – 2020.
93 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio de Moura Sena.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Afeto (Psicologia). 3. Metafísica. 4. Fenomenologia. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Sena, Sandro Márcio de Moura (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2020-240)

THALLYSSON DOUGLAS DA SILVA

DAS MARGENS AO FUNDAMENTO: Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit em Heidegger frente as tradicionais teorias das paixões

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestres em Filosofia.

Aprovada em: 29/09/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Marcio Moura de Sena (Orientador)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Profa. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Externo)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA

AGRADECIMENTOS

Nesse ciclo que agora se conclui, bem como em todos os caminhos que até então percorri, tudo que colhi não teria sido possível sem as graças de Deus que em sua bondade tudo conduz. A Ele manifesto minha gratidão.

Agradeço a toda minha família, de modo especial aos meus pais, Luiz José da Silva filho e Terezinha Regina da Silva e à minha irmã Thallyne Dayane da Silva, que, mesmo sem terem clareza sobre a natureza da filosofia e desse modo sem bem saber o que eu estava fazendo, sempre e com amor me apoiaram, escutaram e esforçaram-se para contribuir da melhor forma nesse processo de formação.

Agradeço ao Professor Dr. Sandro Márcio Moura de Sena que me acompanha e incentiva desde o primeiro período da graduação, sempre com muito respeito e acolhimento. Com ele, pude aprender muito mais que assuntos acadêmicos, pois seu comprometimento, sabedoria, sensibilidade e competência enquanto pesquisador e docente me inspiram.

Agradeço ao departamento como um todo e assim incluo, e, de modo especial, o Professor Dr. Juan Adolfo Bonaccini *In memoriam*. Cada um dos que compõem esse espaço me proporcionaram aprendizados, acolhimento, discussões e tantos outros fatores que foram fundamentais em minha formação.

Minha gratidão à UFPE, lugar que me proporcionou tantas experiências transformadoras e hoje, sobretudo, é um local de resistência.

Agradeço a cada componente da banca examinadora que com solicitude aceitou participar deste momento.

Agradeço, por fim, a tantos preciosos amigos e amigas que assim como em tantos outros momentos de minha existência, neste também, foram essenciais, pois, com solicitude, escuta e carinho, sempre manifestaram seu apoio. E de modo especial, gostaria de destacar nesse trajeto a participação direta de Sérgio Freitas, Isabela Almeida e família, Iraquitan Rodrigues, Alexandre Barbosa, Hermínia Ferreira, Maxmillan Sales, Elizabhett Costa, Barbara Baracho e minha companheira Mylena Farias. Esses, cada um à sua maneira, e em diferentes momentos, foram como que pilares para mim.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo evidenciar o modo como, a partir do método fenomenológico-hermenêutico, elaborado por Martin Heidegger, alcança-se uma genuína compreensão dos fenômenos afetivos em seu modo de ser, nas possibilidades por eles abertas e seu lugar na estrutura do ente humano. Tais descobertas permaneceram veladas durante toda uma tradição metafísica que, por sua vez, os deixou às margens enquanto tema filosófico, os negando uma análise ontológica. Essa análise ôntica dos afetos, que se desenvolveu enquanto uma teoria das paixões, se fixou de tal modo no pensamento ocidental que, como pretendemos mostrar, influenciou profundamente o olhar das ciências psicológicas sobre esse fenômeno. Para além do campo teórico, podemos notar a influência da tradicional teoria das paixões, mesmo no senso comum, a partir de uma concepção de que razão e paixão estão em polos opostos, promovendo sempre uma tensão no ser humano e este, por sua vez, precisa encontrar formas para que nesse duelo a razão saia vencedora e, assim, se encontre um equilibro que torna possível uma vida feliz. A compreensão fenomenológica possibilita uma ontologia dos afetos e esta nos permite os perceber como um fenômeno fundamental que compõe a constituição do ente humano. Com as noções *Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit,* o autor apresenta essa reinterpretação do humor, retirando-os assim das margens e colocando-os não apenas como um tema central, mas fundamental. Para isto, percorremos um longo caminho no qual buscamos, no primeiro capítulo, entender como, de modo geral, os afetos são concebidos no âmbito da psicologia; no segundo capítulo, apresentamos o modo como a questão desenvolveu-se no interior da tradição metafísica; e no terceiro capítulo, é apresentado uma perspectiva ontológica das disposições afetivas. Por fim, buscamos trazer algumas implicações que podem decorrer dessa forma de interpretar os afetos bem como a importância de um claro entendimento dessa temática para o desenvolvimento dos estudos no âmbito da fenomenologia- hermenêutica.

Palavras-chave: Afetos. Psicologia. Metafísica. Fenomenologia. Befindlichkeit. Grundbefindlichkeit.

ABSTRACT

This dissertation has the purpose to highlight the way in which, based on the phenomenological-hermeneutic method, developed by Martin Heidegger, a genuine understanding of affective phenomena is reached in the way of being, in the possibilities they open and their place in the structure of the human being. Such discoveries remained veiled throughout a metaphysical tradition that, in turn, left them on the margins as a philosophical theme, denying them an ontological analysis. This ontic analysis of affections, which developed itself as a theory of the passions, is set in such a way that in western thinking, as we intend to show, profoundly influenced the look of psychological sciences on this phenomenon. Apart from the theoretical field, we can notice the influence of the traditional theory of passions, even in common sense, from a conception that reason and passion are in opposite poles, always promoting a tension in the human being and this, in turn, he needs to find ways so that in this duel reason will win and, thus, find a balance that makes a happy life possible. Understanding phenomenological ontology enables affections and this allows us to perceive them as a fundamental phenomenon that makes up the constitution of the human being. With the notions Befindlichkeit and Grundbefindlichkeit, the author presents this reinterpretation of humor, thus removing them from the margins and placing them not only as a central, but fundamental theme. For this, we have walked a long way in which, in the first chapter, we seek to understand how, in general, affects are conceived in the context of psychology; in the second chapter, we present how the issue developed within the metaphysical tradition; and in the third chapter, an ontological perspective of affective dispositions is presented. Finally, we seek to bring some implications that may arise from this way of interpreting affects as well as the importance of a clear understanding of this theme for the development of studies within the scope of phenomenology- hermeneutics.

Keywords: Affections, Psychology, Metaphysics, Phenomenology, Befindlichkeit and Grundbefindlichkeit.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 8

2 O FENÔMENO AFETIVO SOB A ÓTICA DAS CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS.. 14

2.1 JAMES E AS PSICOLOGIAS FISIOLÓGICAS DOS AFETOS 18

2.2 VYGOTSKY E A PSICOLOGIA DA CULTURA..... 24

2.3 OS AFETOS A PARTIR DA METAPSICOLOGIA FREUDIANA 30

2.4 TENTATIVA DE VERIFICAÇÃO DOS POSSÍVEIS RESULTADOS 35

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AFETOS NO INTERIOR DA METAFÍSICA.. 40

3.1 TEMATIZAÇÃO DAS PAIXÕES ENTRE OS ANTIGOS 42

3.2 OS AFETOS ENTRE A BEATITUDE E A CONDENAÇÃO..... 47

3.3 O SER PENSANTE E A INDIFERENÇA AS PAIXÕES 50

3.4 O PRELÚDIO DE UMA VIRAGEM 54

4 A VIRAGEM FENOMENOLÓGICA: UMA NOVA ONTOLOGIA E A..... REELABORAÇÃO DOS FENÔMENOS AFETIVOS..... 60

4.1 A ANALÍTICA EXISTENCIAL FRENTE A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA. 60

4.2 A TESE ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL SOBRE DISPOSIÇÕES AFETIVAS 64

4.3 ANÁLISE ONTOLÓGICA DA *BEFINDLICHKEIT*..... 68

4.4 O PROBLEMA DA DISTINÇÃO ENTRE *BEFINDLICHKEIT* E *GRUNDBEFINDLICHKEIT* 70

4.5 A FUGA DO SER-AÍ 75

4.6 *MODO DE AFINAÇÃO DA GRUNDBEFINDLICHKEIT* 78

4.7 A REUNIÃO DE PRINCIPAIS DISTINÇÕES ENTRE *BEFINDLICHKEIT E GRUNDBEFINDLICHKEIT* 85

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 87

6 REFERÊNCIAS 91

1 INTRODUÇÃO

É comum em nosso cotidiano ouvirmos ou pronunciarmos frases que expressam de algum modo a nossa relação com nossos estados de ânimo. Para exemplificar, podemos citar algumas, tais como: “estou tremendo de medo” ou “de ódio”, “perdi a cabeça”, “estás cego de paixão”, “o tempo passou em um instante”, “está demorando demais”, “sinto um aperto no peito”, “estou meio assim, sei lá”. Essas são apenas algumas das inúmeras expressões que proferimos ou ouvimos habitualmente. Tal fato torna explícita a nossa profunda relação com os afetos, que nos aparece, a princípio, como aquilo que é mais dinâmico, inconstante e presente nas nossas relações diárias, apesar de certamente até haver grandes períodos dos quais acreditamos não estarmos sentindo nada, é como se em alguns momentos eles não estivessem mais presente em nós.

No mais das vezes, atribuímos aos sentimentos coisas que ou a razão não alcança ou mesmo que acreditamos ser contrário a ela e isso fica claro em algumas das frases acima, como a que nos diz que a “paixão e/ou o amor é cego” ou que nos diz, no momento que nos encontramos irados, que “perdemos a cabeça”. Com isso, vemos que a imagem que construímos dos afetos é a de que, além de ser algo com o qual lidamos com uma certa frequência, também, nos mais das vezes, eles parecem ir de encontro com um certo equilíbrio mental, pois aparenta ir de encontro com a nossa própria capacidade racional. É comum ainda atribuir aos afetos uma capacidade de nos enganar, causar confusões em nós, quando, por exemplo, pensamos durante um certo tempo que gostamos de algo ou alguém, mas repentinamente tudo parece que passou tão rapidamente que até nos questionamos sobre aquele sentimento, se foi verdadeiro mesmo ou não e, por falar em verdade, é algo que também nos questionamos em relação a estas formas de sentir, pois, dado sua efemeridade e/ou inconstância, será que podemos nos fiar neles? Até que ponto isto é possível? Qual a relação entre afeto, razão e verdade?

Por conseguinte, em uma última observação, podemos notar ainda que quase sempre, nos momentos mais “marcantes” de nossa existência, em nossas experiências mais “agudas” ou incomuns, como ao recebermos uma excelente ou uma triste notícia, ou mesmo ao vivenciarmos uma grande perda ou um grande

ganho, dizemos, a depender da situação, que sentirmos uma profunda: euforia, alegria, tristeza, ressentimento, angústia, nostalgia ou qualquer outro sentimento que esteja relacionado, correspondente a essa vivência que, de alguma maneira, nos marcou profundamente. Podemos ainda afirmar que esses momentos sempre nos vem à lembrança e dificilmente caem no esquecimento, não é à toa que dizemos ou ouvimos a expressão, “momentos que ficaram eternizados em nossa memória.” Nesse contexto, podemos até acrescentar uma questão ao grupo de questões que surgiram no parágrafo anterior, a saber: “Qual a relação entre afeto, razão e verdade”? Assim, podemos então nos indagar também sobre: qual a relação entre afeto e tempo?

É possível que neste momento estejamos a nos questionar sobre o que nos motivou até então a realizar tais descrições. O que nos leva a trazermos todas essas circunstâncias?

Os chamados estados anímicos, afetos, sentimentos ou emoções, há muito tem sido “objeto” de discussões nas mais diversas correntes teóricas que levam a cabo o questionamento sobre o que é o homem e qual sua estrutura. Dentre essas, destacamos a filosofia e a psicologia, ambas lidam com este fenômeno, os afetos, e oferecem interpretações que visam conceituá-los, apresentando assim sua essência, função e modo de operação no ente humano.

Com um olhar mais atento, podemos perceber que tais interpretações teóricas dos fenômenos afetivos, como as que serão analisadas ao decorrer deste trabalho, parecem de algum modo se refletirem nas simples e despretensiosas falas cotidianas mencionadas no início deste texto, o que nos leva a desconfiar que pode haver uma certa vinculação entre as falas cotidianas, já arraigadas no senso comum em seu modo de conceber os afetos, com as teorias que, por mais particulares e diversificadas que sejam, cada uma com sua peculiaridade, parecem nos apresentar um certo núcleo comum que compõe e dá unidade às diversas narrativas que foram construídas acerca dos fenômenos afetivos, ou seja, mesmo em suas diferenças, suspeitamos, a princípio, que haja algo em comum entre essas teorias que possibilitam dessa forma a construção de uma imagem geral que se formou a despeito desse fenômeno e, assim sendo, essa representação está para além do campo teórico, pois se encontra também com vigor representada no falatório cotidiano.

A construção da imagem supramencionada nos apresenta o campo afetivo como uma faculdade humana que, no mais das vezes, é responsável por causar uma certa tensão no ente humano que, por seu turno, nessa visão, encontra-se geralmente "dividido entre a razão e a paixão." É a partir de tal compreensão que, em diversas situações, ao termos de tomar alguma atitude, seja em ocasiões simples ou mesmo nas mais complexas, somos levados a "escolhermos entre a emoção e a razão", como se fossem faculdades quase que antagônicas. No entanto, parece haver sempre uma desvantagem do "lado" afetivo, pois quem há de ir de encontro com aquela que é a principal de nossas faculdades? A saber, a razão. Não é à toa que somos aconselhados a sempre agirmos quando estamos calmos e não sob o ímpeto da euforia, da raiva, do ânimo aguçado, para que depois não venhamos a nos arrependermos, pois é sempre mais prudente agir na ausência da forte emoção e sob a guia da razão. Esta cristalizada perspectiva ganha hegemonia e dificilmente encontramos uma posição distinta na tradição do pensamento ocidental. Desse modo, mesmo sendo um fenômeno comum e presente em nossa vida, em nossas escolhas e relações, a esse "lado emocional", geralmente, não entregamos nossa confiança, desconfiamos dele. O contexto apresentado, certamente, ainda de maneira bastante inicial, nos leva a notar que, no mais das vezes, os afetos foram deixados ao lado, às margens, tido apenas como uma faculdade secundária, sobretudo em detrimento à razão, parte superior, mais elevada do ser humano. Tal suposição não parte apenas de meras impressões particulares, mas se funda nas investigações que serão apresentadas ao decorrer desta dissertação.

Na contramão dessa linha de pensamento que de alguma forma deixa às margens o campo afetivo, encontra-se uma perspectiva radicalmente distinta e que se apresenta como alternativa de reflexão para analisarmos os afetos, na verdade, não só os afetos, mas esse ente que nos mesmos. Esta alternativa encontramos justamente nos textos do fenomenólogo alemão do século XX, Martin Heidegger, que, em suas obras, nos provoca ao colocar às avessas as grandes teorias filosóficas em seu todo e, dessa forma, revoluciona também o modo de analisar e conceber os afetos. Assim, para ele:

> É preciso, assim, certamente atentar para o fato de que a concepção do homem enquanto consciência, enquanto sujeito, enquanto pessoa e o conceito de tudo isto: o conceito de consciência, de sujeito, de

> eu, de pessoa precisam ser colocados em questão; não apenas o acesso à consciência no sentido cartesiano do método da apreensão da consciência, mas a própria assunção do homem enquanto consciência em geral ou enquanto conexão de vivências ou coisa do gênero (HEIDEGGER, 2006. P. 159.)

Como fruto de um pensamento que se pretende pensar o ser e desse modo o distinguir dos entes, surge uma analítica da existência que tem como objetivo oferecer uma interpretação ontológica do único ente que compreende e põe a questão do ser, a saber, o *Dasein,* traduzido comumente como, ser-aí, ser que nós mesmos somos a cada vez na facticidade da existência. A revelação fenomenal da estrutura ontológica do ser-aí abre caminho para uma nova compreensão do que vem a ser os afetos a partir desta analítica existencial.

> O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das *estruturas do ser* na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características *ontológicas* do próprio ente que, como *Dasein*, "leva o ser no seu ser".(DURARTE, 2016, p.3)

Nessa perspectiva, percebemos que os afetos deixam de ser um tema marginal e passa a ser central ou mesmo mais que isso, como veremos adiante. Nosso objetivo, com esse texto dissertativo, é justamente investigar como se dá essa "marginalização" dos afetos, como eles são interpretados comumente na tradição do pensamento ocidental, para, a partir daí, apresentar como Heidegger opera esse processo no qual os retira das margens e os coloca como um tema fundamental. Além disso, não se trata de apenas investigar e apresentar esse processo, mas de refletirmos e apontarmos como esta contribuição Heideggeriana pode oferecer novas possibilidades, bem como novas tarefas para o fazer filosófico contemporâneo. Para isso, nos organizamos da forma mostrada a seguir, em cada capítulo.

No primeiro capítulo, nos pusemos a investigar o modo de compreensão dos afetos no interior da psicologia, no entanto sabemos bem que não se trata de uma perspectiva homogênea, não há a teoria psicológica, mas várias são as vertentes e os desdobramentos destas provenientes, e, assim sendo, temos uma diversificada compreensão dos sentimentos na própria Psicologia. Tendo isso em vista, decidimos

elencar alguns dos grandes representantes de diferentes épocas e correntes dessa ciência, para que assim pudéssemos compreender a posição de cada um, seu contexto e seus desdobramentos e, desse modo, após colhermos o que cada uma oferece, as reunirmos e tentamos extrair desses resultados aquilo que as reúne, que elas têm em comum. Desse modo, nos possibilitar algo como uma visão geral sobre os afetos construída a partir dessas teorias.

Convidamos para nosso diálogo, primeiramente, o James e alguns de seus interlocutores, como o Janet e o Lang. Estes são de fundamental importância por terem sido grandes referências na psicologia e, assim, foram também pelo fato de trazerem para a discussão e se debruçarem sobre as emoções, assunto que havia caído no esquecimento e permanecia encoberto pelos teóricos dessa área do conhecimento. Estes trazem uma abordagem fisiológicas dos afetos e revelam um certo materialismo.

Já em um segundo momento do primeiro capítulo, partirmos de um dos grandes representantes da psicologia cognitiva que trata também sobre o desenvolvimento humano e, por isso, ganha grande ênfase nas pesquisas no âmbito da educação. Nosso convidado foi o Vygotsky, este amplia a discussão sobre os afetos e os relaciona com a cultura, educação, desenvolvimento humano e tantos outros aspectos. Nessa vertente, um pouco mais abrangente, é rejeitado um puro materialismo e é investigado uma possível relação causal entre corpo e mente.

O último dos teóricos que trouxemos para fundamentar nossas análises e reflexões foi o Sigmund Freud, fundador do psicanálise, uma das maiores correntes das ciências da psique. Este também se debruça sobre os fenômenos afetivos e assim como os outros encontra grandes dificuldades ao deparar-se com o tema que ganha diferentes lugares e conceituação ao decorrer de sua obra.

Por fim, concluímos o primeiro capítulo reunindo aquilo que as concede unidade, conceitos e posições comuns, que nos possibilitam identificar uma imagem geral sobre o fenômeno. Esses resultados nos encaminharam para aquilo que se tonou o nosso segundo capítulo.

No segundo capítulo, adentramos na tradição metafísica que se formou desde de Parmênides até os modernos, como Kant e Hegel. Certamente, não analisamos cada um dos filósofos desses longos períodos, isso seria uma tarefa impossível e não necessária para o nosso contexto, nos dedicamos, então, à

compreensão de como, de modo geral, consolidou-se uma concepção dos afetos no interior dessa tradição, que apesar de suas nuances, manteve-se numa postura de determinar os afetos enquanto uma instância que, quando não regida pela razão, tende a ser causa de desordem, deixando-os assim em segundo plano. Nesse sentido, pudemos seguir uma trajetória, acompanhando como de diferentes modos se originou e consolidou-se tal posição, ao menos até o Nietzsche, que a nosso ver é o primeiro autor a romper com essa tradição e oferecer novas bases para uma nova antropologia e, assim, se poder reformular o conceito sobre os afetos.

Finalmente, em nosso terceiro capítulo, temos como pretensão reconstruir a posição de Heidegger sobre os afetos. Como já fora dito, este autor abre uma nova e autêntica possibilidade de pensamento. Dessa maneira, Heidegger nos oferece uma ontologia dos afetos, agora expressos pelos seguintes termos: *Befindlichkeit* e *Grundbefindlichkeit,* termos esses que não dizem respeito a meras mudanças de nomenclatura, mas manifesta esse novo sentido atribuído ao humor. Tais termos buscamos tanto explicitá-los como distingui-los, passo que consideramos de grande importância para este processo.

Assim, basicamente está estruturada esta dissertação que visa oferecer ao leitor uma compreensão tanto da concepção tradicional do afetos, no interior da psicologia e da metafísica como a perspectiva oferecida por Martin Heidegger que se coloca frente a essa tradição. Dessa maneira, ele atinge desde as bases da filosofia ocidental, mas no fim das contas, apesar de uma aparente grandiosa pretensão, não tem outro objetivo, senão ser uma seta que indica o caminho para uma melhor compreensão de si mesmo na facticidade da existência.

2 O FENÔMENO AFETIVO SOB A ÓTICA DAS CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS

A emergência da temática acima descrita, esta que pretendemos abordar neste capítulo, surge como um recurso metodológico que colaborará para que possamos, de certo modo, preparar o terreno do que, aqui, pretendemos construir e, dessa forma, chegarmos aos nossos reais objetivos, assim como a todos os possíveis desdobramentos deles provenientes. Estes se tornarão mais claros e concretos na medida em que nosso trabalho for progredindo. Dessa maneira, temos, no momento, o pretensioso intuito de chegarmos a um certo consenso, a uma visão panorâmica do modo de abordagem, tratamento, importância e significado dos afetos a partir das ciências da psique. Buscaremos, portanto, na psicologia e na psicanálise suas concepções a respeito dos afetos. Nesse sentido, sabemos que não há a possibilidade de encontrarmos uma homogeneidade, uma visão unitária, pois cada vertente, cada teórico, tende a abordar o fenômeno a partir da sua circunvisão, contexto, método e objetivo no qual se propõe discutir. No entanto, acreditamos ser possível encontrarmos algo que as una, isto é, encontrar elementos em comum que nos permita, mais à frente, fazermos uma distinção clara e satisfatória entre o modo psicológico e fenomenológico de compreender o fenômeno da afetividade. Desse modo, tal necessidade já podemos encontrar explicitamente nos textos de Heidegger. “Em primeiro lugar, não se trata aqui de uma questão de psicologia, nem mesmo de uma psicologia fundamentada na fisiologia ou na biologia, mas de formas fundamentais na qual reside o ser-aí”[1]. Mais adiante, ele segue afirmando: “Pertence, na verdade, a essência de toda disposição, abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-própio).”[2] Fazer tal distinção parece ser algo necessário para o projeto fenomenológico heideggeriano. As afirmações acima nos move aos nossos próximos passos. Qual a pretensão de Heidegger com as sentenças supracitadas? Haveria uma insuficiência na efetividade do trabalho teórico dos psicólogos? Há uma recusa ou preconceito a respeito das teorias psicológicas ou até mesmo um rebaixamento destas à fenomenologia hermenêutica? Essas perguntas e as respostas que pretendemos dar a elas, surgirão inevitavelmente mais à frente. Por ora, faz-se necessário iniciarmos nossas buscas tentando fazer um apanhado geral

1 HEIDEGGER, 2002, p. 53 / tradução minha.
2 HEIDEGGER, 2016, p. 257

e, assim, encontrarmos uma certa unidade nas abordagens das teorias psicológicas sobre os afetos. Ao dizermos aqui que a pretensão é de realizar uma visão geral, disso não decorre que queremos, ou iremos nos satisfazer com respostas simplórias, vazias ou sem rigor metodológico, mas apenas que queremos buscar algo em comum e fundamental entre as distintas abordagens e não examinar cada uma a fundo em todos os seus detalhes, visto que no momento não nos vem ao caso, não está em nosso alcance.

A princípio, podemos salientar que dois paradigmas estão intrinsecamente ligados a questão que, aqui, se apresenta, estes aparecem como temas subjacentes, os quais, embora não sejam o nosso foco principal, não podemos deixar de destacá-los, visto que estão de alguma forma imbricados na discussão posta; são eles: o paradigma da psicologia enquanto se pretende ser uma ciência positiva, sobre isso, Sartre afirma: "A psicologia é uma disciplina que pretende ser positiva, isto é, quer obter seus recursos exclusivamente da experiência."[3] E o autor enfaticamente continua: "os psicólogos contemporâneos não se proíbem de *interrogar* e de *interpretar.* Mas eles querem estar diante de seu objeto como o físico diante do dele."[4] Tal questão ainda é um debate que persiste entre os psicólogos contemporâneos assim como entre os críticos desse posicionamento metodológico tão questionável. Além disso, e sobretudo, um outro problema é a dicotomia que atravessa tanto a história da filosofia assim como a das ciências humanas de modo geral, esta é a problemática do dualismo *versus* monismo, há uma dualidade ou uma unidade fundamental no homem? Se há uma dualidade, Como se dá a relação corpo e mente? Aqui, não pretendemos nos debruçar diretamente na resposta a tais perguntas tão antigas quanto persistentes e pertinentes, mas antes queremos enfatizar que elas permeiam de maneira basilar praticamente em todas as pesquisas direcionadas à afetividade no âmbito das psicologias e também da filosofia e isso logo nos ficará perceptível.

> Há o status quase que majoritário, ou superior, da razão em relação a emoção, permeando com isso um dualismo secular, ou seja, uma separação entre razão e coração, ou seja, uma parte que pensa e outra que sente, fazendo uma divisão psíquica entre *o que é pensado e o que é sentido.*[5] (PINTO,2007, p.10)

3 SARTRE, 2008. p. 13
4 Ibidem, p. 13;
5 PINTO, 2005f, p.36 apud (PINTO,2007, p.10)

De início e no mais das vezes, o fenômeno tematizado aparece como um objeto obscuro, difícil, muitas vezes, marginalizado e isolado dentro das pesquisas da psicologia tradicional. Sendo assim, “A teoria dos sentimentos ou das emoções é o capítulo menos elaborado da velha psicologia. É mais difícil descrever, classificar e vincular esse campo do comportamento humano a certas leis que fazer isso com todos os restantes”[6]. Muito provavelmente tal ocorrência deve-se, além de sua própria complexidade, ao seguinte preconceito:

> O território dos afetos, denominação genérica sob a qual abarcamos emoções, paixões e sentimentos em suas diversas nuanças, tem sido historicamente tratado como o campo da imprecisão, da imprevisibilidade, da irracionalidade e, por vezes, da herança atávica ligada à animalidade. (WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 286)

No curso do desenvolvimento da psicologia, os afetos aos poucos passaram a ter uma certa relevância e, embora permaneça um tema por natureza difícil, inicia-se um processo de tirá-lo da margem e o constituir como um tema central junto aos demais fenômenos mentais. Assim, tal passagem se desenvolve em paralelo e ligada a outra discussão que parte desde teorias monistas, reducionistas até às abordagens dualistas, psicofísicas, ambas imersas ainda em um espírito mecanicista moderno. Essa discussão acontece primeira e calorosamente no século XX entre os psicólogos, momento este em que, por um lado, eles se encontram sob uma profunda influência da filosofia e biologia moderna tendo como figura principal Descartes, Espinosa e Darwin e, por outro, imersos na profunda crise das ciências em geral que, por seu turno, sofrem grandes transformações nesse período. Em meio a esse contexto, escolhemos três teóricos, estes nos servirão, aqui, de referência no acompanhamento destes desdobramentos que vão desde abordagens fisiológicas, biológicas dos afetos com James, perpassa pelas teorias cognitivas, desenvolvimentistas e histórico culturais que elencamos como representante para o nosso diálogo, Vygotsky e, por fim, daremos sequência a nossa discussão com aquele que foi um marco na transformação da psicologia, ao ponto que este instaura um modo próprio de abordagem, a saber, a psicanálise e, claro, estamos nos referindo ao Freud que, no bojo de sua metapsicologia, encontramos em jogo os fenômenos afetivos encarados, por sua vez, também com grandes dificuldades. Ressaltamos, então, que não é nosso objetivo uma explanação detalhada das

6 VYGOTSKY,1924/2003, p. 113 *apud* WORTMEYER, SILVA e BRANCO, 2014, p. 286

teorias afetivas de cada um dos teóricos já referidos, mas sim queremos colher suas principais considerações e pontos de divergências e convergências.

Nesse sentido, é importante ressaltar que a escolha dos teóricos representantes das correntes psicológicas elencados para dar suporte a nossa investigação - a saber: James, Vygotsky e Freud - ocorreu pelo fato de cada um desses serem grandes expoentes, legítimos representantes de suas respectivas correntes teóricas, esses, cada um a seu modo, destacaram-se pela relevância de seus trabalhos e neles podemos notar a especial conotação que os afetos ganham no todo de suas obras, certamente não foram os únicos a tratarem sobre o tema, mas sem dúvidas deixaram grandes contribuições.

Como mencionado anteriormente, James pode ser considerado um precursor no que diz respeito à abordagem dos afetos a partir de uma ótica psicofísica, ainda mais no seu contexto em que esse tema ainda era praticamente intocado. Dessa maneira, Vygotsky, por sua vez, ao pensar o homem em seu desenvolvimento sócio-histórico-cultural e vinculando os afetos a cada uma dessas instâncias, ele amplia e promove uma expansão tanto nas possibilidades de pensar sobre os afetos quanto nas possibilidades abertas por eles em cada uma dessas esferas citadas. Já nossa terceira escolha dispensa apresentações e sem dúvida é um marco distintivo no âmbito da psicologia, Freud funda a psicanálise e reformula o jeito de pensar os afetos, fenômenos que irão ganhar diferentes conceptualizações ao decorrer de suas obras. Assim sendo, esses autores nos abrem diferentes vias, questões e possibilidades de reflexão sobre a afetividade.

Traremos ainda para o debate que aqui se inicia, as críticas de Sartre às teorias psicológicas do afetos. Em que, aqui, o que chamamos de afeto englobamos também os conceitos de sentimentos e emoções. Tais distinções não são precisas e não parecem nem um pouco claras para os teóricos das emoções. Alguns tendem a unificá-los e tratá-los como um fenômeno único, já outros tentam fazer distinções, mas nada muito claro e distinto se consegue formular. Destacamos ainda que, embora os autores elencados sejam todos do século XX, veremos que esses dão sustentação para as pesquisas atuais que seguem seu curso, mas sem perder o solo fundamental encontrado nesses teóricos.

2.1 JAMES E AS PSICOLOGIAS FISIOLÓGICAS DOS AFETOS

O norte-americano William James é tido como um dos maiores nomes da psicologia no século XX. Na verdade, ele foi considerado o pai desta ciência em seu país. Mesmo tendo se formado em medicina, seus estudos e trabalhos foram direcionados para a filosofia e psicologia. “Eu inicialmente estudei medicina para ser um fisiologista, mas eu acabei direcionado à filosofia e à psicologia como que por fatalidade. Eu nunca havia tido instrução filosófica, e a primeira palestra sobre psicologia que escutei foi a que eu proferi”[7]. Nesse sentido, a marca de um amante e especialista da fisiologia o segue em seu empreendimento filosófico, considerando-se filiado a um pragmatismo, ele assume uma postura em que tenta posicionar-se entre um racionalismo e um empirismo moderno. Tal abordagem torna-se explícita em seus estudos sobre as emoções em que encontramos, com mais detalhes, em seu artigo lançado em 1884, intitulado como “what is an emotion?”. Nesse artigo, já de início apresenta o quão em sua época, dentro de um contexto científico-cultural, o fenômeno das emoções era carente de pesquisas, ficando, assim, um tema esquecido ou deixado em suspenso, dada sua dificuldade.

> Os fisiologistas que vem explorando tão diligentemente as funções do cérebro, durante os últimos anos, têm limitado suas tentativas de explicação para as performances cognitivas e volitivas. Dividindo o cérebro em centros sensoriais e motores, eles viram sua divisão como um paralelo exato da análise feita pela psicologia empírica das partes perceptiva e volitiva da mente em seus elementos mais simples. Mas o âmbito *estético* da mente, seus desejos, seus prazeres e dores, e as suas emoções, têm sido tão ignorados em todas essas pesquisas que somos tentados a supor que, se fosse pedida ao Dr. Ferrier3 ou ao Dr. Munk4 uma teoria em termos cerebrais desses fatos mentais, ambos poderiam responder que não tinham ainda pensado no assunto, ou que achavam tão difícil formular hipóteses distintas que, para eles, isso estava entre os problemas para o futuro, apenas para ser retomado após os mais simples do presente terem sido definitivamente resolvidos. Nascimento – “O que é uma emoção?” (JAMES, 2013, p. 96).

Nesse artigo, ao dedicar-se às emoções, James irrompe uma barreira para sua época. A partir disso, seu trabalho torna-se uma referência ao lado do alemão Lange, que partilhava de uma perspectiva semelhante. Tal perspectiva operou uma

7 Frase atribuída a James, apesar de encontrarmos em vários sites, esta frase atribuída ao autor, não encontramos um documento oficial que ateste tal pronunciamento.

inversão no modo de compreensão das emoções e de como elas são expressas. Tradicionalmente, acredita-se que, ao nos depararmos com uma situação estimulante que possa vir a causar alguma emoção; primeiro, percebemos, sentimos, tomamos de algum modo consciência da ação ocorrida e, segundo, reagimos da maneira adequada a situação ocorrida. O corpo reage a partir das emoções. De maneira geral, a depender da emoção, o rosto pode apresentar traços de tristeza ou felicidade, o corpo fica trêmulo, altera-se a respiração e até mesmo a voz, as batidas do coração entre outras respostas corpóreas que podem surgir de estímulos internos e externo. Nesse sentido, os estímulos desembocam nas reações emocionais e assim causam as reações corporais. A inversão realizada por James se dá justamente na transformação, a grosso modo, falando do efeito em causa. Segundo o autor, o corpo não reage por conta da emoção, mas a emoção acontece e sustenta-se devido à ação corporal. É porque o coração acelera e a respiração muda que se está ansioso ou com medo. Para James, junto a ação estimulante, há a reação corporal, sem esta as emoções são vazias de conteúdo e logo não se sustentam. Dessa forma, "Recuse-se a expressar uma emoção, e ela morre."[8] Assim, uma situação modifica primeiro o comportamento corporal e este desemboca numa alteração do ânimo. Desse modo, a partir da fisiologia humana, podem ser explicadas as emoções, logo ela não seria, portanto um ponto obscuro no cérebro ainda a ser desvendado, ou um estado mental isolado e ainda não passível de investigação, mas envolve e expressa-se em todo o corpo a partir de sua fisiologia e sistema nervoso.

> Nossa maneira natural de pensar sobre essas emoções padrão é que a percepção mental de algum fato desperta a afeição mental denominada emoção, e que esse estado de espírito é que dá origem à expressão corporal. Minha tese, pelo contrário, é que *as mudanças corporais seguem diretamente a* PERCEPÇÃO *do fato excitante, e que a nossa percepção dessas mesmas mudanças assim que elas ocorrem é a emoção.* O senso comum diz: se perdemos a nossa fortuna, lamentamos e choramos; se encontramos um urso, nos assustamos e corremos; se somos insultados por um rival, nos irritamos e atacamos. A hipótese a ser defendida aqui diz que essa ordem de sequência é incorreta, que um estado mental não é imediatamente induzido por outro e que as manifestações corporais devem ser interpostas entre eles primeiro, e que a afirmação mais racional é que nos sentimos desolados porque choramos, zangados porque atacamos, temos medo porque trememos, e não que nós

8 *Clínica & Cultura v.II, n.I, jan-jun 2013, 95-113.* Trad. de Raphael Silva Nascimento: "O que é uma emoção?" (William James, 1884) pp.105.

> choramos, atacamos, ou trememos, porque lamentamos, temos raiva ou medo, conforme o caso. Sem os estados corporais seguindo-se à percepção, ela seria puramente cognitiva em sua forma, pálida, incolor, destituída de calor emocional. Nós então poderíamos ver o urso, e julgar que é melhor correr, receber o insulto e considerar justo o ataque, mas nós não poderíamos realmente nos *sentir* com medo ou raiva. Nascimento – "O que é uma emoção?" (JAMES, 2013, p. 98)

Dessa maneira, é inevitável e impensável o humor e sua alteração dissociada da reação corporal, nenhuma emoção pode continuar, permanecer, se não desta forma. O autor chega a pressupor que um corpo totalmente anestesiado seria incapaz de se emocionar. Com isso, percebemos que as emoções são compreendidas sobretudo a partir de um princípio fisiológico, é, de alguma forma, um recurso biológico de grande importância, pois nos permite experimentar qualitativamente cada vivência. Nesse caso, é o estado do corpo que primeiramente possibilita a sensação qualitativa e não a cognição.

Neste artigo, James apresenta uma série de argumentações que visam justificar sua ideia. Mostra ainda alguns questionamentos e críticas que recebe e rebate a todas elas terminando o seu discurso demonstrando muita convicção da verdade de sua proposta. Tal fato chamou atenção e causou um certo impacto na comunidade de pesquisadores e, assim, fez estimular o desenvolvimento de outras pesquisas voltadas ao fenômeno. Ele exerceu então um papel preponderante no que diz respeito a tais pesquisas; primeiro, por iniciá-las com afinco; depois, por sua inversão teórico-metodológica. Dessa maneira, sua importância é inquestionável, assim como a validade de seu trabalho. No entanto, a questão que fica é: a teoria de James abarca o fenômeno em seu todo? Estamos convencidos de tal posição? Podemos considerá-la uma proposta reducionista? Dizer de uma teoria que ela é reducionista, é o mesmo que afirmar sua insuficiência ou deficiência?

Primeiramente, não podemos afirmar que James abandona completamente o psiquismo no que diz respeito às emoções. No entanto, este permanece subordinado aos mecanismos biológicos, na medida em que apenas funciona como uma consciência das variações fisiológicas, sobre isto Sartre nos diz:

> W. James distingue na emoção dois grupos de fenômenos: um grupo de fenômenos fisiológicos e um grupo de fenômenos psicológicos que chamaremos, com ele, o *estado* de consciência; o essencial de sua tese é que o estado de consciência dito "alegria, cólera etc." não

> é senão a consciência *das* manifestações fisiológicas, a projeção delas na consciência, se quiserem. (SARTRE, 2008, p.32)

As considerações feitas até o momento nos levam a entender James como um reducionista, visto que ele tenta reconduzir suas explicações a termos puramente biológicos, viscerais. Há um mecanicismo na posição de James que, praticamente, encobre o papel do fator mental nas emoções. Talvez, nossa posição possa ser considerada apressada, visto que não está apresentada aqui a teoria em todos os seus detalhes, de fato essa não é nossa proposta. O que buscamos, ao brevemente apresentá-la em seu cerne, foi mostrar um dos principais modos de como, na raiz da psicologia, era tratado o fenômeno afetivo, até aqui tratado apenas enquanto emoções. Entretanto a crítica sobre um reducionismo que, por sua vez, não dá conta de uma explicação do fenômeno em seu todo, também é levantada por outros teóricos da época, uma das maiores referências nesse sentido é o francês Pierre Janet que acusou James de ter esquecido a importância do fator mental.

Na esteira de Janet, desenvolve-se concepções que se pretendem dualistas, estas foram crescendo e buscando, em seus esforços, vislumbrar qual interação entre corpo e mente presente no fenômeno investigado. Nesses novos modelos, as emoções ganham um aspecto funcional, é uma função do organismo que, na maior parte das vezes, sinalizam uma desordem do comportamento humano. São tidos como um sistema de cargas e descargas nervosas que reagem a alguma situação vivida. As emoções, nesse caso, não são tidas como exclusivamente ou primordialmente algo corporal, mas o conteúdo e estado mental é levado em consideração. Nessa perspectiva, há uma relação, um trabalho em conjunto de duas dimensões que estão de alguma forma ligadas. Temos, então, teorias explanadas por novas vertentes que surgem em reação ao trabalho de James e, nesse sentido, queremos destacar a teoria das condutas do já mencionado Janet.

O psicólogo francês, na tentativa de restituir o psiquismo, no que diz respeito as emoções, elabora a teoria das condutas e as divide em duas classes: conduta superior e conduta inferior ou de fracasso. Tentaremos agora apresentá-la de forma breve. Geralmente, nos encontramos numa conduta superior, num certo equilíbrio mental em que não demonstramos claramente nosso estado emocional, estamos como que ausentes de uma coloração afetiva, há uma certa tranquilidade, pois tudo se encontra em ordem. No entanto, quando nos deparamos com uma situação difícil de lidar, que nos retira de nosso equilíbrio, sossego, passamos a uma conduta

inferior na qual se apresenta aí alguma reação emocionada, por vezes, manifestadas pelo choro, soluço, desmaio que surgem como um desvio ou anulação da situação sobre a qual nos deparamos e não conseguimos enfrentar. Ocorre, assim, a manifestação de uma descarga psíquica, uma energia é despendida como alternativa de conduta e essa não é uma atividade voluntária, consciente. O choro, o soluço, o desmaio, a cólera, entre outras manifestações de emoções, acontecem involuntariamente, magicamente, em uma tentativa, como já fora mencionado, de desvio ou de apagar o problema presente. A emoção aparece, então, como uma função do organismo, geralmente atrelada a alguma desordem psíquica. É de certo modo um recurso de defesa diante daquilo que no momento não se consegue enfrentar. Desse modo, "O fenômeno de derivação é nada mais que uma mudança de caminho para a energia nervosa liberada."[9] As emoções tratadas aqui são basicamente o medo, a cólera, a angústia, entre outras que podemos considerar perturbações da psique. É a consciência de uma incapacidade que desperta emoções capazes de nos fazer reagir a partir de uma conduta de fracasso.

Observamos, então, que de fato há um esforço para a inserção psíquica, para acrescentar um elemento mental, mas já seria esta abordagem suficiente para darmos conta de fenômeno tão complexo? Temos aqui uma distinção clara e satisfatória da teoria de James? Mesmo que inserindo o caráter da consciência "será que um distúrbio fisiológico, *qualquer que seja,* pode explicar o caráter *organizado* da emoção?"[10] Sobre esta questão, encontramos em Sartre análises equestionamentos bastante contundentes.

> Assim Janet pode se orgulhar de ter reintegrado o psíquico na emoção: a consciência que temos da emoção - consciência, aliás, que aqui é apenas um fenômeno secundário3 - não é mais o simples correlato de distúrbios fisiológicos: é a consciência de um fracasso e de uma conduta de fracasso. A teoria parece sedutora: ela é realmente uma tese *psicológica* e permanece de uma simplicidade inteiramente mecânica. No entanto, quantas obscuridades nessas poucas noções, aparentemente tão claras! Examinando melhor as coisas, percebe-se que Janet só consegue ultrapassar James ao servir-se implicitamente de uma finalidade que sua teoria explicitamente rejeita. Com efeito, o que é uma conduta de fracasso? Devemos entender como tal apenas o substituto automático de uma conduta superior que não podemos cumprir? Nesse caso, a energia nervosa seria descarregada ao acaso e segundo a lei do menor esforço. Mas com isso o conjunto das reações emotivas seria menos

9 *Ibidem*, p. 36;
10 *Ibidem,* p. 33;

> uma conduta de fracasso do que uma ausência de conduta. Haveria uma reação orgânica difusa, uma desordem, em lugar de uma reação adaptada. Mas não é precisamente isso o que diz James? Não intervém a emoção, para ele, no momento de uma desadaptação brusca, e não consiste ela essencialmente no conjunto de desordens que essa desadaptação produz no organismo? Certamente Janet põe o acento, mais que James, no *fracasso.* Mas o que se deve entender por isso? Se considerarmos objetivamente o indivíduo como um sistema de condutas, e se a derivação se faz automaticamente, o fracasso é nada, ele não existe, há simplesmente substituição de uma conduta por um conjunto difuso de manifestações orgânicas. (SARTRE, 2008, p.35-36).

Podemos notar, então, segundo as críticas de Sartre, o esforço, mas também a limitação e insuficiências das teorias supracitadas. No percurso de nossas investigações, notamos outras vertentes que se pretendem dualistas e, mesmo sendo mais elaboradas, sofisticadas, não chegam a abordar o tema com a profundidade necessária ou mesmo se quer a implementarem de fato um papel cognitivo claro e suficiente. Na maior parte das vezes, tem-se a emoção como uma função mecânica que aponta para um certo estado mental de desordem. A indagação que nos fica é se teriam essas teorias superado James ou encontrado o que se acusava que em sua tese havia faltado. Quanto a tal superação, não temos tanta convicção. Houve sim um certo progresso, mas ainda com muitas limitações e contradições. O que, então, podemos elencar como fator fundamental nessas teorias são os seguintes pontos: Primeiro, levaram em consideração o fenômeno das emoções e os incluíram como um dos grandes problemas a serem enfrentados nas pesquisas desta ciência, a psicologia. Em segundo, apontaram o fator da consciência que é omitido nas primeiras pesquisas que trataram as emoções apenas fisiologicamente. “Assim a teoria de James nos conduziu, por sua insuficiência, à teoria das condutas de Janet, está à teoria da emoção-forma funcional, e esta nos remete enfim à consciência.”[11] Esse conjunto teórico inicial conduziu progressivamente a desenvolvimentos que desembocariam, pouco depois, tanto nas abordagens cognitivas como na metapsicologia. Sendo assim, no curso do desenvolvimento da psicologia, este fenômeno, os afetos, foi sendo analisado com mais profundidade, abarcado de modo mais amplo e complexo, sob novos horizontes que, por sua vez, proporcionaram novos modo de abordagens na clínica.

11 *Ibidem,* p. 46,47;

É nessa perspectiva, nesse novo ambiente da psicologia, que seguimos nossa análise.

2.2 VYGOTSKY E A PSICOLOGIA DA CULTURA

Veremos a seguir o desenvolver dessa temática, a saber, a concepção dos afetos a partir de um teórico que, embora não tenha deixado sua obra acabada no tocante a esse tema, podemos notar que a problemática atravessa toda sua vida intelectual e, desse modo, ele acaba por nos oferecer, através de suas investigações, significativas contribuições a esse respeito. Sendo uma grande referência entre os psicólogos, tornou-se também figura fundamental nos estudos sobre educação. Em seus escritos, apresenta uma aguda discussão com os seus contemporâneos sobre o assunto aqui tratado, esses fatores nos levaram à escolha dessa temática para aprofundar e fundamentar nosso diálogo. Diante do exposto, estamos falando do Psicólogo Russo Lev Semenovich Vygotsky.

Tratar os afetos a partir deste teórico é um desafio que apresenta uma dificuldade peculiar dada a complexidade e amplitude tomada na abordagem do tema. “De fato, não há uma teoria das emoções em Vygotsky. Tampouco *um* conceito de emoção. Não há um conceito pronto e acabado, mas um movimento de elaboração conceitual.[12]” Essa abordagem ampla já revela, de algum modo, a densidade, riqueza e as várias nuances desse fenômeno, mostra ainda como sua ação permeia todas as dimensões da vida, da história, em suma, das relações humanas como um todo.

> Há uma noção de emoção que atravessa a perspectiva Vygotskyana, uma noção plurívoca, polissêmica, inacabada, que assume diferentes conexões com outros conceitos e noções de acordo com o problema em pauta, assume e condensa diferentes sentidos de acordo com os interlocutores e o contexto. (MAGIOLINO, 2010, p.3).

Visto que não temos como conferir, aqui, com detalhes toda a investigação do autor, buscaremos exprimir uma noção condensada, porém essencial de sua visão que é construída em uma interlocução com outros autores; tais como, James, Espinosa, Freud; entre outros, e é tematizada sobretudo a partir da arte, educação, linguagem, história e cultura. Frente ao problema é assumida uma postura crítica

12 MAGIOLINO, 2010, P. 3

tanto em relação às teorias fisiológicas como às metafísicas, disso não decorre que ele as exclua totalmente, pois, em Vygotsky, os afetos são tidos enquanto um sistema de descarga de energia que tem sua origem biológica, mas esse vai além de uma região física, corporal, integrando e movendo de maneira ativa e intensa a psique humana, atuando assim nas atividades intelectuais mais complexas e influenciando diretamente o nosso comportamento. Podemos até afirmar que não só atua nas atividades intelectuais mais complexas, como as torna complexas. Em seu texto, a *psicologia da arte,* o autor analisa de modo particular os processos psicológicos presentes na experiência estética, assim, observa-se que, na relação do sujeito com a obra de arte, gera-se emoções singulares, bastante significativas e essas se diferenciam das emoções cotidianas. A experiência estética proporciona a catarse, o choque entre sentimentos opostos que entram em conflito e, assim, implica em uma transformação dos afetos. Através de tal experiência, ele procura ainda demonstrar uma ordem diferente do mecanismo apresentado nos sistemas de condutas das teorias precedentes.

> No que se refere à arte, aqui domina exatamente a lei inversa do dispêndio e gasto de descarga de energia nervosa, e nós sabemos que quanto maiores são esse dispêndio e essa descarga tanto maior é a comoção causada pela arte. Se lembrarmos o fato elementar de que todo sentimento é um dispêndio de energia espiritual e a arte está forçosamente ligada à excitação do complexo jogo de sentimentos, veremos imediatamente que a arte viola a lei do menor esforço e em seu efeito mais imediato e na construção da forma artística subordina-se exatamente a uma lei oposta. (VYGOTSKY, 1925/1971, p. 257 *apud* WORTMEYER, SILVA E BRANCO 2014, p. 286).

Ainda sobre a questão supramencionada podemos observar os seguintes aspectos**;**

> Nesse trabalho Vygotsky (1925/1971) defende que as emoções provocadas pela arte não se resumem a uma mera soma de percepções suscitadas por estímulos específicos, mas implicam uma intensa atividade psíquica, em que interatuam complexas operações intelectuais, incluindo a imaginação. O autor considera que a exploração do campo imaginativo-criador (termo nosso) representa o diferencial entre as emoções provocadas pela arte e as emoções ordinárias. Nessa perspectiva, a força de uma obra artística seria derivada da possibilidade de transformação dos afetos por meio da justaposição de valores conflitivos: "(...) toda obra de arte – fábula, novela, tragédia – encerra forçosamente uma contradição emocional, suscita séries de sentimentos opostos entre si e provoca seu curto-circuito e destruição" (VYGOTSKY,1925/1971, p. 269). Afirma o autor: "É nessa

> transformação das emoções, nessa sua autocombustão, nessa reação explosiva que acarreta a descarga das emoções imediatamente suscitadas, que consiste a catarse da reação estética" (p. 272). WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 287)

A possibilidade de uma transformação dos afetos segue uma perspectiva evolutiva que aponta para a capacidade de transformação, diversificação e surgimento de novos afetos. Essa transformação dos afetos não se restringe à experiência estética, mas se dá sobretudo na experiência dramática da existência, nas relações sociais, na interação com o outro e, dessa forma, assume todas as implicações disso provenientes, em que há uma transformação dos sentimentos egoístas em sentimentos sociais, a educação, por exemplo, de modo especial tem um papel fundamental nesse processo. Dessa forma, Vygotsky se contrapõe a perspectiva evolutiva que encerra o afeto como algo puramente visceral e que foi necessário apenas para a sobrevivência da espécie e, na medida em que ela evolui, os afetos deixam de ser necessários. Desse modo, a educação precisaria ir na direção da eliminação dos afetos, considerados como instintos primários. Para Vygotsky, por ser o afeto determinante na organização do comportamento, a educação teria o papel de contribuir para um direcionamento dos afetos, conduzindo-os para um movimento de saída de um egocentrismo rumo à socialização, logo é na e pela experiência histórica e cultural que se estabelece uma transformação dos sentimentos que estão sempre se reelaborando. Desse modo, fica claro que, para ele, "A emoção não é instinto, não é puramente biológica, não é estritamente visceral, é histórica, é cultural, mas, ao mesmo tempo, biológica, visceral e subjetiva."[13]

> As tentativas de estudo científico desse objeto fluido e desafiador adotaram diferentes enfoques epistemológicos ao longo dos tempos, que vão desde uma perspectiva fisiológica, que abordava as emoções como processos fundamentalmente orgânicos e geneticamente determinados, passam por enfoques metafísicos, que intentaram pesquisar os sentimentos ditos superiores, que diferenciariam os seres humanos dos animais, e chegam até o surgimento de olhares mais atentos à constituição social do desenvolvimento, que compreendem o campo dos afetos no contexto do processo semiótico e cultural no qual se constitui o sujeito. (WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 286)

13 Ibdem, p.4

Em resumo, como vimos até o momento, o autor toma como princípio a origem biológica das emoções, no entanto, as mesmas possuem um papel ativo na cognição que, por sua vez, não se resume em uma estranha subjetividade, mas é desenvolvida em meio as relações socioculturais o que dá a ideia de uma unidade primordial, no que diz respeito ao sujeito em contraponto à ideia de compartimentação de instâncias no ser humano. Essa busca por uma unidade e, sobretudo, a inserção de maneira forte da cultura, talvez seja uma das maiores contribuições que ele traz e, nessa inserção do fator histórico sociocultural, podemos destacar elementos como crença, valores, costumes entre outras situações que constituem o drama da vida, linguagem, esta que ele toma das artes, sobretudo, do teatro em que, ao fazer essa analogia e assim apresentar a vida como um drama, quer mostrar em último caso, que, dos vários conflitos e desafios que atravessamos, surgem choques de emoções, emoções distintas e contraditórias que, por sua vez, dão origem a outras novas e, assim, vão se desenvolvendo, transformando e formando a personalidade do sujeito junto a transformações constantes e concomitantes de outras instâncias psíquicas. Um fato interessante e que vale destacar é que nesta acepção um afeto pode surgir, ser adquirido pelo movimento de transformação da cultura, logo, embora a afetividade seja inerente à constituição humana e assim integrante de sua dimensão psicofísica, os afetos em particular não são constitutivos, mas podem ser gerados e transformados na e pela história, há então uma espécie de dialética dos sentimentos.

> Para Vygotsky (1929/2000), a personalidade se constitui nos contínuos reposicionamentos do sujeito diante dos conflitos que caracterizam o drama da existência, os quais resultam em uma configuração dinâmica e singular. Nesse cenário, o afeto, os sentimentos e as emoções são compreendidos como constitutivos da personalidade e das funções psicológicas superiores. Vemos, assim, que nessas reflexões o autor abre uma possibilidade de radical superação da concepção das emoções como meras respostas fisiológicas reflexas a estímulos ambientais, ressaltando a importância das relações sociais com seus contornos ideológicos na constituição dos afetos. (WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 289).

Já nessa curta apresentação realizada até o momento, podemos notar a expressividade e conotação que ganha o fenômeno afetivo, a partir do psicólogo russo. Nota-se sem muito esforço que surge um novo momento no que se diz respeito à investigação do fenômeno referido. É certo que ainda há muitas lacunas,

mas se abre aí um novo campo de possibilidades, investigações e reflexões. Ainda sobre a ação afetiva no comportamento, o autor afirma:

> (...) a função interna de organizadora de todo o comportamento, que foi seu papel primário, continua existindo até hoje. Esse aspecto de atividade na emoção é que constitui a característica mais importante no estudo de sua natureza psicológica. Quem pensa que a emoção representa uma vivência puramente passiva do organismo e que ela não provoca nenhuma atividade está concebendo a questão de forma equivocada. VYGOTSKY, 1924/2003, p.118) *apud* WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 288)

Para corroborar com compreensão do texto supracitado, vejamos o seguinte trecho:

> Vygotsky vislumbrou que as emoções implicam estados contraditórios na *técnica social dos sentimentos* (itálicos dos autores) (1925/1971); emergem historicamente sem perder suas raízes biológicas (1930/1997b); tornam-se isoladas dos instintos (1932/1998); consistem em fortes motivações, que influenciam nosso comportamento (1933/1998); e desenvolvem-se e adquirem sentido e significado (1934/1987b). (p. 104). (MAGIOLINO E SMOLKA, 2013 *apud*. WORTMEYER, SILVA E BRANCO, 2014, p. 290)

No mesmo período em que desenvolve tais reflexões, ele mostra ter sido um atento e crítico leitor da metapsicologia freudiana, mostrando, por vezes, até pontos de convergências, mas recusando a premissa basilar psicanalítica que tudo reconduz ao âmbito de uma energia sexual que estaria na origem de praticamente todos os fenômenos mentais. Nesse sentido, “Os problemas, os focos de interesse aproximam-se apesar do distanciamento do princípio explicativo e do modo como os autores compreendem, explicam e elaboram sobre o impacto da história e da cultura no processo de constituição humana.”[14] Por conseguinte, Vygotsky se alinha mais auma perspectiva social, interacionista, construtivista e, para tal, toma como base as relações humanas, o ser humano que se constrói a partir do meio ao qual se estar inserido e que o constitui. Um outro fator importante e que vale destacar é o de que muitos estudos apontam a ideia de uma tentativa do autor de estabelecer uma tese monista, para ele, “existe um sistema dinâmico que representa a unidade dos processos afetivos e intelectuais[15]”. Desse modo, não se busca, portanto, um dualismo para se contrapor a teorias reducionistas e assim restituir o psiquismo. Entretanto sua busca é apresentar a relevância e unidade que há em uma instância

14 MAGIOLINO e SMOLKA. p. 2
15 VYGOTSKY, 1934/2001a, p.16 *apud* MAGIOLINO, 2010, p. 93)

psicofísica. Assim, seu monismo não seria então um reducionismo, mas uma forma unitarista que destaca o papel cognitivo presente nos afetos. A tentativa de desfazer as dicotomias e buscar uma unidade teria como base a filosofia Spinozana. Nessa perspectiva, várias são as pesquisas que buscam apontar a vinculação, a influência do pensamento de Spinoza no interior do construto teórico de Vygotsky, sobretudo no que diz respeito aos afetos.

> Em sua análise da obra *Teoria das Emoções*, Van der Veer e Valsiner (2009) identificam que Vygotsky buscava uma solução para tais enfoques dicotômicos no estudo das emoções, por meio de uma "abordagem causal monista em psicologia" (p. 385). Isto é, ele buscava a superação da cisão entre a mente e o corpo, vigente nos enfoques mecanicistas causais, e ao mesmo tempo defendia a existência de uma causalidade nos fenômenos psicológicos (contrapondo-se ao entendimento hermenêutico de que haveria uma completa liberdade nos domínios da alma). Assim, o teórico russo teria vislumbrado um caminho para a psicologia no estudo da obra do filósofo Baruch Spinoza. (WORTMEYER, SILVA E BRANCO,2014, p. 289)

As teorias das emoções daqueles que foram os pilares da filosofia no início da modernidade ressurgem e ganham novas dimensões na psicologia do século XX. Notamos que tanto Spinoza quanto Descartes são autores que, mesmo quando não mencionados, é perceptível a ação de suas teorias como pano de fundo no desenvolvimento das teses psicológicas aqui discutidas. É muito provável que Vygotsky assim como também Freud, que veremos adiante, tenham, de algum modo, se valido das ideias de Spinoza, no entanto, alguns críticos dessa posição argumentam que tal tese não se sustentaria, pois há claras divergências em outros aspectos. Assim, apesar da tentativa de um monismo os aproximarem, haveria divergências que apontam um posterior distanciamento entre os teóricos. Essa é uma discussão que não nos ateremos aqui.

Dessa forma, buscamos, até então, apresentar, ainda que brevemente, alguns dos principais aspectos que constitui esse progresso histórico, no que diz respeito aos estudos dos afetos na psicologia, sendo a última abordagem a partir de uma psicologia dita cognitiva. Vemos, então, uma tentativa de progresso que perpassa pelas ausências de pesquisas e, assim, tínhamos uma marginalização do fenômeno na velha psicologia. Posteriormente, inicia-se a inserção das investigações a partir de perspectivas fisiológicas de James e houve ainda a tentativa de inserir o âmbito psíquico, ressaltando as condutas com Janet e agora

Vygotsky, elencando-o como um elemento de origem biológica, mas igualmente presente na cognição e assim é fundamental na constituição da personalidade humana e na organização de seu comportamento que se forma dentro das relações sociais, doando a elas também um caráter mais complexo e vivo. O autor opera, desse modo, mais uma transformação no modo de abordar o fenômeno, ampliando assim as possibilidades de reflexões e investigações. Dessa maneira, junto a sua proposta surgem também novas indagações, questionamentos, tais como: Teria o autor conseguido as respostas necessárias a um problema tão complexo? Temos agora uma tese suficiente? Está claro o que seria fundamentalmente a afetividade? Essas são algumas das questões que surgem inevitavelmente e que pretendemos voltar a tocá-las mais à frente. Assim como Vygotsky, há outros teóricos da cognição, tal como Piaget; entre outros, que poderíamos aqui citar. No entanto, não pretendemos esgotar a quantidade de autores e obras sobre o assunto, mas mostrar esse novo momento da psicologia que integra o fenômeno dos afetos, a cognição. Os afetos possuem, assim, um caráter ativo e articula os aspectos fisiológicos e cognitivos.

2.3 OS AFETOS A PARTIR DA METAPSICOLOGIA FREUDIANA

No século XX, também se dá a ascensão de um outro marco teórico metodológico que mexeu com a psicologia em suas estruturas, causa de grandes questionamentos, discussões e inquietações. Este modelo surge como um novo e distinto método de abarcar as grandes indagações acerca da natureza humana. Estamos assim nos reportando ao surgimento da psicanálise com Sigmund Schlomo Freud e sua revolucionária descoberta do inconsciente. Tal hipótese e pretensão põe em questão toda uma antiga e já estabelecida estrutura teórica tradicional a respeito da psique e, assim, por sua vez, mexe também com nosso objeto de investigação, a saber, o modo de abordagem dos fenômenos afetivos na psicologia. Assim sendo, pretendemos analisar a teoria referida em suas peculiaridades e contribuições a respeito de nosso projeto. Essa é a última teoria psicológica na qual escolhemos para análise, isto feito, poderemos prosseguir na busca do nosso primeiro intuito. Nosso caminho se dá, então, no primeiro momento, fazendo uma separação, uma distinção entre as teorias aqui analisadas, apresentando em que

divergem, mas não apenas para separá-las, mas sim, sobretudo, para vermos o que restará de comum entre elas após a distinção, o que de algum modo permanece e podemos apontar como algo que caracteriza de modo geral o olhar psicológico sobre os afetos. Isso veremos logo mais. Agora, de forma breve e objetiva, nos debruçaremos sobre o como a psicanálise freudiana lida com o fenômeno dos afetos.

Freud direciona sua atenção à afetividade antes mesmo de iniciar sua teoria psicanalítica, no entanto, percebemos que nesse proceder não há uma uniformidade, uma construção linear contínua e progressiva no que diz respeito à teoria freudiana dos afetos. Sendo assim, acreditamos que tal fator pode ser atribuído a duas questões; a primeira, diz respeito às grandes reviravoltas na estrutura de sua teoria como um todo que passa por diferentes fazes, sofrendo alterações a partir dos dados recolhidos dos fatos ocorridos na clínica, pois é das observações empíricas que ele recolhe informações para a reflexão e sistematização teórica em que, consequentemente, a mudança no todo de seu sistema altera também sua concepção do fenômeno afetivo. O segundo ponto seria a dificuldade do próprio tema em si, já salientada, por vezes, por outros teóricos de sua época. Para Freud, tal fenômeno permanece como algo por natureza difícil, obscuro, mas, mesmo assim, essencial em seu empreendimento teórico. A afetividade surge, então, como um tópico de grande relevância em sua metapsicologia desde sua gênese até seus últimos escritos.

As observações de Freud indicam, primeiramente, que o fenômeno afetivo se apresenta como um sinal pelo qual se pode conferir e demonstrar a relação causal entre fenômenos psíquicos e algumas patologias físicas. “Uma experiência afetivamente marcante por trás das maiorias dos fenômenos da histeria, se não de todos; além do mais, que essa experiência é do tipo tal que torna inteligível o sintoma ao qual se relaciona.” [16] Tal constatação se dá aos poucos, a partir do momento que Freud começa a perceber, em seus estudos sobre a histeria, assim como a sintomatologia desta, que havia sintomas que, embora aparentemente sinalizassem um problema físico, corporal, sua origem não se encontrava em causas físicas e, desse modo, muitas das vezes, não se encontrava também o tratamento adequado para que se pudesse sanar o problema. Qual a origem do problema?

16 FREUD, 1893, p. 43 *apud* MARQUES, 2012, p. 23)

Como se pode ser tratado? Há algo que está para além da dimensão física nestes casos? Se percebe aí uma grande lacuna que permanecia sem explicação. É movido por tais inquietações que ele inicia seus estudos sobre hipnose, e portanto, seu desenvolvimento desemboca no método catártico, no momento em que já se geminava o que seria a teoria psicanalítica que, por sua vez, podemos dividir em dois momentos, estes nomeados como primeira e segunda tópica. Com esse breve relato, não queremos aqui fazer uma superficial e insuficiente síntese do trajeto da psicanálise, já há muito conhecida e desenvolvida entre os estudiosos da área, mas antes mostrar, ainda que pelas nomenclaturas, as fases de seu pensamento, ressaltando que, em cada um desses momentos, houve alterações no direcionamento dado a abordagem afetiva.

O afeto, para o autor, a princípio, pode ser compreendido como uma energia que compõe uma estrutura biológica, mas sua força e modo de operação vai além dessa instância atuando diretamente numa dimensão psíquica, sobretudo por estar vinculado ao fenômeno representação. Grosso modo, podemos afirmar que, enquanto tida como energia, uma emoção forte, vivenciada intensamente e até subitamente tal como o medo, a ira, a alegria entre outras, uma vez que despendidas, se não encontram seu representante psíquico ou se não forem descarregadas, ou seja, exprimidas através do choro, vingança ou alguma ação que proporcione a descarga enérgica, esta é recalcada e permanece retida numa subjetividade não consciente. Nesse processo, há uma destituição do conteúdo emocional e o afeto permanece enquanto ideia, representação, ou seja, a imagem do afeto resultante de uma experiência traumática não descarregada. Permanecendo no aparelho psíquico, esta é, por sua vez, causa de sintomas e patologias de natureza física. Assim, patologias, comportamentos ou ações que extrapolam as normas sociais podem remeter a situações do passado em que o afeto, enquanto ideia, fica retido numa instância inconsciente, desencadeando uma série de fenômenos desordenados. O papel da análise clínica seria, por sua vez, remontar, a partir do recolhimento dos fatos relatados e associados durante a fala do paciente, a situação que deu origem ao problema, ao momento emocional inicial e, assim, a descarga é realizada pela fala, em que o relato da situação proporciona a expiação do conteúdo afetivo ideativo que oprimia o sujeito enfermo. Vale salientar um fator de suma importância, visto que esse se torna o ponto principal de sua

teoria, esse é a percepção de que, na maior parte das vezes, se não em todos os casos por ele analisados, a situação original do trauma está relacionada a transtornos de ordem sexual. Dessa maneira, a sexualidade se torna uma instância fundamental, a pedra angular sobre a qual fora construído o edifício da psicanálise, logo, uma certa desordem afetiva não é a causa primeira do problema em si, mas sim já surge como uma decorrência de uma conturbação de ordem sexual.

Embora a emoção enquanto um sistema de cargas e descargas nervosas já fosse uma concepção comum na psicologia da época, e quanto a isso, podemos observar algo semelhante entre os teóricos aqui já examinados, a teoria em questão se distingue desde seus pressupostos, método até suas hipóteses, lançadas a partir desse funcionamento fisiológico, essas são inéditas e vão modificar a estrutura das teorias psicológicas. Os afetos atuam como um ponto de intermédio entre as dimensões físicas e psíquicas, ele une essas realidades através do processo de causação. No desenrolar desse intenso e constante processo de pesquisa e análise, o afeto já fora entendido como estando presente na origem das causas dos transtornos psíquicos, em outros momentos, como um efeito sem tanta relevância e ainda passou pela tentativa de ser medido e, assim, não importava apenas o significado qualitativo, mas, sobretudo, sua mensuração, visto que a teoria tinha pretensões de uma ciência rigorosa que recolhe dados da experiência e apresenta um resultado quantitativo desses dados assim como nas ciências naturais.

> nas funções psíquicas deve ser distinguida alguma coisa – uma carga de afeto ou soma de excitação – que apresenta todas as características de uma quantidade (embora não disponhamos de meios para medi-la), capaz de crescimento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços de memória das idéias, tal como uma carga elétrica se expande na superfície de um corpo. (FREUD, 1894, p. 73 *apud* MARQUES, 2012, p. 25-26)

Entretanto, em meio a tantas rupturas e descontinuidades conceituais, o fator preponderante que marca sua concepção afetiva é a sua relação constitutiva com o fenômeno da pulsão.

> Freud parte da sua experiência com as histéricas para construir uma teoria dos afetos que é, no entanto, desenvolvida em termos metapsicológicos, nos quais o afeto é definido como um representante da pulsão. Conceito central da metapsicologia freudiana – visto que o seu desenvolvimento marca importantes viradas teóricas na obra do criador da psicanálise –, a pulsão é uma

> força caracterizada como interna e apoiada em funções biológicas, sem que se confunda, contudo, com estas. A centralidade da ideia de pulsão também se refere à articulação que este conceito pretende exprimir entre as instâncias do corpo e da mente. A pulsão tem sua origem no corpo e sua ligação com a esfera psíquica é feita pelos representantes pulsionais: o *afeto* e a *representação*. O afeto é, assim, um representante pulsional, que, ao lado da representação, intermedia o acesso da pulsão à esfera psíquica, já que a primeira tem sua fonte no corpo. Para Freud, o afeto é uma energia, enquanto que a representação é uma ideia. (MARQUES, 2012, p. 47)

A separação dessa energia pulsional (o afeto) de sua representação é responsável também por instaurar um dos principais mecanismos de defesa, o recalque, mecanismo esse fundamental na socialização do indivíduo, visto que esse recalca os instintos mais egoístas, que permite o sujeito sair de sua natureza egoísta e se inserir numa cultura. Sendo assim, os afetos estão presentes tanto na intermediação entre corpo e psique como na relação entre natureza e cultura, o que revela um certo dualismo que, mesmo não tão claro, se apresenta em sua obra, esta que até certo ponto recebe a influência das ideias cartesianas fortemente difundidas na modernidade.

> A teoria dos afetos que Freud constrói é um exemplo de tal dissociação, pois, ao mesmo tempo em que o autor ressalta a dimensão inconsciente da experiência e o âmbito afetivo que dela não se separa, também se apoia em certos dualismos abstratos, como afeto e representação, energia e matéria, para construir o edifício teórico da psicanálise nos moldes científicos inspirados pela filosofia cartesiana. (MARQUES, 2012, p. 51)

A exposição realizada até o momento de modo algum abarca a teoria em sua totalidade, como já salientado anteriormente, não temos condições nem pretensões de expor a teoria em todas as suas nuances visto toda sua extensão, mas acreditamos ter, de algum modo, tocado em alguns dos principais pontos do que poderíamos elencar como teoria freudiana dos afetos. Vemos, por tanto, que o tema não fica marginalizado, do contrário, é colocado em relação direta com os conceitos mais importantes de seu empreendimento. Em Freud, assim como em Vygotsky, não só a afetividade é abordada de diferentes formas, como também ganha grande relevância em seu sistema. Por caminhos diferentes, apontam a relação do afeto no comportamento, cultura, educação e sua vinculação com a fala. Notamos ainda que o fenômeno está inscrito numa relação de causa e efeito atrelada tanto a modificações internas como externas ao sujeito.

> A distinção entre a especulação metapsicológica e a descrição psicológica não deve nos fazer esquecer que *ambas* são concebidas como teorizações sobre o *psiquismo naturalizado*, consciente ou inconsciente, não como ciências "hermenêuticas". Nos dois casos, Freud coisifica a subjetividade humana, o que significa que ele aceita, por um lado, o pressuposto da psicologia do seu tempo, herdado da *teoria metafísica da subjetividade*, de que o ser humano realiza atos de representação afetivamente carregados e, por outro, a suposição, herdada da *teoria metafísica da natureza*, de que o homem é uma entidade situada no espaço e no tempo objetivos, externos, em suma, uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio de causalidade. (LOPARIC, 2001, p.101)

2.4 TENTATIVA DE VERIFICAÇÃO DOS POSSÍVEIS RESULTADOS

Após vislumbrarmos, ainda que a grosso modo, as progressivas transformações nas abordagens dos fenômenos afetivos no interior da psicologia e, assim, ter destacado as distinções entre elas, o que poderíamos ressaltar que há em comum a todas as abordagens? Já teríamos condições de apresentar um núcleo característico que, de alguma forma, as reúne e, assim, nos permite apontar uma posição subjacente que atravessa as teorias psicológicas a respeito do que elas, de modo geral, entendem por afeto e até mesmo o modo como lidam com tal fenômeno?

Em meio a tantas perspectivas, contradições, evoluções e reelaborações presentes nas diversas teorias psicológicas, tão importantes quanto duras, complexas e diferentes entre si, fica em evidência, a princípio, o caráter de objetivação do fenômeno, a postura do investigador de fato é como a de um cientista perante seu objeto de investigação, ressalva que já vimos aqui com o Sartre. Nesse sentido, o que isso implica ou tem a nos dizer em relação ao resultado da pesquisa? Não é assim que tem de ser? A princípio, podemos destacar essa postura comum entre os psicólogos das diferentes vertentes, porém, mais que isso, fazemos a seguinte observação: tal postura seria suficiente para revelar fenomenalmente o modo de ser do ente em questão? Teriam os psicólogos conquistado uma clareza, descrição e explicação suficiente a partir dessa posição? De modo geral, a caracterização fenomênica, sob essas óticas, foram descritas nos seguintes termos: Uma energia que move a vida fisiológica e ou cognitiva do sujeito, a partir de uma dinâmica de causa e efeito que se encontra e influi diretamente em sua relação com o mundo. Distinto da razão é, em alguns casos, equivalente enquanto importância e, em outros, inferior, no entanto, é algo distinto dela. Em praticamente todos os casos,

os afetos são investigados pelos teóricos como um objeto passível de observação, mensuração e apresentação de resultado a partir dos fatos empíricos recolhidos. Assim, há uma tentativa de apreender o objeto a partir da observação de sua ação, a partir de seus efeitos e não em seu modo de ser. A pergunta pelo ser do afeto fica intocada e jamais posta. O afeto é tido, então, como um estado mental, uma faculdade da alma ou uma propriedade cerebral, é parte de um mecanismo que articula o biológico e o cognitivo e, assim, é um componente da estrutura do sujeito. Todos esses apontamentos podemos indicar como algo comum entre as teorias analisadas.

A partir disso, talvez agora já temos condições de compreender com mais clareza a afirmação de Heidegger trazida no início deste texto, ao afirmar em relação a sua abordagem fenomenológica das disposições afetivas que não se trata de uma psicologia, fisiologia ou mesmo de uma psicologia fundamentada na biologia, essa não era sua pretensão. Ao afirmar isso, o autor já demonstra ter notado o que, para nós, após esta análise, fica evidente, as pesquisas realizadas entre os teóricos da psicologia são válidas, importantes e necessárias, não há um menosprezo a esta ciência, no entanto, a própria pretensão de ser uma ciência e assim abordar o fenômeno afetivo como um objeto, não é suficiente se o que se busca é compreender o sentido ontológico fundamental do ente em questão. Apesar de terem descoberto a importância do fenômeno e terem trazido para suas investigações como algo fulcral e necessário, não conseguem e não conseguirão apreender o modo de ser da afetividade a partir da postura a qual se propõem. Há, como já vimos, a contribuição de retirar o fenômeno das margens, de perceber que não são apenas fatores biológicos ou mágicos, mas que possuem uma significação e uma complexidade inerente ao seu próprio modo de ação, capaz de organizar comportamentos, de contornar todas as situações cotidianas, de estar vinculado à linguagem e às reações estéticas, de transformar-se através e na cultura e de estar localizado no interior de uma estrutura subjetiva humana. No entanto, apesar de toda essa compreensão, nota-se que tal entendimento se dá como uma função atribuída a uma propriedade da alma que, mecanicamente, opera nas relações intersubjetivas e na relação com o mundo. Tal capacidade cerebral e/ou biológica pode, por vezes, nem ser tão confiável e ainda permanece sob a regência da razão ou até mesmo num embate com a ela, no máximo, andam em conjunto como se o

ser humano fosse constituído de compartimentos e seria o afeto e a razão os principais compartimentos e ambos precisariam estar num equilíbrio.

De início, todas essas descobertas e concepções parecem ser profundas e suficientes, até porque, através delas, se pôde alcançar vários avanços no campo da arte e da educação, sem contar com o próprio desenvolvimento da clínica psicológica. Entretanto, como vimos, a partir de Heidegger, algo parece faltar, o que seria então mais fundamental e ainda não descoberto por essas ciências? Por qual motivo seu método seria insuficiente e, desse modo, não notaram o que há de essencial nesse fenômeno? Estaríamos nós apontando para uma essência metafísica não alcançada pela ciência? Estaria a ciência andando em círculos em torno da essência ainda não descoberta? É uma essência dos afetos que queremos conquistar? O que se pretende alcançar com a interrogação pelo fundamento da afetividade e por qual caminho isso se dará? Teria os filósofos já alcançado o fundamento desse fenômeno com clareza e os psicólogos ainda não? Teriam os psicólogos deturpado as teorias filosóficas? Como o tema foi desenvolvido entre os filósofos?

Em meio a tantas questões, queremos endossar ainda mais essa problemática a partir de uma das críticas levantadas por Sartre, este além de ser um crítico da ótica psicológica sobre as emoções, aponta também um caminho, para uma compreensão mais profunda do fenômeno e este seria o método fenomenológico. Nesse sentido, sua crítica parte do seguinte ponto:

> O que talvez nos ajude em nossa pesquisa é uma observação preliminar que pode servir de crítica geral a todas as teorias da emoção com que deparamos (exceto talvez a teoria de Dembo): tudo se passa para a maior parte dos psicólogos como se a consciência *da* emoção fosse primeiramente uma consciência reflexiva, isto é, como se a forma primeira da emoção enquanto fato de consciência fosse mostrar-se a nós como uma modificação de nosso ser psíquico, ou, para empregar a linguagem comum, *fosse* ser apreendida primeiro *como* um *estado de consciência.* E, certamente, é sempre possível tomar consciência da emoção como estrutura afetiva da consciência, dizer: estou com raiva, tenho medo etc. Mas o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro. A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência *do* mundo. (SARTRE, 2008, p. 56).

Desse modo, a emoção não é uma consciência de segunda ordem derivada de processos cognitivos reflexivos, mas se encontra em nossa relação imediata com o mundo. Assim, “A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo.” [17] Sartre, nessa perspectiva, tece várias outras críticas à psicologia tradicional e sobretudo à psicanálise, mas não vamos aqui as expor em sua totalidade, nem vamos apresentar a sugestão oferecida por Sartre, queremos apenas reforçar nossa posição, a partir de suas análises, e, assim, nos encaminharmos para uma conclusão.

De uma forma sucinta e objetiva, podemos resumir, em alguns binômios, os resultados alcançados. Nesse sentido, as diferentes abordagens comungam destes conceitos e estes formam um núcleo comum apresentando assim o modo como esta ciência concebe e aborda afetividade, estes são: sujeito-objeto, causa-efeito, mente-corpo ou biológico-cognitivo, energia, pulsão – representação, faculdade da alma ou razão. Ainda podemos acrescentar o fato de que, até hoje, não conseguiram distinguir claramente a diferença entre emoção, sentimento e afetos e permanecem ora usando-os como algo distinto e ora como sendo o mesmo fenômeno. Há ainda uma imprecisão na definição do conceito, as concepções se modificam ao longo da trajetória das pesquisas e, assim, se encerram como algo em aberto. Permanece, portanto, uma grande dificuldade de apreensão do fenômeno tal como é. No entanto, ao notarmos tais conceitos, percebemos que estes não são novos e que suas raízes não estão fundadas na psicologia, mas muito antes em uma tradição metafísica que agora nos aparece de forma mais clara como fundamentação de todas essas elaborações teóricas. Observamos ainda, por outro lado, a crítica levantada que aponta na direção de uma fenomenologia hermenêutica como alternativa, mas o que esta tem a nos oferecer?

A investigação nas ciências psicológicas, agora, nos remete a uma tradição filosófica enquanto lugar primeiro de manifestação dos conceitos surgidos. A análise realizada até o momento, assim como a que adiante se iniciará, tem tão somente o objetivo de apresentar o método fenomenológico que surge como alternativa a toda essa tradição. No entanto, esse ainda não é nosso maior objetivo, tudo isso nos serve para continuarmos a preparar o terreno para os desdobramentos porvindouros, para aquilo que de fato é nossa pretensão. Nessa perspectiva, o que

17 SARTRE, 2008, p.57

se desenha aqui é uma psicologia dos afetos, que nos encaminha para o seu berço, ou seja, para os afetos no interior de uma tradição metafísica e assim como contraponto chegarmos à fenomenologia, só quando tivermos percorrido essa trajetória, nos encontraremos em condições para colocarmos de maneira evidente nossa questão fundamental.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AFETOS NO INTERIOR DA METAFÍSICA

No percurso deste itinerário, fomos, paulatinamente, remetidos ao interior da metafísica. Desse modo, a avaliação dos afetos, a partir da psicologia, revelou-se como sendo derivada de uma posição mais originária. Assim sendo, tais abordagens, ainda que sofisticadas, reelaboradas e responsáveis por abrir novos horizontes no que diz respeito à estrutura da psique humana e o lugar do afeto nessa estrutura, ela em sua essência não traz, se não aquilo que já fora instaurada tradicionalmente no âmago da filosofia ocidental. A filosofia apresenta-se, então, como uma raiz conceitual, no que diz respeito às teorias afetivas da psicologia. Tal derivação, a qual incorremos no momento, apresenta-se com mais clareza ao nos reportarmos às origens do pensamento filosófico e sem levar em conta, ao menos a princípio, uma ordem cronológica, começaremos pela observação da emblemática sentença Aristotélica que afirma o homem como um “animal racional” ou, sendo mais fiel ao sentido originário, um “animal que possui logos.” Esta sentença tornou- se a base antropológica de praticamente toda posteridade tanto filosófica como de parte das ciências que a tomaram com pouco ou mesmo sem nenhum questionamento e, assim, a tornou como que um dogma do filosofar, é algo dado, uma premissa da qual se decorre as demais análises, investigações e afirmações sobre o homem. Essa aparente contradição (dogma filosófico) coroa a razão como a maior das faculdades humanas, pois é por ela, a razão, que se chega à verdade, é em um pensar ordenado que se direciona e se relaciona com o ser que podemos alcançar a finalidade última, a plenitude da existência humana, é também pela razão que se deve pautar todas as ações humanas em sociedade. A razão é, assim, desde o início, o centro da constituição humana. Desse modo, uma consequência direta tomada a partir dessa concepção é a determinação dos afetos como uma faculdade de algum modo inferior à razão. As disposições afetivas, a princípio, tratadas como paixão e só posteriormente tidas como afeto, emoções e sentimentos e, geralmente, identificadas ou relacionadas com a vontade, desejo, e no que diz respeito a tais distinções, trataremos disto mais a frente, são, de início, fontes de desconfiança por sua inconstância, instabilidade, efemeridade e efervescência. Ainda quando tomadas de maneira positiva, encontram-se subordinadas à ordenação da razão.

Apesar da formulação Aristotélica supracitada ser, talvez, a fonte antropológica mais influente no ocidente e, por isso, deu-se margem a tais construções mencionadas, não é possível atribuir totalmente a ele o lugar que a razão ocupa, de modo geral, na filosofia. Nesse sentido, Aristóteles aparece como uma primeira referência em nosso texto pelo vigor e eficácia de sua sentença, mas essa, na verdade, sintetiza e difunde uma visão que o precede e, após ele, permanece para posteridade. O fato é que se levanta uma dicotomia, um duelo que, muitas vezes, não fora levado ao profundo exame e apenas sem tantos critérios toma-se como um outro dado, transformado em um embate duro entre razão e paixão. Ambas as instâncias foram cindidas e colocadas em oposição. Sobre isso, temos alguns antigos testemunhos, como podemos observar na fala de Cícero, o filósofo romano que afirma**:** "A definição de Zenão é a seguinte: a paixão [*perturbatio*], que ele nomeia *pathos* na língua grega, não é senão uma comoção do ânimo [*comotio*] que é avessa à reta razão e contrária à natureza.[18]

A partir do que fora supracitado, podemos perceber a consolidação e difusão que já de início ganha tal dicotomia na Grécia antiga, mas como podemos compreender corretamente tal afirmação? Não iremos aqui, a princípio, aceitá-la como um dado, mas antes, ainda que de maneira apressada, tentaremos observar a consistência e nuances de tal afirmação. A questão que se levanta então é: Houve de fato um abandono das paixões? As paixões abarcam todo e qualquer estado de ânimo? Esses são realmente tidos como contrários à razão? De que modo isso se deu?

O ambiente espiritual que se estabelece no ocidente, marcando assim seu destino, seu curso, tem seu fundamento no pensamento metafísico, aqui, não tido apenas como uma área do pensamento filosófico, muito menos como uma mera classificação das coisas que estão além da physis, mas antes nos reportamos à metafísica em sua referência mais essencial, ou seja, enquanto filosofia primeira, enquanto pensamento que se torna o cerne de toda uma tradição que, em seu itinerário, desde os eleastas até Kant e Hegel, busca na relação entre ser e pensar as respostas para as questões mais elementares que indaga a todo homem e ao homem como um todo. Um pensamento que busca a totalidade, o universal em contraposição ao particular, o suprassensível em contraposição ao sensível,

18 Cicero 1, Livro IV, §11, p. 340 *apud* ROCHA, menezes andre, pg. 104. 2010.

verdades eternas e não efêmeras. Um conhecimento objetivo e seguro torna-se o horizonte dos filósofos, amantes da verdade e da sabedoria, desses que primeiro fizeram a experiência com logos e primeiro filosofaram. Deles vêm a formulação, conceptualização e afirmação antropológica que se tornou hegemônica até os dias atuais, essa é, como já observamos, a definição sintetizada por Aristóteles, do homem enquanto um animal racional, animal que se distingue dos demais por possuir logos, ou seja, razão, linguagem. A natureza do homem é então a razão, ser racional é sua forma mais elementar e constitutiva do átropos e, assim sendo, viver racionalmente é viver conforme sua natureza, de acordo com sua lei interna, seu ser mais próprio. Tal racionalidade particular ao homem está ligada e participa de uma razão universal. Logo, o viver conforme sua natureza é também viver em conformidade com o cosmos e esta é a busca de todos os entes, sendo o homem um ente racional, é preciso que ele busque viver conforme a razão, afugentando assim tudo o que lhe afasta das atitudes racionais. É nesse contexto também que surge o conceito de virtude, um ser virtuoso é o que vive em acordo com sua natureza e o contrário disso é uma desordem, o caos, um vício, aquilo que corrompe e desvirtua, impedindo assim a máxima realização da essência humana que é atingir o mais alto grau da racionalidade. Vejamos brevemente, mas com mais detalhe, o desenvolvimento dessa questão na tradição.

3.1 TEMATIZAÇÃO DAS PAIXÕES ENTRE OS ANTIGOS

Devemos, agora, ressaltar uma outra sentença que já apontava para a prevalência do pensar entre os gregos. Dessa maneira,uma vez que ocorrida em um passado ainda mais remoto, funda-se àquela ciência que só séculos depois fora nomeada como metafísica. Assim, “As origens longínquas do propósito de pensar o ser como absoluto, constituindo o primeiro passo da razão teórica, remontam a Parmênides”[19] que, por sua vez, afirma: “De fato, a mesma coisa é pensar e ser[20]”. Desse modo, “O pressuposto teórico da metodologia parmenidiana é o de que as leis que governam a realidade governam também o pensamento que reflete sobre a realidade.[21]” Com Parmênides, surge, então, o problema fundamental da filosofia,

19 VAZ LIMA, 2002, p. 99
20 DK28B2 *apud* CASERTANO, GIOVANE, 2011, pg. 86
21 GIOVANE, 2011, p. 86

este é a relação entre ser e pensar. Segundo o relato de sua experiência com a deusa, lhe é apresentado as vias, o caminho para se chegar a verdade. O eleáta apresenta, assim, a grande novidade de seu filosofar, o método, o caminho para a verdade. Qual seria então o caminho? Não haveria outro, senão o puro pensar. É pelo pensamento que se chega à verdade do ser, e mais que isso, ambos identificam-se. Este ser é imóvel, limitado e eterno. Entretanto, por que trazemos aqui este fato? Será que há muito já não nos foi apresentada tal formulação? O que queremos trazer aqui com isso? A princípio, já podemos afirmar que não temos a pretensão, muito menos condições de explanar e explicar a teoria parmenidiana, mas, com isso, queremos apenas fazer a observação de que, neste contexto, já se delineia aquilo que veio a se afirmar na filosofia clássica, ou seja, a identificação entre pensamento, razão e verdade assim como a busca do eterno e imutável. Quais as consequências disso? Já podemos aqui obter algo em relação à disputa entre afeto e razão? Em Parmênides, não encontramos uma análise dos fenômenos afetivos, estados de ânimo ou paixões, mas já temos uma afirmação interessante que será fundamental para o desenrolar do problema. Nesse sentido, há um único caminho para se chegar a verdade e este é o pensamento lógico, formal e racional. Com isso, afirma-se ainda a impossibilidade do conhecimento verdadeiro pela via da experiência sensível. É sob essa determinação que se seguiu os desdobramentos das teorias filosóficas, a começar de modo mais consistente por Platão.

É em Parmênides que identificamos e a ele atribuímos a origem vigorosa que estabelece a prevalência do pensamento racional. Isso posto, prosseguiremos a um momento posterior, em que já se apresenta de modo mais claro e conciso a problemática no momento aqui perseguida, a saber, o lugar e definição das paixões, bem como a relação entre paixão e razão entre os gregos, estas se encontram presentes nos diálogos de Platão e é um tema importante tanto para ele como para o seu personagem Sócrates e seus opositores, os sofistas; e aqui queremos destacar dentre os sofistas, o Górgias, que aponta, a nosso ver, pela primeira vez e de maneira ímpar e brilhante, alguns dos principais aspectos das paixões e esses abordaremos em um outro momento. Não queremos, no entanto, de modo algum, a partir da última afirmação, tomar partido. Não se trata de uma defesa de autores ou posições petrificadas que levantaram a bandeira da razão ou da paixão, mas antes de tudo, queremos, grosso modo, acompanhar e compreender como si dá o

desenvolvimento da discussão, como podemos compreender essa polarização e verificar de fato sua existência e validade sem nenhum tipo de preconceito.

É, na maior parte das vezes, atribuído a Platão o início da atitude de rejeição das paixões, na medida em que ela encontra-se dentro de seu esquema dualista, como constituinte, ao menos a princípio, da parte sensível, ou seja, o corpo e, posteriormente, ao desenvolver o conceito de tripartição da alma, as paixões são tidas como a parte baixa da alma, a parte irracional. Sobre isso, vejamos:

> Nas refinadas análises da *República*, desenha-se uma tripartição hierárquica das funções que caracterizam a alma humana: no nível mais baixo, os desejos, amiúde desordenados (*epithumetikon*); acima deles, o coração impetuoso, que pode estar submetido à medida ou à desmedida (*thumos*), e, dominando sobre esses dois, a razão (*logistikon)* (PERINE, 2007, p. 215).

Assim, como na república, também "Segundo o *Timeu*, só a parte racional (*logistikon*) é divina e imortal, enquanto a irascível (*thymikon*) e a concupiscível (*epithymetikon*) são mortais como o corpo[22]." Com essa espécie de topografia da alma, fica explícita a discrepância na ordem de valoração e a importância que cada realidade dessa assume. Apesar de ambas serem partes constitutivas da alma, há entre as partes uma hierarquia, na qual quem deve ordená-la é a razão, ao passo que as paixões e os desejos estariam no polo oposto, inclinados sempre a uma corrupção moral e, por isso, deve ser contida, para assim, haver um equilíbrio. No ponto ao qual chegamos, após as menções feitas acima, surge, inevitavelmente, para nós, algumas questões, como: podemos identificar nossa compreensão atual dos afetos, seja ela como um estado mental ou um *Stimmung*, com a noção de paixão em Platão e, desse modo, afirmar que há uma sobreposição da razão aos afetos e, assim, um desprezo ao segundo? Mais uma vez, retomamos a essa questão. A clareza sobre tais aspectos é fundamental para o que aqui se segue. Para isso, vejamos, mais uma vez e atentamente, em que termos a noção de paixão se estabelece; "A palavra paixão [*pathos*] na língua grega significava doença e reunia assim indistintamente dois sentidos que a língua latina separava, quais sejam, o sentido da perturbação do ânimo [*perturbatio*] e o sentido da doença [*morbo*]."[23] A noção de doença surge, aqui, como uma patologia da alma, manifestada pelas ações insensatas, ou seja, aquilo que afeta o homem e pode o

22 PERINE. 2014, p. 429
23 MENEZES ANDRE, 2010, p. 95

tornar desmedido. A paixão é entendida, então, como um impulso, desejo à desordem e dessa forma leva os homens aos vícios, doença da alma. É a forma irracional do desejo que conduz a coisas efêmeras e viciosas. A Paixão e o desejo relacionam-se, a princípio, quando o desejo manifesto é pela baixeza, pelo viril. Na teoria tripartida da alma, Platão não esquece a parte concupiscível, "na qual se encontram aqueles desejos" que não se submetem ao controle da razão. No livro IX da *República,* ele faz uma descrição minuciosa dos "desejos selvagens" primitivos e irracionais. Eis como ele os descreve[24]:

> Quais são esses desejos dos quais queres falar? — São aqueles que despertam por ocasião do sono, todas as vezes que dorme a parte da alma, cujo papel é raciocinar e comandar pela doçura a outra [parte]; enquanto a parte bestial e selvagem, tendo se recupletado de comida e de bebida, agita-se e, afastando o sono, tenta ir em frente e satisfazer suas inclinações. Sabes, muito bem, que em tal ocorrência não existe audácia diante da qual ela recue, como se estivesse desligada e desembaraçada de toda vergonha e de toda reflexão. Nem mesmo diante da idéia de querer unir-se à sua mãe [incesto], ou a quem quer que seja, homem, divindade, animal; de manchar-se com qualquer assassinato, nem de abster-se de qualquer alimento [canibalismo]. Numa palavra, sob qualquer ponto, não lhe falta insensatez nem indiferença à vergonha (PLATÃO. *República*, 571b-d. *apud* ROCHA, 1999, p. 101).

Diante da descrição exposta, fica ainda mais clara a relação das paixões e dos desejos com uma dimensão ética e moral das ações humanas e, nesse caso, apresentada como uma forma de vida imoral, banal, contrária aos valores, porém, se mais uma vez levarmos em consideração a compreensão atual do campo afetivo, será que todo afeto leva à concupiscência? Essa acepção de pathos pode abarcar a totalidade dos sentimentos?

Vemos, por exemplo, naquela que foi uma das mais importantes obras de Platão, o banquete, que é uma a exaltação ao amor, em outros momentos, nessas obras, mostra-se a importância do sentimento de amizade e a todo momento está presente a busca, o desejo pela felicidade. Ora, esses não são estados de espíritos que correspondem ao que consideramos hoje como tonalidades afetivas? Então, podemos dizer que Platão seria contrário aos afetos? O que Parece, na verdade, é haver, então, uma distinção entre uma espécie de bons e maus estados de ânimo, se assim podemos dizer. Logo, o que temos hoje como afetividade, sentimentos, não foi em sua totalidade desprezado, mas apenas aqueles que levam o homem à

24 ROCHA, ZEFERINO, 1999, p.

concupiscência e, assim, os encaminham ao vício, a uma vida irracional, não digna de ser vivida, por ser contrário a sua própria essência racional, essas ocupam a parte baixa da alma, mas sentimentos como bondade, amor, o prazer moderado e felicidade não residem no mesmo espaço, esses são sentimentos virtuosos e, uma vez conduzidos pela razão, leva o homem à ideia do bem. É importante destacar que com tais considerações ainda nos mantemos distante de tocar a teoria em toda sua profundidade, mas algo que nos chama atenção e podemos nos valer é o fato de que tanto as paixões inadequadas como o que, nesta dissertação, chamamos de bons ânimos, parecem estar muito além de estados emocionais. Nesse sentido, parece haver uma compreensão de um tipo de elevação ou degeneração ontológica que tem como horizonte a busca ou o distanciamento do bom e do belo em si. Há uma dimensão ética e ontológica que relaciona os estados de ânimo, as virtudes e os vícios. Tal posição é continuada e assumida com avidez, sobretudo nas escolas helênicas.

Os helênicos, ao trazerem para o centro de seu filosofar a ética, retomam e ampliam o empenho no desenvolvimento de uma terapia das paixões, pois é pela sua eliminação, ou ainda, pelo não se deixar tocar por elas, que consiste a forma de vida excelente, a vida ideal, esta, vivida pelo sábio. Aqui, o ideal do sábio é tido em algumas correntes como aquele que é capaz da imperturbabilidade (ataraxia), ou seja, que não é atingido pelo phatos e em outras como aquele que mantém a serenidade apesar das afecções sentidas.

> A plenitude do desenvolvimento do ser racional está ligada ao conhecimento do que é verdadeiramente bom e às consequentes ações virtuosas. A perfeição da natureza humana não é determinada independentemente do próprio esforço do homem, como o é seu impulso natural. O objetivo maior ou a função do homem, *kathêkonta*, isto é, agir apropriadamente21 é a perfeição de sua natureza. Portanto, a perfeição da natureza humana não é meramente atender a um impulso natural, mas agir em conformidade com o *lógos*. (AREAL GUIMARÃES, MARIÂNGELA, p. 98).

Apesar desse impulso, que nos leva a ultrapassar os limites da razão, natural, ou seja, parte da realidade humana, ele não deve ser atendido, pois é ao logos que precisamos ouvir e deixar-se por ele guiar. Em Platão, vemos também que a paixão é uma realidade constitutiva da alma racional, mas essa precisa ser submetida ao logos. Vemos, assim, que o método parmediano triunfa nessa tradição. Ao lançarmos o olhar para os gregos, de Parmênides aos Estoicos,

veremos a consolidação e fundamentação da razão, ao passo que as paixões, embora sejam admitidas enquanto uma realidade natural, essa deve ser contida, pois é fonte de erro, engano e dor. Dessa maneira, os bons ânimos e desejos assim só o são porque são pelo logos direcionados à busca do bem.

3.2 OS AFETOS ENTRE A BEATITUDE E A CONDENAÇÃO

O legado grego que, sob o logos, constrói a lógica, sua epistemologia, ética e metafísica perpetua-se por uma extensa tradição no ocidente, chega ao medievo e nesse novo contexto Deus ocupa o centro do pensar e, assim, a filosofia torna-se uma ferramenta para a teologia, podemos dizer, grosso modo, que a busca pelo bem é tornada a busca por Deus que é o sumo bem e a noção das paixões, desejos e ânimos, que não sofrem alterações radicais, mas mantém a estrutura essencial. Nesse novo momento, os vícios são tornados pecados e as virtudes são as principais ferramentas para se alcançar o céu. Iremos assim observar, a partir de Agostinho, que é um dos maiores expoentes da filosofia medieval, os traços de semelhança com os gregos no que diz respeito ao tratamento do tema das paixões, bem como as pequenas distinções.

> A razão é, pois, uma faculdade da alma, que faz do homem um ser superior aos demais seres. Como tal funciona como meio ou mediadora entre o nosso sentido interior (alma) e as verdades eternas, imutáveis e universais, que compõem a ordem divina, porque, sendo os seres humanos mutáveis e contingentes, não podem conhecer por um contato direto as verdades eternas, mas só por mediações, por “leis” ou “normas” racionais impressas na alma do homem. (COSTA, 2002. pg. 288.)

De início, podemos perceber que a antropologia aristotélica, mencionada no início de nosso texto, operando de maneira forte no conceito de homem em Agostinho e, como consequência, temos também a manutenção do olhar para as paixões enquanto algo negativo e que precisa ser de alguma forma superada, pois essa implica em uma vida imoral e doente.

> A partir das leituras de Cícero, começou a buscar sabedoria para a vida e não mais para as vaidades que tendem a agradar à maioria dos jovens apaixonados. Agostinho descreve com familiaridade as imagens de um homem disperso na multiplicidade das sensações, de uma vida inquieta, arrastada pela turbulência dos prazeres corporais, que se derrama nas leviandades da carne, sobrecarregada pelo peso

> da sua consciência, sem conseguir, muitas vezes, lidar com as suas próprias mazelas. Por não se suportar, experimenta que a sua alma se afunda cada vez mais no abismo criado pela ânsia de satisfazer os desejos mais obscuros da existência humana. Na descrição de sua partida da nativa Tagaste para Cartago, a Roma Púnica, ainda adolescente, o hiponense elucida imagens de uma vida regrada pelas paixões (SILVA E SILVA, 2012. Pg, 112).

Sobre o que fora mencionado na citação acima, observemos a seguir, a partir da descrição do próprio Agostinho:

> Vim para Cartago e logo fui cercado pelo ruidoso fervilhar dos amores ilícitos. Ainda não amava, e já gostava de ser amado,31 e, na minha profunda miséria, eu me odiava por não ser bastante miserável. Desejando amar,32 procurava um objeto para esse amor, e detestava a segurança, as situações isentas de risco. Tinha dentro de mim uma fome de alimento interior — fome de ti, ó meu Deus. Mas, não sentia essa fome, porque não me apeteciam os alimentos incorruptíveis, não por estar saciado, mas porque, quanto mais vazio, mais enfas-tiado eu me sentia. Minha alma estava doente, coberta de chagas, ávida de contato com as coisas sensíveis. Mas, se estas não tivessem alma, certamente não seriam amadas (AGOSTINHO, *Conf.* III.I, 1997, p.44).

No trecho supracitado, podemos notar uma inquietação, uma perturbação interior movida por paixões. Dá-se, então, a busca por uma terapia que ocorre com o afastamento das paixões para se chegar a beatitude. Assim, percorre-se um trajeto em Agostinho que se revela, não como uma teoria, mas em seu próprio trajeto existencial. Vale ainda ressaltar que tudo isso está ligado a um tema que ainda não havíamos tocado, mas também se faz pertinente, visto que está intrínseco ao problema. Esta é a questão da liberdade, pois um homem preso às paixões, torna-se escravo de si. A vivência das virtudes e a vida racional é também, em última instância, um ato fundamental de liberdade. Por sermos seres racionais, somos livres, o livre arbítrio nos confere a possibilidade de agirmos conforme nossa vontade, quando nossa vontade não é realizada racionalmente em vista do bem, dele nos afastamos e ocorre o mal (pecado), o mal que não tem consistência ontológica, mas é moral.

> Acerca do problema do mal, quando defende que a causa de precedermos mal está no livre-arbítrio da vontade. O conceito chave para explicar esse momento está na palavra “pecado”, que traz em si uma conotação de culpa (*malum culpae),* pelo abuso da livre vontade humana, conforme vemos claramente nas palavras de Agostinho, quando, depois de ter chegado à conclusão de que “não há nenhuma

> outra realidade que torne a mente humana cúmplice da paixão a não ser a própria vontade livre-arbítrio da vontade", ou seja, a causa do mal está no mau uso da vontade livre (no pecado) (COSTA, 2002. p. 280).

Podemos notar, pela última citação, o entrelaçamento entre os conceitos de liberdade, vontade, paixão e razão. É notável a perpetuação da oposição que surge no berço grego e, guardadas as diferenças, é nítida a manutenção do modo de lidar e perceber cada um desses conceitos, não estamos aqui afirmando uma homogeneidade, mas uma reprodução da estrutura em que se configura como a razão sendo o elemento fundamental presente na vida humana, pois esta está ligada a uma razão ou ordem cósmica, e é o que de mais sublime ou divino há no homem e, desse modo, constitui sua natureza mais própria, assim sendo, deve conduzir seu modo de vida que se deve pautar por ações e sentimentos bons, virtuosos. No entanto, em nossa própria natureza está presente sentimentos, impulsos que são contrários às virtudes, esses são os vícios aos quais as paixões nos conduzem. Repetimos, então, essa estrutura simplesmente para enfatizar sua continuidade na história. Além disso, podemos observar que as paixões, também em Agostinho, não abarcam todos os estados de ânimos, mas apenas aqueles que conduzem ao pecado, logo, há o que poderíamos chamar de sentimentos que conduzem ao bem. Queremos reforçar ainda que, mais uma vez, tanto a paixão como os estados de ânimos virtuosos ultrapassam um estado mental e relacionam-se diretamente com um estado de vida ontológico e ético-moral, pois esses podem levar o homem à salvação ou o privar da mesma.

Acrescentando ainda uma última observação nessa sucinta tematização, a partir do contexto medieval sobre o assunto aqui tratado, é interessante notar, e isso distingue Agostinho dos estoicos, por exemplo, o fato de que, para ele, a total anulação das paixões não é possível nesta vida, mas apenas em uma vida futura que ocorre após a morte como prêmio para os justos. Nesse sentido, nesta vida terrena, os Justos não estão isento das paixões, mas estes lutam para dominá-las.

> Os estoicos integravam a *ataraxia ou apatia* no tratamento das paixões, considerando-a - na alma e não no corpo - uma vida livre de todo sentimento oposto à razão e perturbador do espírito. Para Agostinho, tal situação do homem é sem dúvida uma coisa boa e desejável, mas não é desta vida, pois só a perfeita beatitude desconhecerá o aguilhão do temor e da tristeza. O ser humano, ao ordenar as suas ações em busca da felicidade, deve encontrar uma

> hierarquia de bens para a vida. Em diversas circunstâncias, ao usar os bens, ele substitui bens que são superiores por bens inferiores, alterando assim o princípio de ordem na hierarquia dos bens38. (SILVA E SILVA, 2012. p, 115).

Agostinho representa uma das maiores referências na construção do pensamento ocidental nesse novo momento cultural em que o cristianismo ganha força e hegemonia. Com isso, a dicotomia aqui acompanhada, que colocam em polos diferentes, razão e paixão, é difundida de maneira mais aguda também no senso comum. O cristianismo, dada sua influência, passa a ser um grande instrumento de difusão dessa ideia em todas as camadas sociais. Advém assim do platonismo, helenismo, neoplatonismo e cristianismo as noções de desprezo, as paixões e desejos em função de uma realidade transcendente. Tais cosmovisões possibilitaram que, na modernidade, apesar das grandes mudanças de paradigmas e de tantas transformações, permanecessem as ideias negativas acerca das paixões, sensação, corpo, sentimentos e tudo aquilo que, por sua efemeridade, turve a razão, esta que, por sua vez, passa a ser o grande objeto, esperança e trunfo da modernidade.

> Historicamente, duas soluções foram propostas pela tradição em relação ao controle das paixões pela razão: a primeira enfatizava que a razão deveria atuar sobre a imaginação, responsável pelo desejo, através da retórica dentro do discurso moral de forma a persuadi-la em direção ao bem; a segunda acreditava na capacidade da vontade, comandada pelo intelecto, de determinar e guiar de forma segura o desejo e o corpo1. Ambas as alternativas tinham como pressuposto a existência de valores transcendentes que possibilitam o julgamento moral finalista, a crença na superioridade da ação da alma sobre o corpo e a ideia de livre arbítrio. Como veremos, a resposta cartesiana, apesar de sua inovação, ainda estará presa as velhas formas do discurso moral, apoiando-se na existência de Deus, no livre arbítrio e na antiga convicção do estoicismo da capacidade da vontade de exercer controle absoluto sobre as paixões. (SEPE, 2013, p.25).

3.3 O SER PENSANTE E A INDIFERENÇA AS PAIXÕES

A descoberta do cogito, substância pensante e, por assim ser, é independente da matéria, bem como a noção de um puro sujeito de conhecimento,

destituído de corpo, de vontade, de mundo, alheio a tudo que é terreno, surge como modelo necessário e verdadeiro capaz de conhecer. O conhecimento passa a ser o centro das questões filosóficas e, assim, a ética antiga e medieval e sua metafísica dão lugar a epistemologia e a uma ontologia da subjetividade, expressão do espírito da modernidade no interior da filosofia que alimentava a pretensão por uma verdade indubitável, alcançada apenas pelo processo intelectivo responsável por levar o sujeito do conhecimento a transcender-se a si mesmo, fundando assim uma nova ontologia. A transcendência agora não é para um outro mundo, mas trata-se de um mergulhar na interioridade e, desse modo, desvelar a subjetividade. Para isso, é necessário dar por insuficiente, incapaz tudo aquilo que venha a turvar esse processo do conhecimento.

> A tradição racionalista percebe que a imaginação e a razão são antagônicas no que diz respeito ao conhecimento. As imagens, produtos das sensações e percepções corporais, são obscuras, confusas, subjetivas, enquanto o conhecimento que provêm da razão é claro, distinto e certo. (SEPE, 2013, p. 28).

Bem, ao que parece, a virada moderna e sua mudança de paradigma não abandonam os antigos ideais de uma verdade absoluta, eterna e transcendente que agora não busca mais o bem supremo em uma entidade, mas deposita sua esperança nas ciências, fonte de progresso e do conhecimento verdadeiro. Assim, nela, em sua efetivação, não há lugar para os sentimentos. O conhecer verdadeiro é atividade do ser pensante e não de um ser que sente, não que o sentir não exista, mas esses se relacionam apenas por uma ideia de causalidade, ideia esta que se torna fundamental na estrutura desse novo modelo de teorizar. Será assim tão novo, esse racionalismo moderno? A metafísica transforma-se, mas conserva suas principais estruturas e, desse modo, o corpo, as paixões, o desejo, continuam estando em um degrau abaixo da razão. Os estados de ânimos ou paixões, pois até então não há uma clara distinção, passam a compor uma estrutura mecânica, fisiológica que devem ser controladas pela razão através do hábito, para não continuar a incorrer em seus banais vícios. Em Descartes, encontramos a figura fundamental, bem como um dos principais representantes das descrições feitas acima, de modo mais claro, podemos dizer que, para ele, as paixões podem ser caracterizadas da seguinte forma:

> Descartes apresenta como elemento essencial à caracterização das paixões: o movimento dos espíritos. Quando estes movimentos produzem na alma, não as sensações que dizem respeito a objetos do mundo exterior, não as que dizem respeito a nosso corpo (como as da fome, sede ou dor), mas as percepções que interessam principalmente à alma, como o amor e o ódio, a alegria ou a tristeza, então estaremos diante de paixões propriamente ditas. (TEIXEIRA, 1990, p. 172 *apud* Souza, 2017,p. 46).

Ainda a despeito dessa caracterização das paixões em Descartes, podemos observar:

> As paixões, portanto, têm como causa a agitação dos espíritos que movem a glândula pineal, e, posteriormente repercute na alma. Mas elas também podem ser causadas por ações da alma, disposições e temperamento do corpo que agitam os espíritos animais de uma maneira em particular e por fim, as paixões podem ter como causa os objetos exteriores que compõe os dados oriundos dos órgãos dos sentidos. Não é pela diferença dos objetos que classificamos as paixões, e sim pelas diferentes reações. (SOUZA, 2017,p.46).

As paixões ou sentimentos, nesse contexto, podem ser causados por um movimento fisiológico do corpo, por uma afetação externa ou mesmo por uma ação da alma, independente da sua origem, ela atua tanto na substância pensante como na extensa, não sendo, nessa perspectiva, de natureza má, no entanto, é preciso haver sobre ela um controle. Assim, a razão precisa conduzir este processo.

> Sei, é verdade, que o muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos (SPINOZA, Prefácio parte III da *Ética* 2007).

O pequeno trecho citado acima cumpre discretamente uma dupla função, além de, naturalmente, como toda citação, atestar e reforçar o texto, nesse caso em especial, ela nos encaminha para uma breve menção a um dos maiores filósofos da modernidade, sobretudo quando se diz respeito ao tema do afetos. Como se pode observar, o trecho corresponde a um escrito realizado por ninguém menos do que aquele que, ao lado de Descartes, funda o racionalismo moderno, este é Baruch de Espinosa. Por que o mencionamos nesse momento? Pelo fato de que, apesar dele ser um dos maiores representantes dessa tradição racionalista, ele abre um novo

horizonte no que diz respeito à análise dos afetos, pois mesmo existindo, para ele, uma razão universal que abarcada e rege a totalidade, no que diz respeito à vida humana, podemos dizer que, em “boa parte”, ela é animada e contornada pelos afetos, estes estão presentes em nosso modo de agir, conhecer e se manter no mundo, relacionando-se assim diretamente com grandes questões do todo de seu pensamento, tais como: liberdade, necessidade, causalidade, desejo, vontade e ética, isso só para mencionar alguns temas. No entanto, esses temas, obviamente, não teremos condições de esmiuçá-los nesta dissertação, mas precisamos, nesse caso, ter ao menos a ciência da relevância da questão para o filósofo.

> A ontologia espinosana demonstra que o homem é um modo finito de uma causa infinita e imanente. Essa imanência da atividade da substância não apenas se exprime no homem “*como lhe imprime sua marca”* 10. Logo, é do ser do homem também ser causa, ou seja, ser uma potência causal.Spinoza argumenta na direção de que podemos ser causas de duas formas: inadequada, ou passivo, quando algo acontece a nós sem que isso dependa exclusivamente de nós mesmos; adequada, ou ativos, quando algo acontece em nós tendo como potência causadora unicamente nosso ser. Spinoza articula a passividade ou atividade do ser com aquilo que ele denomina a essência humana, a saber, o *conatus*. O *conatus*, ou esforço de perseveração do ser, é denominado de formas diversas pelo filósofo. Quanto se refere à alma, é chamado vontade, o que nos mostra como para o espinosismo a vontade não é uma faculdade de escolha a serviço da razão, mas sim o simples esforço das ideias que constituem a alma. Quando o *conatus* se refere ao corpo acompanhado de consciência de si, chama-se desejo. (SEPE, 2013, p.29)

A construção de uma ontologia da imanência em Spinoza gera uma modificação total no modo de conceber o mundo, incluindo assim o modo de tratar e lidar com os afetos. Sem entrar em detalhe sobre a rica e vasta análise que ele faz a esse respeito, podemos dizer que entre os racionalistas ele é o que coloca um acento mais agudo e positivo nas paixões. É um afeto de um tipo especial, o conatus, que é o próprio impulso para a conservação da vida, é força que motiva o viver, podemos até dizer que é como uma essência, essa, a depender dos encontros e desencontros causais e do nosso modo de lidarmos com as situações, pode gradualmente diminuir, gerando tristeza ou aumentar, gerando alegria. Os ânimos estão em constante flutuação e ele não valora isso, tornando assim algo positivo ou

negativo, suas análises acerca da afetividade, portanto não está atrelada a uma moral normativa, mas ele constrói uma nova ética pautada nos afetos.

> Ora, isso significa que é de nosso ser buscar ou exprimir-se através do desejo, da busca por algo que nos fortalece e auxilia em nossa preservação. Quando articulado com o conceito de passividade e atividade, vemos que o desejo pode se dar de forma passiva ou ativa. Se determinado por objetos exteriores a nós, somos passivos e, diz Espinosa, sofremos o efeito da paixão. Quando o desejo é determinado por nós mesmos, interiormente, passamos da passividadeà ação, nos tornando causa adequada de nossos próprios afetos. Assim, a ética espinosana e o controle das paixões se mostram possíveis, não mais através de uma moral normativa e legisladora, mas sim como uma ética dos afetos, onde a grande chave encontra-se na transformação da própria atividade do desejo e das paixões, passando de um estado passivo para um estado ativo, tornando-se causa adequada da própria vida afetiva. (SEPE, 2013, p. 29).

3.4 O PRELÚDIO DE UMA VIRAGEM

Espinosa parece ser uma voz destoante dentro dessa tradição que acompanhamos até aqui, no entanto, ele permanece ainda muito longe de uma distinção efetiva e radical dado seu forte racionalismo que aqui não nos cabe reconstruir. Ele sem dúvida abre novos caminhos, novas possibilidades para as abordagens afetivas, caminhos esses que o mesmo abriu, mas não chegou a percorrer, mantendo-se assim no solo fundamental da metafísica moderna. Iremos nos limitarmos a este curto comentário, visto que sua obra é tão profunda que, no momento, não teríamos condições de examiná-la como gostaríamos, mas, com isso, queremos apontar sua importância numa virada posterior no que diz respeito à compreensão dos fenômenos afetivos.

Uma observação importante é que, as noções que surgem com Descartes e outras com Espinosa, tais como: subjetividade, uma nova fisiologia, o desejo enquanto essência, causa e efeito entre outras, são conceitos que influenciaram diretamente a psicologia do século XX. Com esse percurso, vimos então como a filosofia moderna influenciou fundamentalmente a psicologia, entretanto essa filosofia já está ancorada nos alicerces metafísicos que vem desde Parmênides. A razão segue seu curso, nesse trajeto, vemos em Kant a busca por seus limites. Com Hegel chega ser absoluta, início, meio e fim do processo histórico-dialético. No

entanto, em meio a esse monumental contexto que acompanhamos a edificação do império da razão, levanta-se uma voz destoante, que se recusa a reprodução desse modo de pensar e apresenta uma radical distinção do que fora até então apresentado. Dessa maneira, é no intempestivo Nietzsche que encontramos a primeira operação de inversão em que vemos claramente a valoração do corpo, das paixões, do mundo imanente. A razão agora deixa de ser o centro do corpo, parte eterna e inquestionável e passa a ser parte de um corpo soberano. O conhecimento nesse âmbito não se dá na e pela razão, mas em uma disputa de forças, de diferentes perspectivas afetivas que se embatem e geram conhecimentos. Nesse sentido, Nietzsche inverte o mundo ocidental.

> Para Nietzsche, a consciência representa apenas a superfície, há algo mais profundo a ser observado no homem, a saber, o corpo. Na busca pela elevação espiritual, os metafísicos tentaram nos afastar do corpo, ou seja, daquilo que em nós pode se extinguir. Segundo termos nietzscheanos, eles tentaram nos empurrar para a morte ao defenderem que sem a influência imprópria do corpo o homem poderia atingir o "mundo perfeito", um lugar onde todas as coisas se apresentariam tais como elas "realmente" são. Assim os metafísicos balizavam a relação direta do homem com a "verdade": ao fundo, para Nietzsche, toda a tradição filosófica não passou de uma proposta de condutas justificadas cujo objetivo obedeceu a uma orientação, a saber, afastar-nos do corpo. (MACHADO, 2010, pg. 186).

Há uma mudança total de parâmetro para avaliar a realidade, coloca-se em cheque os conceitos de verdades eternas, transcendência, moral normativa e tantos outros tradicionais conceitos. Para ele, em nome da razão foi encoberto aquilo que de fato somos, o que realmente o mundo é. Dessa forma, em seu método genealógico, ele tenta recuperar tudo o que fora enterrado até então pela metafísica.

> Acautelemo-nos, pois, senhores filósofos! Desta confabulação das ideias antigas acerca de um sujeito do conhecimento puro, sem vontade, sem dor, sem tempo, defendamo-nos do polvo das noções contraditórias "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si" – aqui seria um ver subsistente em si mesmo e sem órgão visual que de modo algum pode ser pensado, um olho sem direção, no qual estão presas as faculdades ativas e interpretativas que devem faltar, faculdades pelas quais o olhar torna-se um olhar. Aqui, pois, exige sempre um contrassenso a não compreensão do órgão visual. Existe somente um olhar respectivo, um conhecer

> perspectivo; e quanto mais afetos nós deixamos transparecer a respeito de uma coisa, quanto mais olhos diferentes sabemos empregar para uma e mesma coisa, tanto mais completa se torna a compreensão desta coisa, a nossa "objetividade". Mas eliminar totalmente a vontade, suprimir inteiramente as paixões – supondo que isto fosse possível – não seria castrar a inteligência (NIETZSCHE, 2013, p. III, p.12)

A denúncia realizada por Nietzsche, bem como reconstrução do pensamento filosófico por ele elaborada, marca um novo momento na tradição filosófica, funda-se uma vertente que agora se pauta por um pensamento perspectivo pelo corpo, desejos e afetos, estes até então negados ou realocados em segundo plano. O filólogo alemão descobre um novo mundo e assim a filosofia espiritualista começa a ganhar corpo, sangue, mas também mundo e finitude. Dessa forma, está dada as bases para a contemporaneidade e suas filosofias que tem como alvo maior a superação da metafísica e suas verdades universais, transcendentes, espirituais e eternas. Dando lugar ao imanente, particular e limitado. Dentro desse novo cenário é que encontraremos a fenomenologia, em especial nos referimos, aqui, à fenomenologia hermenêutica, é a partir dela, que pretendemos seguir adiante.

É possível, neste momento, que venhamo-nos questionar sobre o que fora conquistado até então. Se trata apenas de uma superficial reconstrução da história das paixões, dos sentimentos? Sobre qual problemática este trabalho pretende debruçar-se finalmente? Já afirmamos antes que todo esse trajeto se dá como uma preparação para a real questão, que, além do mais, quer marcar de forma explícita a distinção radical que pretendemos apresentar a seguir. Logo, em um primeiro momento, as exposições gerais realizadas até então tem o objetivo de nos fazer ver ainda que, de modo geral, a maneira pela qual foi ganhando força uma posição que aponta e enfatiza um certo caráter negativo dos afetos e, em contrapartida, a grande dimensão que se atribuiu a faculdade da razão. Tal pensar extrapola o campo da filosofia e torna-se, seja antropológica ou epistemologicamente, a base para algumas ciências, entre elas destacamos aqui a psicologia. No entanto, vimos ainda que esta cosmovisão também não se limita às teorias científicas, pois elas se firmaram também no senso comum. Isso facilmente percebemos, tal acepção está enraizada em nosso circo mundo e podemos notar esse fato facilmente quando ouvimos frases que dizem "perdi a razão", "estava fora de mim", "estás cego de paixão". Quando ouvimos essas e outras afirmações do gênero, a que isso nos

remete? Certamente, tais sentenças fundam-se em uma concepção nas quais tais ações não foram guiadas pela razão, mas por sentimentos. Parte-se do pressuposto que, em algum momento, as emoções se tornaram tão fortes que não se conseguiu agir racionalmente e assim se incorreu em alguma atitude inadequada, geralmente se diz isso de quem agiu sob o controle da ira ou um apaixonado por seu amante, ou mesmo em meio a uma euforia. Geralmente, é só em tais circunstâncias que se admite ter agido conforme a emoção, paixão, que se opõe a um agir racional na ocasião determinada. Será que realmente tudo se dá como se houvesse, a todo instante, uma tensão entre razão e emoção e que nossas condutas são determinadas a depender do triunfo de uma sobre a outra e ambas não podem agir em harmonia concomitantemente? Será que um caminho alternativo é aquele que despreza a razão e valoriza a paixão? O que seria necessário para o descobrir de uma nova possibilidade que desse conta desta questão?

Já vimos aqui e esperamos ter esclarecido satisfatoriamente, a origem e desenvolvimento desse modo tradicional de pensar. Se rapidamente observarmos as ciências então, entre elas, qual se funda ou busca em suas bases e procedimentos os afetos como algo considerável para a produção de seu conhecimento? Talvez, a filosofia política contemporânea tenha começado a olhar com um certo apreço, notando uma singular importância nos afetos. Igualmente, dentro do contexto político, a psicologia atual e a psicologia da educação também segue o mesmo curso, inclusive já mostramos no início do nosso trabalho, mas, ainda queremos saber como, dentro desse novo espaço, os afetos são compreendidos? Sem entrar aqui em muitos detalhes e talvez de maneira ousada afirmamos que os afetos permaneceram durante toda esta tradição e ainda hoje, de certo modo, concebidos onticamente, ou seja, não foram analisados e descritos em seu ser mais próprio, em sua estrutura ontológica fundamental.

O primeiro a romper de maneira visível e aguda com a abordagem metafísica dos fenômenos afetivos foi Nietzsche, no entanto é só em Heidegger que encontramos clara, ampla e concretamente uma renovada ontologia dos afetos. Todo o percurso que fizermos até aqui não foi senão para enfatizarmos essa distinção, entre a metafísica e uma posição fenomenológico - hermenêutica Heideggeriana que, por sua vez, ainda será explicitada. Essa posição metodológica conquista, pela primeira vez, uma reestruturação da ontologia e assim coloca os

afetos numa posição totalmente distinta das que até então foram tidas. No entanto, a mudança ocorrida não se restringe aos fenômenos afetivos, esta é parte de uma ampla mudança na forma de conceber a natureza humana, sua essência. Tais conceitos são postos em questão na analítica existencial elaborada pelo fenomenólogo alemão. A radicalidade da mudança ocorrida, através de seu pensamento, dá-se justamente com o rompimento com a antropologia firmada com Aristóteles em seu pensamento categorial. Nesse sentido, sua recolocação do problema do ser o fornece uma concepção radicalmente distinta do que é, ou dito de melhor forma, de como é o homem e assim de toda sua estrutura, incluindo assim a afetiva, que vale ressaltar e assim veremos, ela não se apresenta como parte de um todo. Com isso, pretendemos seguir com uma breve apresentação do como o nosso autor pensa o ser, essa autêntica ontologia que o mesmo funda e, por consequência, conquista um novo modo de pensar o homem e os afetos. Uma vez apresentado esse panorama, teremos as condições necessárias para colocar com clareza o nosso problema fundamental, a questão que nos moveu até então e que, apesar de nos mover, se quer foi mencionada explicitamente, mas que, de alguma forma, já está sendo construída implicitamente durante todo o nosso percurso. Estamos chegando, assim, perto de sua colocação e seus desdobramentos de forma mais nítida.

> Enquanto tomarmos o homem por algo que se diferencia da coisa material porque possui consciência, porque é um animal dotado de razão, um animal racional ou um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade. Esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento das tonalidade afetivas. O despertar da tonalidade afetiva e a tentativa de conquistar através de um empenho fundamental este algo estranho coincidem, por fim, com a exigência da completa reestruturação de nossa concepção de homem. (HEIDEGGER, 2006, p. 74).

A passagem acima, de algum modo, já nos revela o que parece ser, a princípio, uma grande e estranha ambição e dizemos isso pelo fato de se pretender uma alternativa totalmente nova e capaz de oferecer um novo caminho para pensar as estruturas de uma ontologia fundamental. Há, neste ponto, um apontar para o como ele coloca a questão do ser e suas consequências mais imediatas. Nessa perspectiva, Heidegger surge como um marco que demarca uma posição filosófica e assim proporciona uma viragem no pensamento. No próximo capítulo, temos a

pretensão de mostrar, ainda que dentro de nossas limitações, o como ele desenvolve seu projeto e assim redimensiona conceitos e categorias petrificadas que, ao se enraizarem em nossa cosmovisão, determinou o pensar filosófico até então. Vale sempre ressaltar que não se trata de uma pura destruição da metafísica, mas de um radical questionamento de suas bases que tem como consequência o desvelar de um encobrimento fundamental no qual tornou o pensamento metafísico cego para aquilo que é sua principal questão, o ser. Dessa forma, surge a necessidade de uma ontologia fundamental que se pretendente ser retirada da análise fenomenológica - hermenêutica do único ente que compreende e põe a questão pelo ser, a saber, o Dasein.

4 A VIRAGEM FENOMENOLÓGICA: UMA NOVA ONTOLOGIA E A REELABORAÇÃO DOS FENÔMENOS AFETIVOS

Neste capítulo, temos como pretensão tornar explícito o como Heidegger coloca a questão do ser e disso retirar como consequência uma analítica do dasein, concebendo assim seu modo de ser e a partir daí se conquista positivamente uma compreensão ontológica das tonalidades de humor. Nesse contexto, traremos ainda uma questão de grande relevância que surge no interior da obra Heideggeriana que é justamente sua compreensão do que nomeia como *Befindlichkeit* e *Grundbefindlichkeit.* Ao fazer esta análise, acreditamos com isso alcançar um duplo resultado e assim atingirmos nossos objetivos.

4.1 A ANALÍTICA EXISTENCIAL FRENTE A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Antes de prosseguirmos, vale ressaltar que, ao longo de nosso percurso, utilizamos diferentes nomenclaturas para reportar-se ao mesmo fenômeno, a saber, os afetos que, em alguns momentos, os chamamos por sentimentos, emoções e afecções. Ambas as nomenclaturas expressam de fato o mesmo fenômeno? Será que esses não podem ser distinguidos? Essa pluralidade terminológica revela algo interessante, apesar de, por parte de alguns autores, haver o esforço de distinção, de início e, no mais das vezes, essa não é uma questão que fora resolvida, e isso deve-se talvez a própria dificuldade de abordar um fenômeno tão profundo e amplo, como já indicamos anteriormente. De modo geral, podemos dizer que, apesar das possíveis diferenças, essas guardam um sentido comum para qual os diferentes termos apontam. Com isso, notamos que não só a terminologia, mas a própria compreensão do que são os afetos é não homogênea, não clara e muito menos fixa. De modo geral, tendemos a entender, englobar e assim chamar todas essas possíveis variações simplesmente como afeto.

A compreensão da tradição aqui exposta é uma interpretação possível, assim percebemos que essa ganhou uma grande conotação, tanto é que pelos testemunhos do cotidiano público, notamos seu extrapolar do campo teórico e seu firmar na publicidade até os dias atuais, no entanto, sabemos que não é a única interpretação possível, há outras, mas não temos condições de abarcá-las, pois

esbarramos nos limites do contexto no qual nos encontramos. Dessa maneira, sabemos que um maior aprofundamento da questão afetiva em cada um dos autores mencionados ao longo texto pode inclusive nos levar a outras experiências, respostas, como também a novos problemas.

Como dito anteriormente, uma outra ótica, no que diz respeito à interpretação do fenômeno afetivo, pode ir além ou mesmo divergir da conotação moral do afetos, aqui apresentada sob a forma de uma tensão entre razão e emoção. No entanto, ainda que essas novas possibilidades nos permitam outras análises, a afirmação e colocação que fizemos sobre aquilo que distingue a interpretação de Heidegger das demais não diz respeito apenas a um modo diferente de conceituar os afetos, e estes, por sua vez, estão desprendidos de uma abordagem moral. Nesse sentido, Heidegger alcança uma interpretação ontológica dos afetos a partir do momento que ele consegue uma nova e originária analítica do ente humano, anterior a qualquer outra antropologia na qual se funda as concepções afetivas vigentes até então. É com a analítica do dasein que se chega a uma posição fundamental, ontológica dos afetos e essa não apenas se coloca frente às tradicionais teorias das paixões, no sentido de uma mera oposição, mas sim enquanto sendo mais originária.

Queremos ainda esclarecer a seguinte situação, quando mencionamos que, na maioria das vezes, os afetos foram colocados às margens, esse termo precisa ser esclarecido, pois é abrangente e vai, aos poucos, adquirindo novos sentidos, e isso não ocorre por uma falta de clareza ou definição do que queremos expressar, mas ele acompanha um movimento que, aos poucos, vai ganhando forma em nosso texto. Acreditamos, porém, que se torna possível um melhor entendimento do sentido da expressão às “margens”, na medida em que compreendemos bem a metáfora inscrita no próprio título “das margens ao fundamento.” Nesse sentido, algo que é retirado das margens e levado ao centro e não só ao centro, mas ao fundo, não se dá como em um grande salto, mas ocorre em um processo no qual, paulatinamente, vai concretizando-se. Cada um dos autores mencionados, ao colocar o problema dos afetos e ofertar sua contribuição, possibilita novas visões e perspectivas sobre o fenômeno, e assim cada um constrói o percurso que os “leva” “das margens ao fundamento.”

Em um primeiro momento, podemos dizer que o estar às margens tem o sentido de os afetos não serem se quer discutidos, levados em consideração, posteriormente, vimos que, mesmo quando levado em consideração, esteve às margens no que diz respeito a serem compreendidos como um fenômeno de segunda ordem, inferior ou oposto a razão. O terceiro sentido ocorre pelo seguinte fato, mesmo quando os afetos foram colocados ao centro das discussões e assim também como sendo central na estrutura humana, de ainda não ter sido realizada uma descrição ontológica, e essa é concretizada por Heidegger em sua compreensão enquanto Befindlichkeit e chega máxima realização desse feito com a profunda compreensão do que ele chama de Grundbefindlichkeit. Desse modo, podemos acompanhar, ainda que rapidamente, as variações da compreensão da expressão às "margens" que aponta justamente para o modo de inserção e interpretação dos fenômenos afetivos que, paulatinamente, vai sendo esclarecido e levado em consideração até o momento de chegarmos a uma compreensão autêntica de seu modo de ser. Certamente, aqui, nos referimos de forma precipitada a respeito da posição fenomenológica, esta será apresentada com detalhes a seguir, e assim poderemos chegar ao entendimento do que, aqui, mencionamos de maneira apressada.

A elaboração de uma analítica existencial realizada por Martin Heidegger não consiste em uma tentativa de construir uma antropologia filosófica e, dessa forma, uma teoria que atendesse a pergunta: "o que é o homem?" Antes disso, a problemática central que permeia e direciona seu pensamento é a pergunta pelo sentido do ser, uma vez convicto de que essa questão fora negligenciada por toda tradição filosófica em detrimento à investigação dos entes desembocando assim no que ele chamou Esquecimento do ser. "O enfraquecimento dessa questão central pressupõe uma questão prévia: o esclarecimento do sentido do ser como o sentido que subjaz a todo e qualquer sentido."[25] Para ele, a filosofia precisaria tornar-se a ciência que busca o sentido do ser, o que dar-lhe-ia o caráter de ontológica, ao passo que as demais ciências têm o papel de investigar os entes, sendo, por sua vez, ciências ônticas. A fenomenologia hermenêutica surge então com a tarefa de preparar uma ontologia fundamental e essa dar-se-ia pela investigação do único ente que de algum modo compreende ser, o ser-aí, que é ser no mundo, "O ser não

25 Oliveira, Manfredo, p.30

é mais, aqui, um termo aristotélico e sim algo descritível que deve ser pressuposto como fundamental. Porém, não se chega ao ser sem uma análise prévia sobre o homem, pois este coloca a questão do ser antes pela transcendentalidade da sua situação." [26]

Desde que lançado em sua existência e assumindo a responsabilidade de ser, o ser-aí é sempre aberto e não um sujeito preso em sua subjetividade, consciência, que, de uma maneira estranha, turva, se relaciona com o mundo como acontece em Descartes. Não há uma relação de distanciamento entre o sujeito e mundo, mas ser-aí é sua facticidade que já sempre se abriu na compreensão dos entes que vem ao seu encontro, tal abertura para compreensão não acontece por uma teoria, não compreendermos teorizando, mas sentindo. Assim, é o seu modo de ser disposto afetivamente que me dá o primeiro contato com os entes intramundanos, o afeto é esse liame de abertura que antecede qualquer comportamento teórico, sendo assim um modo de ser fundamental do ser-aí.

> Esta nova possibilidade ontológica pode-se desenvolver autonomamente, pode-se tornar uma tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser-no-mundo. Todavia, não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um "commercium" do sujeito com um mundo e nem este commercium *surge* de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrario, é um modo do ser-aí [27]fundado no ser-no-mundo. É por isso também, que como constituição fundamental, o ser-no-mundo requer uma interpretação *preliminar*. (HEIDEGGER,2012, p. 109).

Sobre esta negação do sujeito moderno e sua estrutura, acreditamos ser importante fazer a seguinte ressalva:

> A tese ontológica, de que o ser humano tem a estrutura do serno-mundo ou, ainda, de se manter-na-clareira, deve ser tomada como ponto de partida da recondução da teoria da subjetividade às suas fontes. A posição básica de Heidegger é a seguinte: "A *consciência* pressupõe sempre o ser-o-aí e não o contrário. Saber e ser consciente movem-se sempre já na *abertura do aí*, sem a qual não seriam possíveis de modo algum". Para evitar mal-entendidos, enfatizo que, tal como a desconstrução heideggeriana de qualquer outro conceito ou teoria, a da teoria da subjetividade e da consciência não deve ser entendida como negação do fenômeno da subjetividade ou da consciência, por exemplo, como a tese de que nós não "temos consciência" do que estamos fazendo. Trata-se de mostrar: 1) que o fenômeno de consciência não é ontologicamente fundamental (crítica a Descartes, ao idealismo e à fenomenologia de Husserl) e 2) que, por isso, os conceitos fundamentais da ciência

26 STEIN, ERNILDO, pg. 108

27 Modificação da tradução, a tradutora se refere ao Dasein como presença, entretanto preferimos o termo ser-aí por entender que é mais fiel ao que significa Dasein.

> fatual do ser humano não devem ter os seus significados determinados no campo dos fenômenos da consciência (o psiquismo), mas no das estruturas ontológicas fundamentais genuínas, estabelecidas pela analítica existencial. Natureza Humana 3 (2001, p. 105)

Sabemos bem que a superação da metafísica é um traço característico do pensamento contemporâneo, no entanto, no que se diz respeito à fenomenologia-hermenêutica, tal superação não significa um total abandono, mas sim, a partir de uma nova compreensão do ser e sua distinção com os entes, se possibilitar um recomeço. O como desse processo foi introduzido acima, mas ainda de maneira preliminar, pretendemos então clarificar essa questão, mostrando assim sua necessidade em nosso projeto.

4.2 A TESE ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL SOBRE DISPOSIÇÕES AFETIVAS

No mais das vezes, ao atentarmos para nossa existência fática, cotidiana, a respeito dos sentimentos, afetos, não na posição de um sujeito que observa à distância seu objeto de investigação, mas como quem “vivencia” de fato cada momento da existência, notaremos que sempre nos encontramos desta ou daquela forma; alegres, tristes, irados, apaixonados, apáticos, sereno, entediados, angustiados, nostálgicos. Seja qual for o sentimento, estes se fazem sempre presentes contornando e determinando nossas relações seja conosco seja com qualquer ente circundante. Mesmo sendo um fenômeno tão presente em nossas relações cotidianas, os afetos não foram antes tema de uma investigação filosófica que demonstrasse de maneira suficiente sua importância e explorasse suas possibilidades ontológicas, ficando assim sob as cristalizadas teorias que os tomaram apenas como um empecilho para a razão na busca da verdade e das virtudes, como se dá numa tradição que surge a partir de Platão ou como em outras, uma faculdade da alma ou propriedade do cérebro, como ocorre a partir de Descartes. Fazendo ainda uma rápida observação, podemos destacar que tanto Aristóteles como os sofistas, mencionados no início deste capítulo, percebem algo de muito importante na dinâmica dos afetos, ainda que não os tenham tratado como uma estrutura ontológica, ambos notam a relação íntima dos afetos com a fala e a capacidade destes determinarem comportamentos e opiniões. Nessa perspectiva,

não se pode haver uma investigação da retórica que não se leve em consideração os ânimos. “O discurso é sempre portador de uma carga de *páthos* que se difunde em quem escuta, envolvendo-o e determinando-o”[28], pois “As emoções são ascausas que fazem alterar os seres humanos e introduzirem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer.”[29]

> A palavra “suscita” o sentimento: escutando poesia, «um arrepio de susto, uma piedade que arranca as lágrimas, um desejo de abandonar-se à dor tomam quem a escuta, e pela sorte e pela tragédia de fatos e pessoas desconhecidos a alma sofre, *por meio das palavras* (διὰ τῶν λόγων) , uma sua forma própria de sofrimento». A palavra encanta, engana, convence: «Com efeito, os feitiços inspirados que se põem em ato através das palavras (ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαί) tornam-se portadores de prazer, ou libertam da dor; combinando-se com as imaginações da alma, a potência (δύναμις) do encanto suaviza, persuade e arrasta a alma com as suas seduções»8. Exercer este encanto é próprio do *logos*: seduzir a alma e arrastá-la não será senão uma consequência natural (CASERTANO, 2008, p.3).

Apesar das menções supracitadas, que nos mostram uma interessante visão sobre o fenômeno afetivo em sua profunda relação com a linguagem e sua possibilidade de contornar e determinar situações, e isso diz muito sobre esse fenômeno, pois de algum modo aponta para sua constituição ontológica, o fato é que de modo geral, os afetos ficaram à margem enquanto um tema filosófico. Talvez a centralidade na razão tenha impossibilitado, deixado encoberto durante toda tradição filosófica a real importância, “função” e lugar dos afetos. Dito de melhor forma, foi encoberto o modo de ser dos afetos no campo filosófico até o século XX. De maneira peculiar e distinta de toda tradição, vemos que Martin Heidegger apresenta uma análise dos afetos na qual os põe como uma estrutura ontológica, constitutiva do único ente que compreender ser, o Dasein (ser-aí), ente que nós mesmos somos a cada vez, na ocasionalidade da vida fática. Na preparação da analítica existencial construída (embora inacabada) em “ser e tempo”, surge para Heidegger como uma meta a seguinte questão: “revelar fenomenalmente a estrutura unitária e originária do ser do ser-aí [30]que determina ontologicamente suas possibilidades e “modo de ser””.[31] Tal estrutura nomeada como existenciais, distingue-se do que entendemos

28 CASERTANO, 2008, p.3
29 ARISTOTELES, retorica,p.160
30 Modificação da tradução, a autora utiliza o termo presença para a tradução do Dasein, optamos, no entanto pelo termo ser-aí.
31 HEIDEGGER, 2012, p. 189

por categorias. Estas são: compreensão, disposição e a fala, ambos são cooriginários (são igualmente original e primordial, não há prevalência ou precedência entre eles), tais existenciais revelam nosso próprio modo de ser, não é algo como uma propriedade que o ser-aí tem, muito menos uma categoria, mas é algo que lhe constitui. Disso podemos decorrer que os afetos não são uma propriedade ou função cerebral, mas muito antes é o que o ser- aí é em seu ser mais próprio.

> O que indicamos ontologicamente com o termo disposição é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, (N47) o estar afinado num humor. Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura (HEIDEGGER, 2012, p. 193).

Até o momento, pudemos brevemente conferir que as disposições afetivas surgem como um tema fundamental nas obras de Martin Heidegger, numa pesquisa de ordem fenomenológico hermenêutica é imprescindível uma clareza sobre esse tema, visto o lugar que ocupa na analítica existencial. O afeto se mostra como peça chave para um filosofar consistente dentro do contexto de uma ontologia fundamental. Disposto afetivamente, é, ao lado da compreensão de ser e da fala, o modo de ser do ser-aí, o constitui em sua estrutura de forma originária. O que toda tradição onticamente tratou como afeto ou paixão, o fenomenólogo alemão designou como tonalidades afetivas (*Stimmung*), (B*efindlichkeit*), ou seja, o jeito pelo qual o ser-aí está afinado com o mundo, a tonalidade pela qual ele está aberto em seu ser na facticidade da existência. Não se trata mais de um afetar ou ser afetado, mas de um modo de estar aberto ao ente que vem ao encontro no mundo. A ontologia aos moldes da fenomenologia é pré-teórica e, assim sendo, mantém-se distante, ou mesmo anterior na ordem do ser a qualquer noção de causalidade, subjetividade, categoria, mecanicismo. Ela é antes de tudo uma indicação formal.

Acreditamos que, com o que fora exposto até o momento, tenha se tornado visível a distinção fundamental entre a acepção tradicional de homem e dos afetos que lhe compõe, ou seja, como é tratado esse fenômeno na filosofia clássica e a contraposição direta apresentada por Heidegger em sua fenomenologia que nitidamente destoa em todos os aspectos do que se pode entender por filosofia. Para deixarmos isso ainda mais enfatizado, vejamos:

> A constituição ontológica fundamental do homem é ser compreensão do ser. A relação do *Dasein* como existente com o ente simplesmente dado não é originariamente a relação sujeito-objeto, mesmo porque a redução do ente a objeto só aparece propriamente com Descartes. (VAZQUEZ, p.93).

Ainda no que diz respeito a esta critica a uma tradicional posição antropológica, podemos observar:

> Enquanto tomarmos o homem por algo que se diferencia da coisa material porque possui consciência, porque é um animal dotado de razão, um animal racional ou um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade. Esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento das tonalidade afetivas. O despertar da tonalidade afetiva e a tentativa de conquistar através de um empenho fundamental este algo estranho coincidem, por fim, com a exigência da completa reestruturação de nossa concepção de homem. (HEIDEGGER, 2006, p. 74).

Como vimos até então, essa alternativa de pensamento redimensiona e possibilita um novo modo de conceber o ente humano e, consequentemente, possibilita também uma maneira totalmente original bem como originária de interpretar o fenômeno das tonalidades afetivas. Uma vez percorrido tal trajeto, acreditamos ter alcançado grande parte do que aqui pretendemos, mas o que pretendemos a final? Como podemos ter alcançado já parte do resultado pretendido sem se quer termos colocado explicitamente o problema? Dizemos explicitamente porque desde a colocação do tema que ele está posto e o que fizemos até então não foi nada, senão, através desse percurso, acompanhar o processo e explicitar justamente o como o fenômeno dos afetos foi mantido há muito às margens, considerado apenas enquanto um fenômeno de segunda ordem que inclusive pode, uma vez que não conduzido pela razão, nos desvirtuar. Mostramos como se enraizou essa concepção inclusive nas ciências ônticas e em especial na psicológicas. Vimos ainda que o enraizamento dessa visão é fruto de um encobrimento ainda mais fundamental que é o do ser, pois, em decorrência disso, se deu uma má compreensão não só do ser, mas também dos entes, sobretudo do ente que nós mesmos somos. Visando o problema do ser, foi posto também em questão o dasein, uma vez que este é o único ente que compreende ser. E foi justamente a revelação fenomenal de sua estrutura ontológica que possibilitou uma nova compreensão das tonalidades efetivas. Podemos até dizer que, no interior da

tradição metafísica, com Spinoza, inicia-se, de certo modo, essa “desmarginalização” dos afetos, mas é sobretudo com Nietzsche que percebemos essa inversão total, chagando ao ponto de tornar os afetos um fenômeno central. No entanto, se Nietzsche os tira das margens e o coloca ao centro, é com Heidegger que ele é levado às bases, ao fundamento. Até então pudemos acompanhar essa passagem, no entanto ainda não chegamos claramente ao como de fato o afeto chega a sua forma mais fundamental. Apesar de os termos mostrado o como ele nos constitui, sendo assim um existencial e talvez isso já fosse até suficiente para apresentar sua constituição ontológica. Assim, queremos mostrar ainda o modo como somos conduzidos pelas disposições até o abissal fundamento da existência que é sempre minha. Para isso, iremos colocar um “sub problema” que nos surge neste momento. Mais à frente, pretendemos colocá-lo de maneira mais evidente e assim mostramos como, ao torná-lo claro, conseguiremos avançar para concluirmos nosso principal objetivo que só agora, pela primeira vez, tornarmos claro, que é, a saber, mostrarmos como, a partir de Heidegger, o modo de conceber os afetos se torna distinto de toda a tradição metafísica e assim perceber que este tema não é marginal, mas sim fundamental no que diz respeito ao ser-aí. Entretanto podemos então questionarmos o que podemos conquistar com isso. A que nos leva essa nova concepção? Será que isso pode nos “servir” para algo? Quais contribuições tais análises fenomenológicas pode nos trazer? Podemos ainda perguntar como se dará os próximos passos que tornam os afetos “ainda mais” fundamentais. A tais questões, pretendemos atender nas linhas que se segue.

4.3 ANÁLISE ONTOLÓGICA DA *BEFINDLICHKEIT*

O que se tinha tomado até então como aquilo de mais efêmero, inconstante e fugaz que o ser humano poderia ter e, logo, de modo algum, poderíamos depositar nossa confiança, apresenta-se nessa nova perspectiva como sendo uma possibilidade unitária que reúne as estruturas do ser-aí e, além do mais, dá-lhe consistência. A aparente contradição que de início é incompreensível e só se deixar ser vista e esclarecida, na medida em que há uma apropriação da reelaboração fenomenológica do modo de conceber o ente, é que nós mesmos somos a cada vez em nossa facticidade, como vimos anteriormente.

> Já salientamos que os humores, não obstante conhecidos do ponto de vista ôntico, não são reconhecidos em sua função existencial originaria. São considerados vivências fugazes que “dão cor” a todo o “estado da alma”. O que, para simples observação, não passa de um aparecer e desaparecer fugaz pertence, no entanto, à consistência originaria da existência. (HEIDEGGER, 2012, p.426)

Essa estrutura ontológica que constitui o ser-aí, a *Befindlichkeit*, será aqui analisada em seus momentos estruturais, em seu papel ontológico-metodológico. Queremos, com isso, deixar ainda mais claro o como ela ocupa esse lugar. Acreditamos que a apresentação do modo que Heidegger concebe as tonalidades afetivas cumpre aqui um papel necessário para possibilitar nossa compreensão sobre a questão de como Heidegger torna fundamental o tema dos afetos e, para que isso ocorra, teremos uma tarefa secundária, mas essencial que surge com o objetivo de nos conduzir de maneira ainda mais consistente à nossa pretensão. Visamos mostrar como este processo se dá no interior da interpretação fenomenológica. Para isso, é necessário levarmos em consideração uma distinção, nem sempre evidente, e da qual nos ocuparemos mais à frente, tal distinção é essa essencial tarefa secundária a qual nos referimos.

Apesar de tudo que discutimos até então serem temas que surgem no pensamento Heideggeriano desde a fase da juventude, fizemos a opção de nos determos em algumas obras específicas do período que ficou conhecido como fundamental. Sendo assim, para tal empreendimento, nos valeremos aqui principalmente, mas não apenas, de três grandes obras nas quais nosso “filósofo” trabalha genuína e detalhadamente o fenômeno no qual estamos nos debruçando. Estas obras são: “Ser e tempo”, publicada em 1927, obra singular e de uma importância indescritível, na qual marca seu período de maturidade e torna-se talvez sua principal obra, sobretudo, no que diz respeito a sua fase ontológica fundamental. Nela encontramos uma detalhada análise das disposições afetivas e em especial a disposição do medo e da angústia e o papel essencial que ela ocupa dentro dessa análise da existência, nessa interpretação ontológica do ente cujo o modo de ser que nos mesmos somos. Tal interpretação é inclusive, o objetivo desta obra ímpar, embora inacabada; assim, nos valeremos ainda de sua magnífica preleção de 1929, “conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão” em que encontramos também uma rica análise da befindlichkeit e de modo especial e detalhado a disposição do tédio. Por fim, ainda contaremos com a obra “o que é

metafísica?", na qual também encontramos uma análise do medo e da angústia em sua relação e distinção. A partir dessas obras, buscaremos entender o que torna fundamental um afeto dito fundamental, quais os critérios que distingue e dá as devidas características a uma *Grundbefindlichkeit*. Toda disposição afetiva é um existencial, no entanto, vemos em suas obras uma distinção entre elas, algumas aparentam um papel ainda mais importante, essas são fundamentais, a princípio, ele destaca duas: A angústia e o tédio, ambas muito referenciadas em suas obras. Contudo, o que as colocam em um papel distinto e, se há outras, por que ainda não se fez possível sua identificação? O que é uma disposição fundamental e mais que isso, o que a torna fundamental? É possível reunirmos os critérios para realizar tal distinção e assim obtermos a resposta necessária? Teria Heidegger deixado isso de algum modo evidente? O que podemos conquistar com tais resultados?

Enfim, revelamos nosso propósito fundamental, no entanto junto com ele e para podermos alcançar aquilo a que nos propomos, precisamos sanar questões que nos surgiram como sendo de grande relevância enquanto parte do processo e delas agora nos ocuparemos. Acreditamos que esse problema secundário, a princípio, tão sutil, não é significativo apenas em nosso trabalho, mas é algo de muita importância para todos os que se propõem adentrar no pensamento fenomenológico hermenêutico.

4.4 O PROBLEMA DA DISTINÇÃO ENTRE *BEFINDLICHKEIT* E *GRUNDBEFINDLICHKEIT*

"Em primeiro lugar, não se trata aqui de uma questão de psicologia, nem mesmo de uma psicologia fundamentada na fisiologia ou na biologia, mas de formas fundamentais na qual reside o ser-aí"[32] "Pertence, na verdade, a essência de toda disposição, abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-própio)."[33] A distinção que há entre a tradição filosófica e a fenomenologia heideggeriana sobre modo de conceber os afetos acreditamos já termos, de algum modo, esclarecido. Esse foi nosso empenho até então. O modo de ser disposto afetivamente que é constitutivo do ser-aí é fundamentalmente a via de abertura de seu ser no mundo que, estando sempre

32 HEIDEGGER, 2002, p. 53 / tradução minha.
33 HEIDEGGER, 2016, p. 257

aberto, abre-se sempre na compreensão e na disposição. É na afinação do humor que o ser-aí se encontra deste ou daquele modo, alegre, triste, eufórico, mal-humorado ou em uma aparente e enganosa apatia, em que o mundo parece cinza, sem o colorido do humor, no entanto, sobre essas disposições o autor afirma:

> É exatamente as tonalidades afetivas para as quais não atentamos de maneira alguma e que observamos ainda menos, as tonalidades afetivas que nos afina de tal modo que tudo se dá para nós como se nenhuma tonalidade afetiva estivesse ai, como se nós não estivéssemos absolutamente afinados: exatamente estas tonalidades afetivas são as mais poderosas. (HEIDEGGER, 2006, p.81).

As possibilidades mencionadas até então “pertence” a toda e qualquer disposição, como podemos conferir textualmente nas menções supracitadas. Em “ser e tempo”, o autor aponta três características ontológicas da *B*efindlichkeit. Essas são: a) a disposição abre a presença em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva[34]; B) ela éum modo existencial básico da abertura igualmente originaria de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo[35]; C) Além dessas duas determinações essenciais da disposição aqui explicitadas: a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade, deve-se considerar ainda uma terceira, que contribui sobremaneira para uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo (...) abertura prévia do mundo[36]. Dada as estruturas ontológicas, duas características ficam em evidência: a abertura e o desvio. Percebemos que na disposição o ser-aí é colocado diante do seu aí e uma vez desde lançado no mundo se encontrando em jogo, pode perde-se ou encontrar- se, abandonar-se aos entes intramundanos ou apropriar-se de si, ambos poderes são possibilidades ontológicas do ser-aí e se dão sempre num humor. Vemos ainda que, sendo disposto afetivamente, sua abertura prévia é que possibilita qualquer ser afetado. Toda afecção só é possível porque o ser-aí já sempre se abriu no humor. Aqui, lembramos as teses psicológicas do século XX, mencionadas no início do nosso primeiro capítulo, algo como aquelas explicações fisiológicas, não seriam possíveis sem esse caráter de abertura que antecede qualquer fenômeno de ordem

34 HEIDEGGER, 2012, 194.
35 Ibdem, 195.
36 Ibdem. 195

biológica ou psicológica. “Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça.”[37] Visto isso, chaga-se a afirmação que:

> A disposição é um modo existencial básico em que a presença é o seu pre. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que já se abriram. (HEIDEGGER, 2012, p.199).

Sabemos que as características ontológicas supracitadas pertencem a toda *B*efindlichkeit e, assim, cumprem de maneira igualmente originária as funções mencionadas, no entanto nos é conhecido que ele elenca algumas disposições como sendo fundamentais, essas são as *Grundbefindlichkeit.* E assim são porque cumprem um papel singular, essas são distintas de todas as outras e, por isso, recebem uma análise ainda mais particular. Tais disposições fundamentais surgem com um papel metodológico ainda mais específico, sendo essas necessárias para o próprio filosofar. Sobre isso, Heidegger afirma claramente:

> Este “ser tomado por”, seu despertar e seu cultivo vigem como esforço fundamental do filosofar. Todo e qualquer “ser tomado por”, entretanto advém de uma e permanece em uma tonalidade afetiva. Uma vez que o compreender e o filosofar não são uma ocupação qualquer entre outras, mas acontecem no *fundo* do ser-aí humano, estas tonalidades afetivas, a partir das quais o ser tomado por e a compreensão filosófica se destacam, são sempre necessariamente *tonalidades afetivas fundamentais* do ser-aí, que constante e essencialmente transpassam e afinam os homens, sem que eles precisem reconhecê-las necessariamente como tais. *A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva.* (HEIDEGGER, 2006, p.8-9).

Com isso, vemos que o próprio filosofar não se dá em qualquer humor, mas em um humor com características específicas: “Vale despertar uma tonalidade afetiva fundamental, que nosso filosofar deve assumir; não a tonalidade afetiva fundamental. Por conseguinte, não há apenas uma única, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais”.[38] Tal afirmação, além de nos indicar a importância e distinção de tais humores, indicam também sua diversidade, no entanto nosso autor nos apresenta e analisa apenas duas tonalidades de humor, a saber: a angústia e o tédio. Vale chamar atenção para o intrigante fato de que, após anos de grandes,

37 Ibdem, 2012, p.196
38 HEIDEGGER, 2006, p. 71

intensos e numerosos trabalhos e pesquisas fenomenológicas, praticamente não se tenha apontado uma outra *Grundbefindlichkeit* para que, dessa forma, fosse possível contribuir ainda mais para que o próprio ser-aí compreenda-se em seu trânsito na existência, em sua vida fática bem como as possibilidades disso decorrentes. Dizemos "praticamente" porque apenas muito recentemente, quando já estávamos bem encaminhado neste empreendimento, surgiu um sofisticado e valioso trabalho que nos trouxe uma grande contribuição, a saber, a indicação bastante convincente de uma outra disposição fundamental, esta seria a nostalgia. No entanto, apesar deste apontamento, este trabalho não foi para nós uma contraprova, mas só veio a reforçar nosso argumento sobre a necessidade daquilo que já apontamos aqui e continuaremos a reforçar. Sendo assim, a que podemos atribuir a dificuldade de desvelar fenomenalmente e assim descrever e indicar um outro humor fundamental? Suspeitamos que tal ocorrência se dê como consequência daquilo que queremos apontar no momento. Apesar de já se encontrar presente em meios as suas obras, nem sempre aparece de maneira clara a distinção entre uma *Befindlichkeit* e uma *Grundbefindlichkeit.* Aquilo que as distingue é ao mesmo tempo sutil e radical. Assim sendo, são facilmente confundidas caso não se tenha clareza dos critérios utilizados por Heidegger para elencar e descrever o como é uma *Grundbefindlichkeit.* Nesse contexto, a nossa pergunta, como já havíamos adiantado, mas só agora esclarecido, é *"o que tonar fundamental uma disposição fundamenta?"*, o que a dá esse caráter? Quais os critérios utilizados por Heidegger para apontar um humor fundamental?

Trazer à luz esses critérios, os reunindo e evidenciando, pode nos servir para melhor compreensão das disposições, sobretudo das fundamentais. Essas, por sua vez, são para nós como setas indicativas para aquilo que é a proposta fundamental da analítica existencial e, como sabemos, trata-se de uma interpretação ontológica do próprio ser-aí em seu trânsito pela existência, em seu próprio modo de ser no mundo. A essa experiência proporcionada no humor nos atrevemos a uma arriscada comparação com a experiência socrática do "*conhece-te a ti mesmo"*, claro que isto resguardada as diferenças. Nesse sentido, o conhecimento de si passa pelo sentir-se, como o mesmo deixa claro ao analisar o tédio. "Caso os senhores não tenham notado: não interessa que os senhores levem para casa uma definição do tédio, mas sim que os senhores aprendam a se movimentar na profundidade do ser-

aí."[39] Talvez essa afirmação, nesse momento, ainda não seja tão clara, mas logo ganhará evidência.

Para além disso, os pretensos "resultados" também podem contribuir para as pesquisas tanto em fenomenologia como para as ciências que a procuram como base para suas construções teóricas, como temos um claro exemplo em alguns ramos da psicologia atual. O fato de ser o tema das disposições afetivas central no projeto fenomenológico e dentro deste projeto, de maneira aguda surge a questão da *Grundbefindlichkeit,* sua compreensão é de extrema necessidade para todo aquele de decide mergulhar nos estudos fenomenológico hermenêutico. Quanto mais essas questões nos forem evidentes, mais poderemos transitar com maior intimidade na obra heideggeriana e poderemos continuar a desenvolver este fecundo método fenomenológico.

Uma vez exposta e justificadas nossas pretensões, precisamos agora encontrar o modo como poderemos prosseguir, compreendendo e perseguindo pistas que nos leve a encontrarmos e reunirmos os critérios pretendidos e assim os tornarmos explícitos. Para isso, direcionamos nosso olhar às três características ontológicas dos humores citadas acima, nelas acreditamos haver uma indicação daquilo que seria o primeiro caminho de investigação para encontrarmos resultados positivos. Que indicação seria essa? As características nos apontam para o fato do ser lançado do ser-aí, nos revela que seu ai está sempre em lance, em jogo, como já vimos. Tal possibilidade tem profunda relação com as disposições, visto que, uma vez em lance, possibilita-se o desviar-se ou aviar-se do ser-aí e isso se dá pelo humor. Este acontecimento nos faz remeter de imediato a um fenômeno também detalhadamente analisado em ser e tempo que é a fuga. Acreditamos e assim pretendemos, através da análise do fenômeno da fuga, conquistar condições para revelar fenomenalmente as distinções de um humor simples para um humor fundamental. No entanto, apesar de, seguindo as pistas postas em ser e tempo, acreditarmos termos encontrado um caminho de acesso, este não é o único, e, embora não tenhamos aqui preparado o terreno para esta hipótese, iremos nos apressar e introduzir também o fenômeno do tempo junto ao da fuga para a realização de nosso empreendimento. O tempo ou modo de temporalização está diretamente ligado à nossa questão. Tal afirmação também não nos surge do nada

39 Ibdem, 2006, p. 156.

em seu sentido ôntico negativo, mas está indicada em suas obras e trazemos aqui em particular, como exemplo, uma passagem encontrada e aqui já mencionada preleção de 1929, esta nos possibilita vislumbramos o tempo e apostarmos nele como um caminho para nossa pretensão.

> Quanto mais o tédio se torna profundo, tanto mais plenamente ele está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos. Portanto, precisamos estar em condições como que de construir para nós o tédio profundo a partir da essência do tempo apreendida mais profundamente. Esta tarefa é clara e executável – se partirmos do pressuposto de que podemos vir a compreender o tempo mesmo em sua profundidade essencial. (HEIDEGGER, 2006, p. 158.).

Uma vez conferidas tais evidências, e assim nos certificando de que elas nos possibilita continuar nosso trajeto, iniciaremos então a tentativa de esclarecer o fenômeno da fuga para podemos desvelar o como ele irá nos proporcionar este primeiro passo. Em seguida, nos ocuparemos da relação entre as disposições e o tempo. Como já fora dito, a partir daí pretendemos alcançar um caminho para encontrar as distinções, critérios que torna indispensável um afeto fundamental e como consequência disso encontrarmos de maneira mais essencial o como o fenômeno da afetividade, ao “sair das margens,” “chega ao fundamento”.

4.5 A FUGA DO SER-AÍ

Uma vez lançado no mundo, e o ser lançado aqui não diz respeito a algo que foi arremessado, jogado em algum lugar por um outrem ou decaiu de um estado metafísico para um físico, pois “a decadência da presença também não pode ser apreendida como “queda” de um “estado original” mais puro e superior.”[40], mas antes tem o sentido de estar em lance, estar em jogo. Algo que podemos nos questionar é o que está em lance, em jogo? Uma vez sendo, o ser-aí tem de ser quem se é, assumir-se enquanto possibilidade de ser, e sobre isso vale ressaltar que o ser-aí não possui possibilidades, mas sempre já é suas possibilidades, incluindo assim a possibilidade mais própria que é a de não mais ser. Assim sendo, está em jogo o seu ser ou o não ser si mesmo propriamente, está em jogo então o seu ser. O ser-aí tende ao desvio de si, na maior parte das vezes, ele abandona-se e se perde em meio aos entes intramundanos, projetando-se e compreendendo-se a partir deles.

40 Ibdem, p. 241

Desse modo, ele passa a estar sendo no modo da impropriedade. Alienado de si, entregou-se, talvez para não assumir o peso que é ser si mesmo a cada vez, no mundo. Este fenômeno bastante discutido e de extrema importância na obra do Heidegger é caracterizado como fuga. Tematizado enfaticamente em “Ser e tempo”, mas não só nessa obra, o fenômeno se mostra como um fator central para uma análise da existência. Ele aponta para o fato do ser-aí fugir do seu si mesmo para viver como todo mundo vive.

> Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio perder-se si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 240).

Por qual motivo trazemos aqui o caráter de desvio do ser-aí? Como a fuga se faz pertinente na ocasião aqui discutida? Bem, sabemos que, uma vez em lance, o ser-aí compreende-se e direciona-se desde sempre numa disposição de humor, o humor lhe abre o mundo, é um modo de abertura que determina e contorna a cada vez a situação. Assim sendo, aberto pela disposição que a cada vez o afina ao mundo, o desvio também sempre acontece pelo humor. Não é porque somos dispostos afetivamente que tendemos ao desvio, mas uma vez que tendemos ao desvio e uma vez que disposto afetivamente é um modo de ser constitutivo do ser-aí que lhe acompanha e antecede suas ações, o desvio se dá sempre em uma tonalidade afetiva. A fuga ocorre pelo humor.

> Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-se-mesmo acha-se na decadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto é apenas *privação* de uma abertura que se revela fenomenalmente dado que a fuga da presença é fuga de si mesa. É justamente daquilo de que foge que a presença corre “atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma. (HEIDEGGER, p .251).

Nessa fuga, o ser-aí não foge do mundo, mas para ele, estando sempre ocupado ou preocupado em suas possibilidades ônticas, envolto a falação, curiosidade ou mesmo na ambiguidade. Essas são possibilidades na qual o ser-aí se encontra de início e, na maior parte das vezes, como enfaticamente afirma o autor, e vale reforçar, isso ele identifica sem nenhum tipo de juízo de valor, mas antes

enquanto uma possibilidade ontológica constitutiva do ser-aí ele mesmo. Entretanto, apesar do perder-se, do desviar-se de si, ser-si-mesmo continua a ser um possível fundamental e mais próprio. Recuperar a posse de si é uma tarefa possível e particular que pertence a cada ser-aí em sua singularidade radical e que pode se dar a qualquer instante, e a palavra instante aqui não surge por acaso, mas como veremos, é justamente num instante, esse, por sua vez, inesperado, que se abre tal possibilidade. Mas como isso ocorre? Como o ser-aí pode encontrar-se e apropriar- se de si? É preciso uma teoria ou um método específico? Uma reflexão filosófica ou psicologia? Como se possibilita e ocorre esse encontro consigo mesmo? Encontro esse do qual fugimos na maioria das vezes, mas por qual motivo se foge e como retornarmos a si? Seria um movimento subjetivo em que numa profunda reflexão o eu se volta ao seu interior? Muito provavelmente, se tivermos acompanhado atentamente o que até o momento fora desenvolvido, saberemos que as respostas a tais indagações são negativas e assim são pelo simples fato de que em todas essas situações se pressupõe um modelo teórico, antropológico que concebe o homem a partir de uma concepção aristotélica ou cartesiana e dessa procuramos sempre tomar o afastamento e a distinção necessária. Sendo o ser-aí abertura radical, não há um "dentro ou fora" no sentido de um mundo interior ou exterior, mas sim o ser-aí é ser-no-mundo. A esse encontro consigo não diz respeito dispositivos psicológicos ou reflexões teóricas, mas como já vimos, dá-se sempre na abertura prévia determinada pelo jeito que se encontra no mundo, ou seja, no como está disposto. Logo, se a fuga se dá pelo humor, o encontro consigo, essa apropriação de si também é possibilitada pelo humor. Mas como? Em qualquer humor pode perder-se ou encontrar-se?

Após as explanações realizadas, torna-se visível que o escape pelo qual o ser-aí foge é o humor, no entanto algo que chama a atenção é o fato de haver humores que simplesmente não permite essa fuga. Há disposições que vedam o caminho do ser-aí para o desvio e por um instante arrancado do mundo e do tempo trivial ele se percebe impedido da fuga. Essas poucas palavras trazem questões fundamentais na qual tentaremos elaborar da maneira mais clara possível. O fenômeno da fuga, bem como o do modo de temporalização do ser-aí são temas fundamentais pelos quais escolhemos nos guiar neste percurso em busca do que, como já fora exposto, pretendemos alcançar. Já pudemos então perceber como o

fenômeno da fuga está intricadamente relacionado como o da disposição e agora, ainda que vagamente, podemos observar os primeiros indícios sobre o como o fenômeno da temporalização também pertence a essa relação que estamos tentando apresentar.

4.6 MODO DE AFINAÇÃO DA GRUNDBEFINDLICHKEIT

A questão que agora nos cabe tornar visível é modo como somos afinados pelas tonalidades de humor ditas fundamentais. Assim, o que acontece em nós de modo que ao sermos por elas transpassados, somos impedidos da fuga? Quais seriam então esses humores e como eles surgem nas obras do fenomenólogo alemão? Como, por meio deles, podemos dizer que chegamos a algo como o fundamento? A princípio, como sabemos, ele toma para análise duas tonalidades afetivas em ser e tempo que de início parecem se identificarem, por vezes são confundidas. É justamente no acompanhamento dessas duas disposições, nas possibilidades a qual elas abrem o ser-aí, que ele apresenta a singularidade e distinção de uma *Grundbefindlichkeit* em contraposição a um afeto comum. As disposições analisadas e contrapostas são o medo e a angústia. Igualmente, Heidegger realiza na preleção de 1929, no entanto analisando o tédio e fazendo as distinções entre o tédio comum, cotidiano e o profundo, assim também encontramos no recente trabalho sobre a nostalgia, um paralelo com a saudade, mostrando assim uma distinção entre ambas. Através destas análises, pretendemos evidenciar aquilo que marca as diferenças e isso na verdade acreditamos estar atrelado àquilo que elas liberam em seus poderes, não enquanto poderes mágicos, como vimos também em algumas das análises psicológicas, mas antes nos referenciamos às possibilidades abertas em cada uma dessas disposições.

Já vimos que o mero humor permite a fuga, enquanto o humor fundamental não. Apesar de já termos com isso uma primeira e importante indicação, ela não é o bastante e muito menos fora esclarecida o suficiente, por isso pretendemos trazer luzes a tais questões. Para tal, vamos observar uma comparação encontrada no texto “o que é metafísica”, no qual, assim como acontece em ser e tempo, neste texto referenciado, o autor apresenta de maneira mais objetiva, no entanto, não menos profunda e consistente, respostas às seguintes questões: O que é o medo?

O que o distingue da angústia? Por que a angústia é um afeto fundamental? Segue a análise:

> Por esta angústia não entendemos a assaz frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor de... Sempre teme por algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu "de" (*Wovor*) e de seu "por" (*worum*), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta. Ao esforçar-se por se libertar disto – de algo determinado -, torna-se, quem sente o temor, inseguro com relação às outras coisas, isto é, perde literalmente a cabeça. A angústia não deixa mais surgir uma tal confusão. Muito antes, perpassa a uma estranha tranquilidade. Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de... é angústia por .... mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. (HEIDEGGER, 1989, p. 39).

Apesar da disposição do medo está, de algum modo, fundada na angustia, não é o caso de serem o mesmo fenômeno, "Não se trata aqui de graus de "sentimento" e, sim, de modos existenciais."[41] O que é indicado no humor, como já vimos, é o jeito pelo qual ele se encontra no mundo. Tais afirmações são válidas também quando colocamos em paralelo outros humores fundamentais e humores comuns que os são correlatos, como já apontamos aqui o tédio e o tédio profundo, a saudade e a nostalgia. A abertura, a partir de uma disposição não fundamental, sempre encontra um referente intramundano. Se observamos o exemplo trazido na citação acima, veremos que, uma característica do medo, é ter um referente, ou seja, o que se teme é a ameaça que a qualquer momento pode vir ao meu encontro. Se teme um outro ente que é ameaçador, se teme algo específico, determinado. A ansiedade, temor, horror, o medo, todos esses modos de abertura abrem o ser-aí na ameaça que vem de um específico ente intramundano e a este o ente se entrega, se volta, preocupado, atormentado por aquilo que pode lhe atingir. O medroso tem medo de algo ou teme por, do mesmo modo no tédio superficial nos entediamos com ou por algo determinado. No tédio, o tempo não passa e assim tentamos ocupar o tempo com algum passatempo, um entretenimento qualquer, com ele

41 HEIDEGGER, 2012, p. 202.

tentamos afugentar o tédio que pode sentir-se pela espera do ônibus, pelo fim de um evento qualquer, por uma determinada fala em uma certa ocasião, entre tantas outras coisas pelas quais nos entediamos. Por fim, se voltamos nossa atenção para a saudade, também notaremos que a saudade sempre tem um referente que facilmente se pode perceber, alguém ou algo do qual sinto falta. Não iremos nos aprofundar em cada uma dessas formas de abertura, mas apenas queremos enfatizar aquilo que já se mostra na citação acima, a saber, o fato de que tais humores sempre se voltam para um ente intramundano determinado. Nessas situações, não se é capaz de reter-se diante de si, interpretar-se ou apropriar-se de si mesmo, mas é justamente aí que se dá o desvio para o mundo. No entanto, vimos no exemplo da angústia que um humor fundamental se difere dos demais humores, sobretudo nessa ocasião, na angústia ou em qualquer que seja o humor fundamental, e aqui já temos então um critério que explícita a diferença entre uma *B*efindlichkeit e uma Grundbefindlichkeit que é justamente o fato de que na Grundbefindlichkeit não se encontra um referente determinado, não se trata de não haver um referente, no entanto, este, a princípio, não é visível. Sabemos e facilmente identificamos aquilo que tememos, mas pelo que nos angustiamos? A angústia em seu sentido originário e não quando confundida pelo medo, não revela o ente intramundano ao qual faz referência e mesmo assim nos angustiamos, mas pelo que? Por nada? Seria possível angustiar-se por nada? Mas afirmamos aqui que existe um referente, mas esse não é um ente intramundano determinado, o que é então? Antes de prosseguir, vale ressaltar mais uma vez que as disposições não são causadas, não se trata aqui de encontramos algo que cause determinados afetos sejam esses fundamentais ou não, mas sim, enquanto modo de ser do ser-aí, os afetos sempre estão aí como um modo de ser no mundo e estes podem estar despertos ou não. Algo pelo qual se teme ou se entedia é algo que desperta humores que antes já estavam, enquanto um modo de ser no mundo, como que adormecido, e não um dispositivo que causa afetações e mobiliza um mecanismo orgânico.

> Os “sentidos” só podem ser “estimulados”, só é possível “ter sensibilidade para”, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque, do ponto de vista ontológico, os sentidos pertencem a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo. Por mais forte que fossem a pressão e resistência, coisas como afecção não ocorreriam se a resistência não se descobrisse de odo essencial, se

> o ser disposto no mundo já não estabelecesse um liame de abertura com o ente intramundano, trabalhado de modo privilegiado por humores. (HEIDEGGER, 2012, pg.197.).

Contudo, dito isso, na verdade enfatizando o que já fora colocado em um outro momento, agora voltamos à nossa questão, a saber, Pelo que a angústia se angustia? O que desperta algo como o tédio profundo ou a nostalgia? Será um mero nada? Se compreendermos o nada enquanto um nada negativo, não compreenderemos a situação, mas é justamente por nada, nada entitativo, por nenhum ente específico que a angústia se angustia. Assim, “nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se” tudo perde o valor, torna-se irrelevante, há uma perda de sentido dos entes intramundanos, esses não mais me prendem a atenção, por um instante, eles não tomam mais o ser-aí, com eles já não mais ocupam-se ou preocupam-se, esses tornaram-se indiferentes e, por isso, se perde a referência intramundana, pois essas não mais retêm o ser-aí. Desse fato, decorre-se consequências fundamentais, no entanto podemos nos questionarmos mais uma vez, pelo o que então o ser-aí se angustia? A resposta é então, pelo seu próprio ser- no-mundo, é por seu ser-no-mundo ele mesmo que está em jogo e se revela espontânea e repentinamente no humor fundamental.

> Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do lugar nenhum intramundano significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 2012, p.253.).

Esse nada, enquanto nada entitativo tem a sua origem no próprio mundo, e mais uma vez queremos ressaltar que mundo aqui não tem o sentido ôntico, enquanto uma soma de entes, mas pelo contrário, o mundo aqui é algo que pertence ao ser-aí enquanto ser-no-mundo.

> O nada da manualidade funda-se em “algo” mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser da presença como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se agustia, isso significa que a angústia se angustia com o ser ser-no-mundo ele mesmo. (HEIDEGGER, 2012, p.253.).

Essa angústia irrompe, desnuda o ser-aí e o apresenta uma possibilidade ímpar, singular, radical e própria ao de uma só vez retirar o ser-aí de todas as suas possibilidades ônticas. Nenhum ente o prende, tudo perde o sentido, quando se trata do tédio profundo, por exemplo, não há nenhum passatempo capaz de afugentar o tédio "todo e qualquer passatempo é imponente diante deste tédio, diante deste é entediante para alguém"[42] que, uma vez desperto, nos dá a aparência de um tempo que não passa e, por falar em tempo, nesse momento o tempo trivial, contado com o relógio a partir das noções de passado, presente e futuro, simplesmente entram em cheque, perdem o sentido, junto a ele tudo que há ao entorno. Como podemos conferir a partir da afirmação do autor: "A tonalidade afetiva o afina de um modo tal que o ser-aí assim afinado não é mais capaz de esperar em qualquer aspecto alguma coisa do ente na totalidade, porque nada mais no ente chega sequer a atraí- lo. Ele retrai-se na totalidade."

> O entediante não são nem as coisas ônticas enquanto tais – quer em particular, quer em conexão umas com as outras -, nem os homens ônticos enquanto pessoas possíveis de serem assinaladas e que se encontram por aí, nem objetos, nem os sujeitos, mas a *temporalidade enquanto tal*. Esta temporalidade, porém, também, não se encontra junto dos "objetos" e dos "sujeitos", mas perfaz o fundamento da possibilidade da subjetividade dos sujeitos; e isto de tal modo que a *essência dos sujeitos* consiste em ter o *ser-aí,* em abarcar sempre de antemão já o ente na totalidade. Porque coisas e pessoas são abarcadas pela temporalidade e transpassadas por ela, mas a temporalidade é em si o que própria e unicamente entedia, pode vir à tona a aparência legitima de que as coisas são entediantes, de que as pessoas enquanto tais é que se entendiam. (HEIDEGGER, 2006, p. 187).

Ainda no que diz respeito ao tempo, o ser-aí é banido do fluxo temporal, "O tempo é que lança o ser-aí em banimento neste tédio.[43]" Como fora dito, a concepção trivial de um tempo em que se tem o passado como aquilo que já não é, um presente que escapa e um futuro enquanto um ainda não, desfaz-se, perde o sentido e, ainda sim, não estamos afirmando com isso que o ser-aí é eterno ou atemporal, mas que na tonalidade do humor fundamental ele é como que retirado do tempo. No exemplo do tédio profundo, podemos observar:

42 Heidegger, 2006, p.161.
43 Heidegger, 2006, P. 176.

> O tempo bane o ser-aí, mas não enquanto o tempo que permaneceu parado em contraposição ao fluxo. Ao contrário, ele bane o bane para além de um fluir e de uma tal inércia; o tempo, que o ser-aí mesmo sempre e a cada vez é na totalidade. Este tempo como um todo bane enquanto um horizonte. Banido pelo tempo, o ser-aí não encontra um caminho até o ente, que justamente se anuncia neste horizonte do tempo banido como o ente que se recusa na totalidade. (HEIDEGGER, 2006, p.175.).

Acreditamos que agora já começa a ficar um pouco mais claro como o tempo está em profunda relação com esse modo de abertura. Também vai ganhando evidência a forma como o ser-aí, na tonalidade fundamental, fica impedido de se entregar aos entes intramundanos, mas uma vez, retirado do fluxo do tempo e impedido da fuga o que acontece então com o ser-aí? Nos aproximamos das bases fundamentais do ser-aí, com isso, cada vez mais aquilo que projetamos ganha forma, uma vez concluída a exposição que aqui se delineou e se encaminha para seu fim, notaremos o como o humor é retirado totalmente das Margens e chega ao fundamento. Entretanto, agora a questão que se faz presente é o que acontece com o ser-aí quando num instante, no inesperado momento, este pelo qual não se espera nem para ele nos preparamos, justamente num instante, o ser-aí é impedido da fuga e banido do tempo. Uma vez que se dá tal acontecimento, não lhe resta nada a não ser o seu ser, o si mesmo no qual se depara na ocasião. O afeto fundamental força o ser-aí a deparar-se consigo, o empurra para diante de si, abrindo assim a possibilidade de decidir-se, de tomar uma decisão fundamental, que decisão seria está? A decisão por si, uma vez afinado nesse humor, o ente que nós mesmos somos é tocado em seu fundamento, em seu ser mais próprio, tem com isso a possibilidade de apropriar-se, tomar as rédeas, a posse de sua existência e assim sair da impropriedade e existir propriamente. A Grundbefindlichkeit veda o caminho para a fuga e direciona o ser-aí ao seu fundamento, ao nada originário, ao abismo do ente, à experiência própria com o ser, à possibilidade da decisão.

> Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidade de seu ser. Na angustia, essas possibilidades fundamentais da presença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesma, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se atém. (HEIDEGGER, 2012, pg.257).

O que acontece na angústia também são possibilidades abertas nas demais tonalidades de humor fundamentais, aliás, tudo isso que ela ocasiona a caracteriza enquanto um humor fundamental.

> Só podemos compreender aquele tédio profundo em um tal questionamento, somente ai podemos criar espaço para ele. Perguntar por esta tonalidade afetiva fundamental significa, porém, não justificar e impulsionar as humanidades atuais do homem mais para além, mas libertar a humanidade no homem, deixar o ser-aí tornar-se essencialmente nele. Esta libertação do ser-aí no homem não significa colocá-lo em um âmbito de arbitrariedade, mas lança no homem carga do ser-aí enquanto seu fardo mais próprio. Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre. Perguntar por esta tonalidade afetiva tem o objetivo de perguntar pelo que a tonalidade afetiva enquanto tal dá a perguntar. Apenas em um tal questionamento conseguimos nos transportar para o interior do lugar, no qual decide se trazemos ou não à tona a coragem para o que esta tonalidade nos dá a saber. Portanto, precisamos perguntar pelo que nos oprime nesta tonalidade afetiva e talvez ao mesmo tempo desapareça enquanto possibilidade decisiva, isto devemos compreender: devemos compreender: devemos proporcionar a oportunidade para que isto, sobre o que o ser-aí quer se expressar nesta tonalidade afetiva, ganhe voz. Aquela voz, a fim de que não levemos a cabo nenhum falatório, a voz que nos chama para o agir e para o ser, esta voz devemos compreender, isto é, esboçar a verdade da tonalidade afetiva fundamental em relação a este conteúdo essencial. (HEIDEGGER, 2006, p.196.).

A citação acima nos revela claramente o que ocorre no ser-aí no tédio profundo, a possibilidade que se abre nesta tonalidade e, assim, confirmamos sua correspondência às possibilidades abertas na angústia. Assim, podemos citar o exemplo da nostalgia:

> É da *intratemporalidade* – o tempo público, impróprio, tempo das ocupações com entes intramundanos –, que o ser-aí nostalgiado será retirado, sendo levado para “o único ambiente” em que conseguiria “gozar a *essência* das coisas”, ou nos termos de Heidegger, ‘[...] para diante do seu mundo enquanto mundo e, com isso, ele mesmo para diante de si mesmo como ser-no-mundo.’ (SZ, p.188). (SENA, 2019, p. 40).

Nas três caracterizações apresentadas, ainda que brevemente, a partir da angustia, do tédio e da nostalgia, podemos notar aquilo que se faz possível pela tonalidade afetiva fundamental e é justamente por abrir tais possibilidades que ela se distingue do afeto comum. No entanto, uma outra característica podemos ainda mencionar sobre a Grundbefindlichkeit, qual é esta então? O que ainda não fora exposto? Certamente, não temos condições de, no momento, apanhar e apresentar

aqui todos os detalhes e implicações que estão imbricados a essa temática, nos cabendo apenas a desenvolver o necessário para atingirmos nossos objetivos dentro de certo limites, mas o que então podemos ainda mencionar? Qual esta outra característica pertencente a esse específico tipo de humor? Em ser e tempo, como sabemos, foi construído uma analítica existencial e assim se expôs as estruturas ontológicas do ser-aí, no entanto em dado momento Heidegger vai se questionar sobre aquilo que dá unidade ao todo estrutural deste ente que nos mesmo somos, qual seria a "cola" que liga, reúne as estruturas ontológicas do dasein. Essa questão encontra resposta na descoberta da angústia, é no instante em que o ser-aí é transpassado afinadoramente na angústia e assim se estende a todo e qualquer humor fundamental, que ele ganha uma unidade em seu todo estrutural.

4.7 A REUNIÃO DE PRINCIPAIS DISTINÇÕES ENTRE *BEFINDLICHKEIT E GRUNDBEFINDLICHKEIT*

Diante do que fora exposto, voltamos a grande questão, o que torna fundamental uma disposição fundamental? Tal questão ganhou relevância em nosso trabalho por ser este "último passo para o fundamento", o que diferencia então uma befindlichkeit de uma Grundbefindlichkeit? Apressadamente, tentamos responder e nos deparamos com as seguintes características que aqui chamamos de critério para designar um humor como fundamental: a) a Grundbefindlichkeit não possui um referente intramundano, mas é um modo de abertura do próprio ser no mundo; b) está tonalidade impede a fuga do ser-aí para o ente intramundano; c) na ocasião, num instante o ser-aí é banido do fluxo temporal e assim impedindo de se compreender desde possibilidades impessoais, restando apenas a si mesmo; d) uma vez posto diante de si, se abre a possibilidade da decisão, de decidir-se por si enquanto si-mesmo próprio.

Percorrido o trajeto que aqui se delineou, podemos então notar a forma como os afetos são concebidos desde o berço de uma tradição metafísica e psicológica, estando, nessas perspectivas, classificados como fenômenos de segunda ordem, e por vezes assim marginalizados enquanto tema filosófico, visto que esse ou se opõe ou é inferior a ela. Essa concepção há muito enraizada em nossa cultura é confrontada por alguns filósofos contemporâneos, como o Nietzsche,

mas é com Heidegger, que a questão é recolocada e ganha assim novos horizontes a ponto de tornar-se uma estrutura fundamental do ente que somos. Dessa maneira, esperamos ter trazido luzes a essa discussão, explicitando aqui o que marca o pensamento heideggeriano sobre os humores frente as teorias tradicionais fundadas na tradição metafísica.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto dissertativo, tivemos como objetivo apresentar o modo como Heidegger, a partir a elaboração de uma analítica existencial, redimensiona a compreensão acerca dos fenômenos afetivos de modo tal que se coloca frente às tradicionais teorias sobre as paixões, marcando uma clara distinção entre sua maneira de conceber os afetos e a forma como estes são concebidos no interior da tradição metafísica. No desenvolver de nossas investigações, pudemos notar que ambas as posições tomadas a respeito do fenômeno em questão estão fundadas em perspectivas distintas no que diz respeito às respostas oferecidas a uma questão ainda mais fundamental, a saber, a pergunta sobre o que é ou como é o ente humano. Sendo assim, a forma de apreender e discutir os afetos na tradição filosófica ocidental está fundada em uma antropologia que concebe o homem enquanto um animal racional. Nesse sentido, tal característica proporcionou uma grande ênfase na faculdade da razão e disso se derivou uma visão sobre os sentimentos nos quais esses são ou avesso, ou oposto, ou mesmo inferior a razão. Desde então, sob diferentes formas, essa estrutura se mantém e se dissemina de maneira estrutural tanto na filosofia como em outros ramos das ciências, e aqui destacamos a psicologia. Sem contar que isso se estende ao senso comum. Para compreender como tal fato se deu, acompanhamos algumas distintas teorias psicológicas, a princípio, queríamos perceber de que formas estas concebiam os afetos, claro, considerando a diversidade teórica presente nas várias abordagens no interior dessa ciência. Uma vez que não teríamos condições de observar as tantas perspectivas oriundas dessa forma de conhecimento, escolhemos grandes representantes de distintas correntes com o pretensioso objetivo de encontrar algo como um núcleo comum, no que diz respeito ao modo de conceber os afetos, a partir disso, foi que percebemos, ao nos depararmos com *James*, *Vygotsky* e *Freud* em nossas modestas análises, que os afetos, no mais das vezes, eram tidos em todas essas como uma faculdade subordinada, no sentido de serem decorrentes de processos fisiológicos e/ou mentais que são mobilizados a partir de relações de causa e efeito, compondo assim um grande mecanismo biológico. Nessas teorias, o fenômeno se mostrou quase sempre como aquilo de mais estranho, obscuro, difícil de ser investigado e conceituado, obtendo, por sua vez, diferentes definições ao

longo dos trajetos de pesquisas de cada autor, esses atribuíram, ao longo de suas pesquisas, diferentes funções e lugares aos fenômenos afetivos. É notório uma certa imprecisão na definição dos afetos, em muitos casos, inclusive, mesmo após tantas reelaborações e recolocações do problema, os afetos acabam como algo em aberto, não tendo assim uma clara e definitiva conceptualização. Isso nos provocou uma inquietação que nos levou a buscar a origem de tal dificuldade. Desse modo, ao notarmos modos de conceptualização comum às diversificadas teorias acompanhadas, aquilo que de alguma forma as dava unidade ao se referirem ao fenômeno em questão, percebemos que traziam conceitos de raízes filosóficas, ou seja, eram modos de apreensão fundados na filosofia e, assim, decidimos adentrar nas principais concepções filosóficas a despeito dos afetos.

É na investigação a partir do interior da metafísica que notamos que a confusão, marginalização e dificuldades de apreensão do modo de ser do afetos surge da interpretação filosófica do ente humano e esta provém de um confusa relação com o ser. Percorremos de Parmênides à Hegel, obviamente, que de maneira apressada, limitada, apenas tentando conferir alguns dos principais pensadores dessa tradição que levaram a cabo, em suas investigações, uma certa concepção de afetos, no intuito de observarmos como trataram o tema e mais uma vez tentamos arrancar algo que desse unidade a essas diversas teorias. É na observação desse processo que apontamos os afetos como estando de início e, na maior parte das vezes, às margens enquanto tema filosófico, este é colocado na periferia da estrutura humana e, muitas das vezes, se buscou superá-lo ou dominá- lo pela razão. Resguardadas as devidas distinções, a posição dos filósofos sobre os afetos mantém uma estrutura comum que vai de Platão à Descartes, tendo em Espinosa uma possível distinção, em que se nota de modo mais expressivo o valor dos afetos, mas só em Nietzsche encontrando uma posição radicalmente distinta. Apesar disso, é apenas com Heidegger que se conquista uma ontologia dos afetos que pudesse revelar fenomenalmente o seu caráter fundamental constitutivo da existência. Para uma melhor compreensão deste fato, entendemos que foi importante apresentar de forma detalhada as disposições afetivas e sobretudo as fundamentais, apresentando assim aquilo que as caracteriza e as distingue entre si. Por conseguinte, vimos que disposto afetivamente é o modo de ser do ser-aí e assim o humor o abre na compreensão dos entes que lhe vêm ao encontro. No

entanto, apesar de todo humor contornar desde as bases toda a situação do ser-aí, há disposições que possibilitam uma experiência singular com o ser e, assim, promovem, possibilitam o encontro, o caminho de volta para si. Após essas análises, apresentadas em nosso último capítulo sobre *Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit,* conseguirmos realizar aquilo que se delineou desde as primeiras páginas, na quais pudemos, percorrendo este caminho, apresentar a passagem dos fenômenos afetivos das margens para o fundamento. Desse modo, é superada a simples visão de um afetar ou ser afetado por causas externas ou internas que dispara e mobiliza uma série de composições químicas que provocam emoções e reações físicas, ou mesmo uma perspectiva de que as paixões ao lado do desejo ocupam a parte baixa da alma e é uma faculdade que, embora inerente à composição humana, deve se manter sob o controle da razão. Dessa forma, uma ontologia das disposições afetivas revela sua antecedência, ou seja, seu caráter constitutivo e de abertura é uma condição de possibilidade para todo e qualquer um desses fenômenos ônticos.

Nesse itinerário, algumas conclusões pudemos tomar. Assim, são elas: A) O fazer frente a uma posição enraizada na metafísica aqui não tem o caráter de apenas uma pretensiosa superação ou muito menos a simples eliminação da posição contrária, mas antes de tudo quer mostrar algo de basilar, de mais fundamental que ainda não fora visto. Não se trata apenas de destruir um caminho e apresentar outro, mas indica a possibilidade de um recomeço a partir de um ponto de partida ainda mais originário, que só se fez possível como fruto de uma análise ontológica do ser-aí. B) Partindo dessas novas bases, podemos perceber que o problema que atravessa a história da filosofia, a saber, essa tensão ou mesmo embate entre afeto e razão, é no fundo um falso problema, dado o caráter constitutivo e de abertura das disposições afetivas. C) Toda consideração sobre os afetos de ordem biológica ou fisiológica só são possíveis pelo caráter ontológico da disposição. D) Disto pode se decorrer que qualquer ciência ou teoria filosófica ou política que leve em consideração tal fenômeno, apenas procederá de modo claro e legítimo, se o compreendê-lo em seu modo de ser mais próprio. E) O humor se mostra como o caminho para o encontro consigo mesmo, é o que possibilita a decisão por si, sendo esta a mais profunda experiência genuinamente filosófica. Tal experiência, não só vai de encontro à tradição ocidental, mas a coloca de ponta cabeça. F) Por fim, pode-se dizer que, apesar de operar uma verdadeira revolução,

suas pretensões são simples, não se trata de uma grande estrutura teórica, muito menos se pretende ser a grande teoria das paixões na contemporaneidade, mas antes se busca construir um mapa que, com suas setas indicativas, ajuda a nos movermos na existência.

Tais considerações não têm a pretensão de serem genuínas ou mesmo inovadoras, mas sim importantes para uma melhor compreensão da temática discutida, para que, desse modo, possibilite-se, com ainda mais clareza e consistência, os inúmeros trabalhos ainda a serem realizados pela atividade fenomenológica que, como pudemos acompanhar, se difere de toda filosofia tida até então e nos abre as portas para um novo começo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. Patrística - **Confissões.** São Paulo: Paulus, 1997.

AREAL GUIMARÃES, MARIÂNGELA **Os estóicos e a lida com as paixões,** ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, 2009ISSN 1982-5323

ARISTOTELES, **A retórica.** 2.ed, trad. Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. revista. Lisboa Impressa nacional-casa da moeda: 2005.

CASERTANO, Giovanni, **A verdade platônica entre lógica e *páthos*,** ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 2 nº 4, 2008 ISSN 1982-5323.

CASERTANO, Giovanni, **os pré-socráticos**, trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Edições Loyola**,** 2011.

COSTA Marcos Roberto Nunes, **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**. cc. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

Daniela Schmitz Wortmeyer; Daniele Nunes Henrique Silva; Angela Uchoa Branco **Explorando o território dos afetos a partir de Lev Semenovich Vygotsky,** Psicologia *em Estudo*, Maringá, v. 19, n. 2, p. 285-296, abr./jun. 2014

FELINI de Souza, **Paixões e moral em René Desscartes**; Maria de Lourdes Alves Borges, Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, centro de Filosofia e Ciências humanas, programa de pós-graduação em Filosofia, Florianópolis, orientadora, 2017

HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **Conferências e escritos filosóficos/ que é metafísica**; tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1989. (os pensadores)

HEIDEGGER, **Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão.***1.ed.trad. Marco Antônio Casanova. Rio de janeiro: Forense universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I;** trad. juan luis vermal. Barcelona: Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, volume 887, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**; trad. juan luis vermal. Barcelona: Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, volume 887,2002.

HEIDEGGER, Martin. ***Ser e tempo.***6.ed.trad. Marcia de sá Cavalcante.petropolis, RJ:vozes; Bragança Paulista, SP: editora universitária são Francisco, 2012.

IRENE Borges-Duarte, « **O afecto na análise existencial heideggeriana** », *Cultura* [Online], vol. 35 | 2016, posto online no dia 02 fevereiro 2018, consultado a 04 maio 2019. URL: http:// journals.openedition.org/cultura/2603 ; DOI:10.4000/cultura.2603

JAMES, William, Tradução de Raphael Silva Nascimento: **“O que é uma emoção?”** (William James, 1884) *Clínica & Cultura v.II, n.I, jan-jun 2013, 95-113*

LAVÍNIA Lopes Salomão Magiolino, **Emoções humanas e significação numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano:** um estudo teórico da obra de Vygotsky / – Campinas, SP: [s.n.], 2010.

LIMA VAZ, **Raízes da modernidade**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2002.

LOPARIC Zeljko, **Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise,** Natureza Humana 3(1): 91-140, jan.-jun. 2001.

MACHADO Bruno Martins, **Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de *Para Além de Bem e Mal*-** PRINCIPIOS Natal, v.17, n.28, jul./dez. 2010, p. 185-209.

MARINUCCI Angelo, Platão e Nietzsche: **Estruturas filosóficas em comparação,** Modernos & Contemporâneos, Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017.

MARQUES, Mariana Ribeiro; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. **Afeto e sensorialidade no pensamento de B. Espinosa, S. Freud e D. W. Winnicott**, Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2012. PUC-Rio – Certificação Digital N° 101121188/CA.

MOURA DE SENA, S. M. **Nostalgia como Grundbefindlichkeit: Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice**. **Studia Heideggeriana**, v. 8, p. 25-49, 30 dic. 2019.

NIETZSCHE Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral.** Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª ed. Petrópolis. RJ: Vozes, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo, **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2014.

PERINE, Marcelo. **Medida e paixões no político de Platão**, Veritas**.** Filosofia Unisinos, 8(3):213-226, set/dez 2007.

PERINE, Marcelo., **Tripartição e estrutura da alma bipolar em Platão.** Veritas, Porto Alegre, v. 59, n. 3, set.-dez. 2014, p. 417-429, http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas
http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2014.3.xxxxx

PINTO, Fausto Eduardo Menon, **A dimensão afetiva do sujeito psicológico: algumas definições e principais características**, Revista de educação v. 10 n. 10 (2007).

Rocha, A. **A história dos discursos sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero.** *Cadernos Espinosanos*, 2010. 24),93114.https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89419

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Arcaica. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.** São Paulo v. 2,n. 4,p. 94-122, dez. 1999. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47141999000400094&lng=pt&nrm=iso.

SARTRE, Jean-Paul, 1905-1980. **Esboço para uma teoria das emoções**/ Jean-Paul Sartre; tradução de Paulo Neves. - Porto Alegre: L&PM, 2008.

SEPE, Fernando. **SPINOZA CRÍTICO DE DESCARTES: UMA ÉTICA DOS AFETOS COMO ALTERNATIVA À MORAL.** REVISTA Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA - VOLUME 7 - NÚMERO 13 - JULHO 2013.

SILVA, Nilo e SILVA, Paula. ***Civitas Augustiniana***, 1 (2012) pp. 99-122 ISSN: 164/2012.

SPINOZA, Barch. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. 6ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STEIN, Ernildo, **A caminho de uma fundamentação pós-metafisica.** Porto Alegre : EDIPUCRS, 1997.

VASQUEZ, Jesus. **HEGUEL E HEIDEGGER:** aproximações sobre o problema da subjetividade, Perspectiva Filosófica - Vol. II - /1°24 - julho-dezembro, 2005.