

# Razão e paixão: necessidade e contingência na construção da vida ética

9

*Reason and passion: necessity and contingency in the construction of ethical life*

Alonso Bezerra de Carvalho\*

**Resumo:** Esse texto, de caráter ensaístico, tem a finalidade de fazer algumas reflexões sobre a disputa ou suposto conflito que há entre dois elementos que se tornaram essenciais na constituição do domínio filosófico, de forma a verificar a sua contribuição no campo ético. De um lado, encontramos a dimensão racional, que, tem marcado e que adquiriu um certo predomínio no pensamento ocidental. De outro, a dimensão passional, que ao longo da história da filosofia, tem sido objeto de exclusões e de desvalorização, tornando-se como se fosse um empecilho à formulação de ideias verdadeiras e de valores universais e substanciais. Se um olha o mundo enxergando ou atribuindo a ele um caráter necessário e essencial, o outro tende a reconhecer o aspecto contingente da realidade, vendo nela a possibilidade do acidental e do incerto.

**Palavras-chave:** Razão. Paixão. Necessidade. Contingência. Ética.

**Abstract:** This text, essayistic character, aims to make some reflections on the dispute or supposed conflict that exists between two elements that have become essential in the constitution of the philosophical domain, in order to assess their contribution in the ethical field. On the one hand, we find the rational dimension, which is marked and has acquired certain predominance in western thought. On the other hand, the dimension of passion, that throughout the history of philosophy, has been subject to exclusion and devaluation, making it as if it were an obstacle to the formulation of ideas and universal values true and substantial. If one looks at the world seeing them or giving it a necessary and essential character, the other tends to recognize the contingent aspect of reality, seeing in it the possibility of accidental and uncertain.

**Keywords:** Reason. Passion. Necessity. Contingency. Ethics.

\* Doutor em Filosofia. Professor no Departamento de Educação da Unesp/Marília e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp/Marília.

## Razão e necessidade ética

Muita tinta e folhas já foram dispensadas para refletir sobre a razão e a paixão. Penso que seja muito difícil encontrar filósofo ou corrente filosófica que não tenha abordado o assunto. Para melhor compreender o que significa essas duas dimensões constitutivas do pensamento e da ação humana, voltemos ao grego para verificar como tais palavras são definidas. Embora considere que as palavras latinas *ratio* e *passio*, das quais derivam razão e paixão, dizem menos do que os helenistas pretendiam dizer com *lógos* e *pathos*; retomar essas revela a riqueza de significados de que são portadoras e que podem nos trazer boas indicações para pensarmos a nossa atualidade.

O legado filosófico grego, que marcou e colaborou na construção de toda uma civilização – a ocidental – considerava o homem como um ser dotado de razão, em que a verdade do mundo e dos humanos não era mais algo secreto e misterioso. Com efeito, essa nova concepção fez com que pudéssemos aspirar ao conhecimento verdadeiro, pois somos seres racionais; à justiça, pois dotados de vontade livre; e à felicidade, pois dotados de emoções e desejos.

A partir daí, uma tradição estava formada. A busca da verdade, da justiça e da felicidade tornou-se a força motriz de nossas ações, de nossas ideias e de nossos desejos. Estavam instaladas três grandes esferas da atividade humana: a ciência, a política e a ética. Ao longo de séculos, vemos os mais variados e distintos filósofos, cada um a sua maneira, tratar dessa herança, edificando escolas e correntes. Mas o que era o *lógos*?

*Lógos*: esta palavra sintetiza vários significados que, em português, estão separados, mas unidos em grego. Vem do verbo *légo* (no infinitivo: *légein*) que significa: 1) reunir, colher, contar, enumerar, calcular; 2) narrar, pronunciar, proferir, falar, dizer, declarar, anunciar, nomear claramente, discutir; 3) pensar, refletir, ordenar; 4) querer dizer, significar, falar como orador, contar, escolher; 5) ler em voz alta, recitar, fazer dizer. *Lógos* é: palavra, o que se diz, sentença, máxima, exemplo, conversa, assunto da discussão; pensar, inteligência, razão, faculdade de raciocinar; fundamento, causa, princípio, motivo, razão de alguma coisa; argumento, exercício da razão, juízo ou julgamento, bom senso,

explicação, narrativa, estudos; valor atribuído a alguma coisa, razão íntima de uma coisa, justificação, analogia. *Lógos* reúne numa só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. No plural, *lógoi*, significa: os argumentos, os discursos, os pensamentos, as significações; *logía*, que é usado como segundo elemento de vários compostos, indica: conhecimento de, explicação racional de, estudo de. Diálogo, dialética, lógica são palavras da mesma família de *lógos*. O *lógos* dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa. É também a razão conhecendo as coisas, pensando os seres, a linguagem que diz ou profere as coisas, dizendo o sentido ou o significado delas. O verbo *légo* conduz à ideia de linguagem porque significa reunir e contar: falar é reunir sons; ler e escrever é reunir e contar letras; conduz à ideia de pensamento e razão porque pensar é reunir ideias e raciocinar é contar ou calcular sobre as coisas. Esta unidade de sentidos é o que leva os historiadores da filosofia a considerar que, na filosofia grega, dizer, pensar e ser são a mesma coisa. (CHAUI, 2011, p. 504).

Como se lê, *lógos* é muito mais que *ratio*. Sobretudo na modernidade, razão reduziu-se apenas a alguns aspectos pertencentes ao *lógos*. “Ser racional é ter a capacidade de pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para outros.” (CHAUI, 2003, p. 62). Nesse sentido, quem age racionalmente teria a disposição para tomar a realidade e torná-la passível de ser medida, calculada, enfim, organizada, em que exerceríamos o nosso domínio sobre ela. Disso decorre uma dualidade bastante nítida: de um lado, está quem conhece e domina – o sujeito; de outro, está quem ou o que é conhecido e dominado – o objeto.

Descartes, no século XVI, foi o filósofo que bem exprimiu essa compreensão da razão. Emergem da obra cartesiana algumas ideias e concepções que vão caracterizar todo um período filosófico, sistematizando uma nova maneira de pensar. Partindo das matemáticas, devido às certezas e à evidência de suas razões, é possível demonstrar e dominar as coisas de maneira sólida e clara, ultrapassando as contingências de espaço e tempo e nos levando à possibilidade de seguras e perenes verdades. De posse da verdade, pode-se intervir no mundo, ou seja, conhecer as coisas implica estabelecer uma nova ordem que não

exatamente aquela que os sentidos captam, mas a que a razão impõe. Como seres pensantes (*res cogitans*), podemos e devemos transformar as coisas (*res extensa*) em ideias, de tal modo que a cadeia de razões seja constituída pelo pensamento e as coisas pensadas. Esse processo nos conduz e converte as coisas em objetos do conhecimento, evidenciando um domínio sobre elas.

Dessa concepção derivam consequências profundas para a vida humana, tanto no campo das ciências quanto no domínio dos valores que conduzem as nossas atitudes. Tudo deveria passar pelo crivo da razão, inclusive as nossas paixões. E essa história vem de longe. Em Platão, o mundo das ideias, inteligível, deveria estar livre das sensações e de qualquer influência de conhecimentos baseados em opiniões, crenças e de tudo que fosse contingente, plural e múltiplo. As ideias são essências.

As essências remetem a um mundo inteligível, ao passo que as próprias coisas dependem do mundo sensível. Essas Ideias (ou essências) apresentam a necessidade exclusiva que Platão espera do *lógos*, e que o define. Ele a chama de “apoditicidade” (de *apodeixis*, demonstração). Para evitar a pluralidade das opiniões e a incerteza do caos sensível, é preciso que o X sobre o qual se responde seja o que é e nada mais, que seu ser o identifique de maneira exclusiva, sem alternativa possível. A necessidade é assim a necessidade do *lógos*. A *ideia* de X é que faz que X esteja para X com exclusão de *outra* coisa: a alternativa é mencionada aqui como o que deve ser excluído. (MEYER, 2000, p. XIX-XX).

Das filosofias de base platônica funda-se uma tradição em que somente o que é necessário tem validade e verdade. O mundo, no interior da caverna, que é o mundo sensível e pleno de paixões, é fonte de conhecimentos falsos, fortuitos e acidentais. Não haveria possibilidade de considerar as “alternativas”, as marcas do humano e de suas contingências. Nesse aspecto, a vida ética dependeria do conhecimento, do intelecto. Quem conhece bem, age bem. “O ser humano, sendo essencialmente racional, deve fazer com que sua razão ou inteligência (o intelecto) conheça os fins morais, os meios morais e a diferença entre bem e mal, de modo a conduzir a vontade no momento da deliberação e da decisão.” (CHAUI, 2003, p. 326).

Essa exclusão ou a desconsideração pelo mundo dos desejos, das paixões, já fora denunciada por filósofos contemporâneos. No aforismo “Interesse pelo corpo”, da *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno falam de uma história subterrânea do corpo que, segundo eles, consistiria no “destino dos instintos e paixões humanas recalçados e desfigurados pela civilização”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 215-216). O corpo, como morada das paixões, teria sido condenado como depósito absoluto do mal em contraposição ao espírito, ao mundo intelectual que, reverenciados como suprassumo do bem, tornaram-se condição primordial para as grandes criações culturais e os valores morais. Se, à primeira vista, ele pode ser tomado como fonte de um amor prazeroso e por isso desejado, os frankfurtianos argumentam que o corpo foi, na verdade, escarnecido e repellido como algo inferior e escravizado. Exaltado, sim, mas como coisa, objeto sem vida, como algo “proibido”, “reificado”, “alienado”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 217).

O domínio da natureza, das paixões e dos nossos impulsos se confundiria, contraditoriamente, segundo os frankfurtianos, à própria história da razão. É a história da renúncia e do sacrifício como na *Odisseia*, de Homero. Dominar a natureza significa, portanto, antes de tudo, dominar-se, ter nas mãos a própria natureza. O sujeito esclarecido é aquele que conseguiu sacrificar-se, ainda que isso lhe custe sua expressão mais viva: a liberdade. Por isso que resistir ao canto da sereia, ser astuto como Ulisses, é tornar-se forte e capaz de dominar, transformando os homens em animais dóceis e mansos, levando-os a um estágio biológico inferior. Essa é a contradição. A razão, querendo extinguir as paixões, torna-se, ela mesma, a paixão de si própria. A promessa da desmitificação tornou-se um mito. Do combate entre a necessidade e a contingência, em que o primeiro predomina, restou-nos a incompleta compreensão de um ser que já é finito, que é homem ou, no mínimo, que nos impediu de pensar a formação de um ser virtuoso a partir das paixões que o constitui. No domínio ético, a consequência direta desse processo foi cairmos na tentação de estabelecer um catálogo prévio de normas e regras morais às quais devemos obediência.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Entre os exemplos mais evidentes na história está a ética cristã que toma os dez mandamentos como preceitos obrigatórios a serem cumpridos pelos seus fiéis. Podemos pensar também nas propostas educacionais de se implantar uma disciplina, no currículo escolar, como foi o caso de Educação Moral e Cívica na década de 70 (séc. XX), no Brasil.

Portanto, pensar a ética a partir do reconhecimento das contingências que nos marca e que nos constitui talvez possa nos ajudar na tentativa não apenas de problematizar o que até agora tem prevalecido, mas também de repor o que foi por muito tempo excluído, quase extirpado e considerado negativo. É o que faremos mais demoradamente a seguir, ao tratar das paixões.

### **A razão, as paixões e as contingências na formação ética**

No diálogo platônico *Fedro*, considerado um prolongamento d’*O Banquete*, o personagem principal, Sócrates, procura saber qual é a natureza da alma. Partindo da ideia de que a alma humana é uma natureza intermediária entre o divino e o mundo, destinada ao conhecimento, mas por sua ligação com o corpo também pode cair em erro e ser arrastada pelas paixões, que a distancia de sua destinação natural, recorre a um conjunto de imagens, ou seja, a uma alegoria: o Mito do Cocheiro e seus cavalos. Resumidamente.

A alma pode ser comparada com uma força natural ativa que unisse um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro [...]. O cocheiro que nos governa, rege uma parelha, na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto que o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso. (PLATÃO, s/d, p. 151-152).

A tarefa do cocheiro é harmonizar os puxões dos cavalos que se lançam em direções opostas, pois eles simbolizam, de um lado, o apetite sensível, as paixões, os desejos e, de outro, a força de resistência a esse apetite, enquanto o cocheiro representa o julgamento da razão sã. Isto é, “o cocheiro é a alma racional, o corcel de boa raça, que força a subida, é a parte honrosa ou valorosa da alma, o de má raça, que puxa o carro para baixo, a parte concupiscente que, pelo desejo de gozar um prazer imediato e irrefletido, troca o amor pela verdade pelo amor às aparências”. (CHAUI, 2011, p. 299).

Como se vê, a razão é uma senhora que deve ser obedecida necessariamente, que utiliza o chicote e o açoite sobre o que é torto e

disforme, em direção à clareza, à prudência, à moderação e à temperança, praticamente extirpando o que é tortuoso e fonte de erros.

No Livro IV de *A República*, essas imagens parecem se explicitar melhor, quando Platão fala das três partes ou funções da alma. De um lado, temos a função apetitiva, que procura tudo o que é necessário para a conservação do corpo, isto é, comida, sexo e prazeres. É irracional e mortal, terminando com a morte do corpo. De outro, tem-se a parte que se irrita ou se enraivece contra tudo que possa ameaçar a segurança do corpo, incitando a combater os perigos contra a vida. É também irracional e mortal. Por fim, a parte racional da alma, também denominada a faculdade do conhecimento. Espiritual e imortal, ela é a função ativa e superior da alma, o princípio divino em nós. (CHAUI, 2011, p. 293-294).

Nessa perspectiva, o racional em nós deve se sobrepor ao que é mortal, finito, vicioso e irracional. A sua tarefa ética é dominar e impor a medida e a proporção. Assim, a alma será virtuosa se a parte racional for mais forte e mais dominadora do que as outras duas e se não sucumbir aos apelos do apetite e da cólera, isto é, se não ceder aos apelos irracionais das paixões. Há, na alma, ao lado da razão, um princípio *ativo* e um princípio *passivo*, ação e paixão se compensando, de certo modo. No entanto, as paixões, que representam a passividade, devem ser dominadas. Mas o que é paixão?

*Páthos*: paixão ou sentimento; emoção; aquilo que se sofre ânimo agitado por circunstâncias exteriores; perturbação do ânimo causada por uma ação externa; acontecimentos ou mudanças nas coisas causadas por uma ação externa ou por um agente externo; passividade humana ou das coisas; doença (donde: patológico, patologia); emoção forte causada por uma impressão externa (donde: patético); passividade física e moral; sofrimento. O verbo *páskho* significa: ser afetado de tal ou qual maneira, experimentar tal ou qual emoção ou sentimento, sofrer alguma ação externa, padecer (em oposição a agir). Oposto a *práxis*. (CHAUI, 2011, p. 508).

Como se lê, *páthos* é muito mais que *passio*. Por sua definição, *páthos* parece indicar o caráter contingencial que constitui o homem, mas,

como vimos, foi tomado como objeto ou dimensão a ser erradicada ou, no mínimo, controlada. O *páthos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito.

E não são poucos os filósofos que abordaram o tema *paixões*, alguns fazendo ponderações críticas a elas, como o próprio Platão, que já vimos, mas também os estoicos, São Tomás, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel e outros que se posicionam de maneira mais ponderada, como é o caso de Aristóteles e Hume, mas também Spinoza, Helvétius, Nietzsche e Freud.

E se, de fato, as paixões foram tema de discussão das mais diversas concepções filosóficas, como elas nascem e se formam no espírito humano? As reflexões de Helvétius fornecem algumas respostas.

No Livro *De l'homme* (1989), ao tratar da genealogia das paixões, Helvétius postula a ideia de que um princípio de vida anima o homem. Esse princípio é a sensibilidade física que produz um sentimento de amor pelo prazer e de ódio pela dor que, reunidos no homem, formam o sentimento de *amor de si*, que engendra o desejo de *felicidade*; que gera o desejo de *poder*, que dá nascimento à inveja, à avareza, à ambição e a todas as paixões fáticas, isto é, fabricadas pelo homem. Esse amor pelo poder é disfarçado e exercido das mais diversas maneiras – as riquezas, a intriga, a glória e o talento – para ser satisfeito. Como todos os homens teriam uma igual aptidão no espírito que se não for vivificada pelas paixões é uma potência morta, a paixão da glória, sobretudo aquela que resulta do desejo de poder, é a que colocaria comumente essa potência em ação. Dessa forma, somente os homens organizados podem ser animados por essa espécie de paixão própria que os eleva às mais altas verdades. É o sentimento de amor de si, comum e o mesmo em todos os homens, que os dota dessa energia e dessa força de atenção exigidas para a aquisição dos maiores ideais, entre eles o poder. (HELVÉTIUS, 1988, p. 411-412).

É em outro texto, no entanto, *De l'esprit* (1988), que ele fornece mais detalhes no sentido de favorecer o conhecimento das origens das paixões. A princípio, é preciso distinguir dois tipos: aquelas dadas pela natureza e aquelas estabelecidas pela sociedade. Se reportarmos o nosso espírito ao início de nossa vida, veremos que o homem que saiu das



mãos da natureza tem diversas necessidades, como: sede, fome, frio e calor, e a capacidade de receber as impressões da infinidade de prazeres e de dores para satisfazer ou se privar dessas necessidades, bem como ter nascido, também, com o amor de um e o ódio do outro. Portanto, nesse estado, a inveja, o orgulho e a ambição ainda não existem, visto que unicamente sensível ao prazer e à dor física, o homem ignora todas essas paixões fáticas. Semelhantes paixões não são dadas pela natureza, mas sua existência (que supõe a sociedade) está como que em germes, escondida. Assim, se não nascemos com elas é nas nossas necessidades e nos nossos primeiros desejos que devemos buscar as suas origens, visto que são a expressão e o desenvolvimento da nossa faculdade de sentir. (HELVÉTIUS, 1988, p. 289). O relato de Helvétius lembra aquele feito por Rousseau que, quando analisou a origem das desigualdades entre os homens, afirmou que as suas conclusões “talvez não mais existam, nunca tenham existido, que provavelmente jamais existirão, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar o nosso estado presente”. (ROUSSEAU, 1987, p. 32-33). Do meu ponto de vista, a descrição de Helvétius talvez não tenha mesmo nada de verdade histórica, mas nos permite fazer um exercício de pensar como as coisas poderiam ter se passado.<sup>2</sup>

Para Helvétius, podemos imaginar que, no universo moral, bem como no universo físico, Deus tenha colocado princípios que propiciaram o desenvolvimento do homem e da matéria, dotando-a de *força* e aquele de *sensibilidade*. Os elementos da matéria, submetidos às leis do movimento formaram, ainda que desordenadamente, mundos e realidades que, com o tempo, se equilibraram, ultrapassando o estágio caótico inicial, surgindo o universo. O homem, por seu lado, incapaz de conhecer com profundidade os desígnios e as vontades divinos, foi colocado sob a guarda do prazer e da dor:

Um e outro vigiarão os teus pensamentos, as tuas ações; engendrarão tuas paixões; excitarão tuas aversões, tuas amizades, tuas ternuras, teus furores; iluminarão teus desejos, teus medos, tuas esperanças; te revelarão

---

<sup>2</sup> No mesmo sentido, podemos tomar o texto de Marx: *A origem da propriedade, do Estado e da família* e até mesmo o relato do “pecado original”, como consta no Livro do Gênesis, como belas alegorias sobre a origem das paixões.

as verdades; te mergulharão nos erros e, após ter feito com que tu criasses mil sistemas absurdos e diferentes de moral e de legislação, te mostrarão um dia os princípios simples, dos quais se desenvolverão a ordem e a felicidades do mundo moral. (HELVÉTIUS, 1988, p. 290).

Agora suponha, relata Helvétius, que o céu, de repente, anime vários homens, e eles se ocupem de querer satisfazer suas necessidades. A atitude ou a consequência imediata dessa escolha teria sido o grito, como forma de exprimir as impressões de prazer e de dor recebidas dos objetos. Com isso surge a primeira forma de comunicação, a linguagem, produzindo-se os primeiros sons. Aos poucos, os homens vão se multiplicando e se expandindo sobre a superfície do mundo; surgem as famílias, o que os torna mais próximos uns dos outros, despertando o desejo comum de possuírem as mesmas coisas, tais como os frutos de uma árvore, excitando, assim, as disputas e os combates – condições propícias para o nascimento da cólera e da vingança. Mas o medo e os perigos decorrentes da perda do estado natural e da liberdade teriam feito com que os homens estabelecessem as primeiras convenções, as primeiras leis, sob a responsabilidade de magistrados, que as executarão. Para satisfazer suas necessidades dadas pela natureza, esses habitantes de florestas acabam por exterminar uma parte dos animais: de caçadores transformam-se em pastores, após terem aprendido a arte de cultivá-los, e desses em agricultores. Instaure-se o trabalho humano; surge a arte de medir e de partilhar as terras, assegurando a cada um suas propriedades. As terras, pela diferença de natureza e de sua forma de cultivar, produzem frutos diferentes, fazendo com que os homens façam trocas de produtos entres si. Tudo vai bem! No entanto,

quando as sociedades chegaram a esse ponto de perfeição, então toda igualdade será rompida: se distinguirá os superiores e os inferiores; as palavras *bem* e *mal*, criadas para exprimir as sensações de prazer e de dor física que recebemos dos objetos exteriores, se estenderão a tudo aquilo que pode proporcionar uma e outra dessas sensações, ora aumentando-as, ora diminuindo-as. As riquezas e as honras, pelas vantagens a elas ligadas, tornar-se-ão objeto do desejo humano. Daí nascerão as paixões criminais ou virtuosas, tais como a inveja, a cobiça,

a avareza, o orgulho, a ambição, o amor pela pátria, a paixão pela glória, a magnanimidade e até mesmo o amor e a amizade, que embora não nos sendo dada pela natureza senão como necessidade, tornar-se-á, se confundindo com a vaidade, uma paixão fática, que terão alguma proximidade com as outras somente pelo fato de fazerem parte da sensibilidade física. (HELVÉTIUS, 1988, p. 291).

Portanto, da alegoria podemos extrair a ideia de que os homens, quando entram em sociedade, estabelecem as condições para o surgimento das paixões. Se, na origem, tudo caminhava na direção de uma vida feliz e perfeita, sem perturbações, a instauração de relações sociais cada vez mais complexas tende a favorecer o aprofundamento do campo de atuação dos desejos e dos impulsos, alimentados pela busca permanente da satisfação não somente das necessidades básicas, mas também daquelas que foram criadas e inventadas *a posteriori*. É o que o Helvétius denomina “paixões fáticas” [*factices*], que podem ser entendidas como aquelas que foram artificialmente construídas, frutos da vontade e da busca de realização dos desejos.

Da alegoria, a princípio, as paixões nos induziriam ao erro, porque elas fixam toda a nossa atenção sobre um lado do objeto, não permitindo que o consideremos sob todas as suas faces. Elas nos enganariam mostrando nos objetos qualidades que não existiriam. Essa ilusão é o efeito necessário das paixões, cuja força se mediria quase sempre pelo grau de obscuridade no qual elas nos mergulham. Desse ponto de vista, podemos perguntar: que paixões nos cegam hoje? No entanto, segundo Helvétius, são elas também fonte de nossas luzes, nos dando a força necessária para seguir em frente. Mantendo uma permanente fermentação das nossas ideias, elas as fecundam e as mobilizam nos tirando da inércia e da preguiça que, frequentemente, estão prontas a ocupar todas as faculdades de nosso espírito, deixando essas ideias como que estéreis, semelhantes à semente jogada sobre a pedra.

Nesse sentido, para Helvétius, as paixões cumprem, no campo da moral e do social, o que, na física, cabe ao movimento: elas criam, aniquilam, conservam, animam e sem elas tudo é morto. São elas também que vivificam o mundo moral: é a avareza, o orgulho e o amor que guiam, preenchem, talham e inventam as nossas ações. “É, portanto, às

paixões fortes que devemos a invenção e as maravilhas das Artes: elas devem ser olhadas como o germe produtivo do espírito e a energia potente que leva os homens às grandes ações.” (HELVÉTIUS, 1988, p. 268). Essa paixão forte é uma paixão na qual o objeto é tão necessário à nossa felicidade, que a vida nos seria insuportável sem a posse dele. É às paixões que devemos sobre a Terra quase todos os objetos de nossa admiração, fazendo com que tenhamos a coragem de enfrentar os perigos, a dor, a morte, nos conduzindo às resoluções as mais audaciosas. “Nas ocasiões mais delicadas são elas que, vindo em socorro dos grandes homens, podem lhe inspirar a dizer e a fazer o melhor”. Foi pelas paixões que Péricles, Licurgo, Alexandre e tantos outros romperam as vias ordinárias da prudência e com uma sede ardente pela glória, se fixaram fortemente sobre o objeto de seus desejos e, elevando-se acima dos pensamentos comuns, fizeram com que “as montanhas em relação a eles se abajassem e não como nas almas fracas onde os objetivos se transformam em montanhas”. (HELVÉTIUS, 1988, p. 272).

Portanto, a conclusão geral é que as paixões constituem uma energia que pode contrabalançar em nós a força da preguiça e da inércia, nos tirando do repouso e da estupidez em direção a uma conduta que esteja ligada a uma “superioridade do espírito”. Enfim, a atividade do espírito depende das atividades das paixões, evitando que nos transformemos em estúpidos, como Helvétius intitula um dos capítulos de *De l'esprit*: “Nos tornamos estúpidos a partir do momento que paramos de ser apaixonados.” (1988, p. 283-288).

Se, por muitas vezes, as paixões foram desconsideradas ou apenas tomadas como uma dimensão de menor valor na compreensão do homem, quando olhamos com mais cuidado, percebemos que elas foram e são fontes de um grande debate filosófico, especialmente no tocante ao campo da vida ética. Embora essa questão apareça nas reflexões feitas por Helvétius, já em Aristóteles a paixão é elemento fundamental na formação de uma escala de valores éticos. Retomar precisamente essa discussão é o que faremos a seguir.

## Aristóteles: da paixão à vida ética

Na filosofia moral aristotélica, a paixão, os apetites e os desejos são elementos fundamentais na constituição das ações humanas. Eles indicam o caráter contingente da nossa própria existência. Se quisermos bem agir eticamente, é necessário que levemos em consideração a presença das paixões.

A paixão é um acidente ou um predicado que tem a peculiaridade de ser sempre contingente. Em primeiro lugar, porque, como diz a própria definição de contingência, depende do encontro fortuito ou casual de nosso corpo com os objetos de prazer e dor; em segundo, porque, dependendo do estado de nosso corpo e de nossa alma, um mesmo objeto tanto pode causar prazer como dor [...]. A presença da paixão como um elemento essencial da ação moral faz com que a tarefa da ética seja educar nosso desejo para que não se torne vício e colabore com a ação feita por meio da virtude. Em outras palavras, Aristóteles não expulsa a afetividade, mas busca os meios pelos quais o desejo passional se torne desejo virtuoso. (CHAUI, 2011, p. 444).

A partir dessa compreensão, observamos uma diferença essencial com o pensamento platônico, pois esse atribui à razão o poder apodítico para controlar, dominar e governar os desejos. Nesse sentido, Platão procura formular uma ideia universal de *bem* como uma entidade inteligível separada do sensível, isto é, “a Forma universal da Bondade, como se o Bem fosse o mesmo para todos os seres e como se pudesse ser alcançado apenas pela via teórica”. (CHAUI, 2011, p. 442).

Na perspectiva aristotélica, as ações humanas em direção à felicidade, como fim da ética, não são como as operações naturais, que seguem um curso imutável, necessário e válido para todos em todo tempo e lugar. Ao contrário, elas são apenas possíveis, isto é, são o resultado de um processo deliberativo e de uma escolha voluntária, que traz efeitos muito variáveis e múltiplos. Disso decorre que a ética é uma ciência prática, ou ciência da *práxis* humana, ou seja, um saber que tem por objeto a ação: a ciência política.

No entanto, cabe observar que para Aristóteles a ciência tem os seus limites, e isso serve também para a política. Para ele, na ciência

política, as ações belas e justas que ela investiga admitem grande variedade e flutuação de opiniões, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção e não por natureza. O mesmo vale para os bens, pois neles não há uma precisão, de tal forma que ser rico ou corajoso é suficiente para se chegar a um fim plenamente satisfatório. No Capítulo 3, do Livro 1, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parece querer fazer algumas observações que indiquem o espírito com o qual o assunto deve ser investigado, estipulando uma certa metodologia. Assim, o máximo a que podemos chegar é a aproximações e a linhas gerais e não a conclusões precisas, pois o assunto é delicado e deve ser estudado a partir de probabilidades. A natureza da ciência política estaria assentada em afirmações impossíveis de serem demonstradas rigorosamente.<sup>3</sup> É pressuposto ou exigência de quem investiga essa área do conhecimento, que estuda as ações humanas, que seja dotado de experiência sobre os fatos da vida, pois

o homem instruído a respeito de um assunto é um bom juiz em relação ao mesmo, e o homem que recebeu uma instrução global é um bom juiz em geral. Consequentemente, um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles. (ARISTÓTELES, 1987, p. 10).

Nesse sentido, Aristóteles faz um alerta: deixar-se ser levado ou restringir-se apenas às paixões, como muitas vezes deseja quem está na plena juventude, não é proveitoso, visto que “quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil”.<sup>4</sup> (1987, p. 10). Portanto, a quem pretende estudar os assuntos dessa ciência é

---

<sup>3</sup> Aristóteles parece sugerir que as ciências do homem estão impossibilitadas de fazer análises descritivas exatas sobre os assuntos que abordam. O modelo ético aristotélico é resultado de um racha que ele opera na razão: de um lado, temos a razão epistêmica e das essências, como em Platão e, de outro, a razão calculativa, que verifica a partir das circunstâncias quais são as ações humanas que seriam efetivadas, o que exige prudência [*phronesis*].

<sup>4</sup> Mesmo que no pensamento aristotélico as paixões sejam consideradas importantes para a formação dos valores éticos, ele pertence a uma tradição que considera que “a boa (ou bela) ordem das coisas, como ela deve se instituir no próprio homem, exige a submissão das paixões a uma instância racional que é o seu *a priori* independente”. (KAMBOUCHNER, 2003, p. 280). Essa visão clássica inclui, além de Platão, Santo Agostinho, os estoicos, com “semiexceção” dos epicuristas.

sugerido que se conduza tomando em consideração essas premissas, ou seja, que, no campo da ética e da política, não há provas e demonstrações, como há na matemática, bem como devemos levar em conta que nem a razão pode tudo e que nem devemos ignorar a nossa constituição passional.

No que diz respeito às paixões, o pensamento aristotélico, todavia, não as considera como algo revestido de um caráter terrível, mas como respostas afetivas normais que damos às circunstâncias que nos chegam. Fenômenos puramente humanos, as paixões nos dão a possibilidade de nos governarmos. “O virtuoso [ao invés de refrear as paixões], age corretamente, mas em *harmonia* com suas paixões, porque ele as dominou de uma vez por todas. Não só aprendeu a agir de modo conveniente, mas a sentir o *páthos* adequado.” (LEBRUN, 1987, p. 20).

O *páthos*, como característica e lugar do humano, exprimiria, assim, a contingência, a alternativa e a multiplicidade. Nesse aspecto, a importância das paixões na constituição da vida ética se sobressai. Ao contrário de uma tradição que as considerava como obstáculos e impedimentos à ação, Aristóteles as toma oportunidade e expressão não só do humano, mas da liberdade humana em direção à virtude. As paixões nos dão as condições de nos atualizarmos, realizando a nossa finalidade essencial – a busca do *bem* –, diferentemente de uma planta que já tem o seu fim prescrito.

A atualização faz parte da própria natureza do sujeito, enquanto o *páthos* tem o sentido provisório de levar o homem a tomar conhecimento dessa substância [...] O *páthos* é, em suma, o momento contingente e problemático que busca reencontrar a natureza das coisas, sua finalidade própria, determinada pela essência. Preserva a identidade do sujeito graças à diferença daquilo que não é ele, mas que, mesmo assim é. (MEYER, 2000, p. XXXIII-XXXIV).

Na concepção de vida ética aristotélica, as paixões são elementos essenciais para a edificação do sujeito virtuoso, cabendo a *nós*, homens, nos responsabilizarmos pela educação dessas tendências que estão implantadas em nossa natureza, isto é, somos responsáveis pelo mau-uso que delas podemos fazer. Essa educação, porém, não é uma simples

repressão dos desejos insaciáveis e que quer se alimentar de tudo, mas deve considerar o *páthos* como algo em consonância com o *lógos*, em que o papel desse consiste exatamente em escolher os fins e proporcionar os meios. A virtude é o resultado do exercício da razão no homem.

Devemos aprender a viver em conformidade com o *lógos*, mas sem esquecer que as paixões continuam sendo a matéria de nossa conduta – e que só a propósito de *seres passionais* se pode falar em *conduta razoável*. Paixão e razão são inseparáveis, assim como a matéria é inseparável da obra e o mármore da estátua. (LEBRUN, 1987, p. 22).

As paixões representam, assim, o *outro* que há em nós e que sem ele perderíamos algo de nós mesmos. Considerá-las como algo irracional, que deve ser eliminado e extirpado, reduzindo-se ao caráter apodíctico do *lógos*, é extrair a nossa própria humanidade.

A paixão é a alternativa, sede da ordem daquilo do que é primeiro para nós, dissociada essa ordem do que é em si e irredutível a este. Ela é, por isso mesmo, o lugar do Outro, da possibilidade diferente do que somos afinal; o individual [contingente] por oposição ao universal [necessário] indiferenciado. A paixão é, portanto, relação com o outro e representação interiorizada da diferença entre nós e esse outro. A paixão é a própria alteridade, a alternativa que não se fará passar por tal, a relação humana que põe em dificuldade o homem e, eventualmente, o oporá a si mesmo. Compreende-se, nessas condições, que a paixão remete às soluções opostas, aos conflitos, à diferença entre os homens. A oponibilidade que une e desune os homens e precisamente o passional, a contingência que os libera ao mesmo tempo que pode entregá-los ao que destrói e ao que os subjuga. (MEYER, 2000, p. XXXV).

Dessa maneira, uma vida ética que pressupõe a existência de paixões, precisa aprender a considerar o prazer e o sofrimento, aquilo que é flutuante e que, muitas vezes, nos desestabiliza e que nem sempre sobre ele temos controle. Como estado da alma, as paixões são ou provocam confusões, mas que, se forem bem-educadas, podem ser contrariadas, invertidas e como representação do *outro*, nos colocar no exercício pleno



de uma liberdade responsável. Visto que não é possível viver sem elas, como querem algumas concepções éticas, o que nos compete é trabalharmos para conviver e nos governar *com* ou *a partir* delas.

## Conclusão

Razão e paixão: conflito ou diálogo? Neste texto, partimos da ideia de que, na história da filosofia, a relação entre essas duas dimensões foi marcada por um permanente conflito, em que a razão se colocava como capaz ou disposta a controlar e, quiçá, extinguir as paixões humanas, entendidas como apetites, desejos, sentimentos e emoções. Se quisermos estabelecer um conhecimento verdadeiro, uma política justa e uma vida ética feliz, deveremos dominar e extirpar o que é contingencial em nós, em nome do que é necessário e universal. Assim pretendeu fazer Platão, entre outros. Todavia, há uma outra história sob essa história: a das paixões. Ao invés de desvalorizá-las, poderíamos levá-las em consideração e colocá-las em diálogo com a razão. Assim pretenderam fazer Aristóteles e outros filósofos.

No que concerne à vida ética, o diálogo entre a razão e a paixões significa a busca de um equilíbrio entre essas duas instâncias. Especificamente, na moral aristotélica,

o homem virtuoso não deve procurar extirpar suas emoções, como se a virtude fosse uma ausência de emoções, uma *apatheia*, como queriam os estóicos, mas, ao contrário, tomando-as como elementos indispensáveis da vida humana, ele deve buscar sua justa medida, graças à qual a ação será adequada e verdadeira do ponto de vista moral ao mesmo tempo em que fica ancorada nas emoções e paixões do agente. (ZINGANO, 2009, p. 143).

Em acordo com o que denunciaram os frankfurtianos sobre a condenação do corpo como morada das paixões, que deve ser condenado como depósito absoluto do mal em contraposição ao espírito, a posição aristotélica sugere a possibilidade de encontrarmos uma medida, uma justa medida, em função e no meio das circunstâncias em que se produzem as nossas ações. “Se a felicidade é o fim último de todas as

nossas ações, as ações devem ser aperfeiçoadas pela razão, mas, no início, estão as emoções.” (ZINGANO, 2009, p. 145). Para a constituição de uma vida ética feliz é, portanto, necessário que ambas – paixão e razão – caminhem juntas, de um modo que a primeira seja reconhecida como cumprindo um papel preponderante, seja na constituição do sujeito moral, seja como disparador de nossas ações, e a segunda – a razão prática – exercendo uma função no interior das paixões, dirige-as para a meta pretendida, bem como coloca um freio ou muda a direção de seus movimentos e, assim, torna o sujeito moral um agente moderado no tocante às suas emoções, visto que é também um agente racional.

A virtude é, pois, uma disposição adquirida voluntária, que em relação a nós consiste na medida definida pela razão, conformemente à conduta de um homem ponderado. Ela se mantém no justo meio-termo entre dois extremos inadequados, um por excesso, o outro por falta. (ARISTÓTELES, 1987, p. 33).

Enfim, a história da filosofia oferece temas para debate e me parece que cumpre a nós retomá-los ou reatualizá-los, de forma que possam contribuir para pensarmos as relações humanas na *pólis* contemporânea. Seres racionais e passionais que somos, é nossa empreitada nos exercitarmos na direção de um modo de vida pautado na moderação, na prudência e na temperança, isto é, em virtudes que garantam a experiência da felicidade.

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Retórica das paixões*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

- CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- KAMBOUCHNER, Denis. Paixões. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.
- KORICHI, Mériam. *Les passions*. Paris: Flammarion, 2000.
- HELVÉTIUS. *De l'esprit*. Paris: Fayard, 1988.
- \_\_\_\_\_. *De l'homme*. Paris: Fayard, 1989.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- MEYER, Michel. Aristóteles ou a retórica das paixões. In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. São Paulo: M. Fontes, 2000.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2002.
- NOVAES, Adauto (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete e Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A República*. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Paulus; Discurso, 2009

**Recebido em 15 de novembro de 2011.**  
**Aprovado em 10 de dezembro de 2011.**

COMUNICAÇÕES  
COMMUNICATIONS