

Sérgio Cardoso • Marilena Chaui • Jorge Coli • Luzilá
Gonçalves Ferreira • Maria Rita Kehl • Michel Lahud • Gérard
Lebrun • Paulo Leminski • Luiz Renato Martins • Olgária
Matos • Renato Mezan • Katia Muricy • Benedito Nunes •
Hélio Pellegrino • José Américo Motta Pessanha • Renato
Janine Ribeiro • Sergio Paulo Rouanet • José Miguel Wisnik

OS SENTIDOS DA PAIXÃO

Organização
Adauto Novaes



Copyright © 1987 dos Autores

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Capa

Jeff Fisher

Revisão

Adriana Moretto

Marcelo Donizete de Brito Riqueti

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

Os sentidos da paixão / organização Adauto Novaes. —
São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

Vários autores.

ISBN 978-85-359-1486-3

1. Paixões 2. Paixões (Filosofia) I. Novaes, Adauto.

09-04896

CDD-152.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Paixão : Perspectivas filosóficas : Psicologia 152.4

2. Paixões : Psicologia 152.4

2009

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Por que tanta paixão? 7

Adauto Novaes

OS SENTIDOS DA PAIXÃO

O conceito de paixão 12

Gérard Lebrun

Sobre o medo 33

Marilena Chaui

Platão: as várias faces do amor 83

José Américo Motta Pessanha

O CANTO DAS PAIXÕES

A glória 116

Renato Janine Ribeiro

A inveja 128

Renato Mezan

A melancolia de Ulisses 157

Olgária Matos

Paixão da igualdade, paixão da liberdade:

a amizade em Montaigne 177

Sérgio Cardoso

A paixão dionisíaca em *Tristão e Isolda* 221

José Miguel Wisnik

O lenço e o caos 261

Jorge Coli

Pasolini: paixão e ideologia 286

Michel Labud

- A paixão de Clarice Lispector 307
Benedito Nunes
- Poesia: a paixão da linguagem 322
Paulo Leminski
- Édipo e a paixão 351
Hélio Pellegrino
- O dom de Édipo 376
Luiz Renato Martins
- Lou Andreas-Salomé: a paixão viva 410
Luzilá Gonçalves Ferreira

A PAIXÃO REVOLUCIONÁRIA

- A alegoria da liberdade 430
Jorge Coli
- A paixão revolucionária e a
paixão amorosa em Stendhal 477
Renato Janine Ribeiro

A PAIXÃO SILENCIADA

- Razão e paixão 500
Sergio Paulo Rouanet
- A psicanálise e o domínio das paixões 537
Maria Rita Kehl
- Benjamim: política e paixão 571
Katia Muricy

- Sobre os autores 585

OS SENTIDOS DA PAIXÃO

O CONCEITO DE PAIXÃO

Gérard Lebrun

Lemos nos *Novos ensaios* de Leibniz: “Prefiro dizer que as paixões não são contentamentos ou desprazeres nem opiniões, mas tendências, ou antes, modificação da tendência, que vêm da opinião ou do sentimento, e que são acompanhadas de prazer ou desprazer”.¹ Essa definição da paixão está em conformidade com nossos hábitos de espírito. *Paixão*, para nós, é sinônimo de *tendência* — e mesmo de uma tendência bastante forte e duradoura para dominar a vida mental. Ora, é digno de nota que esse significado da palavra *paixão* traga em sua franja o sentido etimológico de *passividade* (*paschein, pathos*), sentido lembrado por Descartes no começo do *Tratado das paixões*: “Tudo o que se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos de *paixão* relativamente ao sujeito a quem isso acontece, e de *ação* relativamente àquele que faz com que aconteça”.

Aqui, Descartes recorda brevemente a definição aristotélica do *agir* e do *padecer*. Esses dois conceitos são inseparáveis, mas cada um deles designa uma potência bem distinta. *Padecer* é inferior a *agir* por dois motivos. Em primeiro lugar, é próprio do agente encerrar em si mesmo um poder de mover ou mudar, do qual a ação é a atualização; o ajuste está naquilo que faz ocorrer uma forma. Diz-se paciente, ao contrário, àquele que tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo. A potência que caracteriza o paciente não é um poder-operar, mas um poder-tornar-se, isto é, a suscetibilidade que fará com que nele ocorra uma forma nova. A potência passiva está então em receber a forma. Em termos aristotélicos, deve ser lançada à conta da *matéria*. Em segundo lugar, padecer consiste essencialmente em *ser movido* — ao passo que o agente, na medida em que sua atividade própria está em comunicar

uma forma, não é essencialmente mutável. Ocorre, decerto, que ele deve mover-se para agir sobre o paciente, mas não como agente. É porque também ele é um ser que contém matéria. O paciente como tal é que é, por natureza, um ser mutável, caracterizado pelo movimento.

Nessa inferioridade do padecer, encontra-se assim a desqualificação, própria dos clássicos gregos, da mobilidade relativamente à imobilidade. É por conter matéria, isto é, indeterminação, que um ser se move. O fato de ter que mudar (de lugar ou de quantidade ou de qualidade) para receber uma nova determinação mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição dessas depende da intervenção de um agente exterior. Ora, este último aspecto é fundamental para a determinação do *pathos*. É reagindo a uma ofensa que eu sinto raiva. Sinto medo ao imaginar um perigo iminente que possa me prejudicar ou destruir. A paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro. Um ser autárquico não teria paixões. Pode-se imaginar um deus irritado ou um deus amoroso? É verdade que os poemas homéricos estão cheios dessas histórias. Mas é justamente por isso que Platão denunciava sua nocividade. Os poetas, afinal, “são grandes mentirosos”, acrescenta Aristóteles.

Portanto não existe paixão, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, a paixão é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com as paixões. Devemos até aprender a tirar proveito delas. Não é de espantar, então, que o tratado das paixões de Aristóteles faça parte da *Retórica*, que analisa as paixões de modo a permitir ao orador suscitá-las ou pacificá-las em seus ouvintes. Saber jogar com impulsos emotivos pertence à técnica oratória — e é provável que os retores tenham sido os primeiros a atribuir ao *pathos* este sentido, a que hoje chamaríamos psicológico. O estudo dos efeitos que o discurso produz sobre os homens é que faz com que o *pathos* perca o seu

sentido mais amplo de *fenômeno passivo* (sentido que igualmente convém às percepções sensíveis, como dirá Descartes) para vir a designar as percepções da alma. O objetivo do orador, e, mais ainda, o do poeta, não consiste apenas em convencer através de argumentos. É necessário também que ele toque a mola dos afetos, e utilize os movimentos da alma que prolongam certas emoções. Desta forma, é preciso então saber a propósito de que objeto determinado e por que disposição determinada do autor se realizam estas variações afetivas. “Entendo por *paixões*”, diz Aristóteles na *Retórica*, “tudo o que faz variar os juízos, e de que se seguem sofrimento e prazer”.² Assim, sinto cólera quando sinto desejo de me vingar de uma manifestação de desprezo, de uma humilhação ou insulto. Sinto ódio quando, a qualquer preço, desejo a destruição de alguém, mesmo que eu não seja testemunha do mal que esse alguém sofre.

Esses movimentos da alma são um dado da natureza humana e não se trata de extirpá-los nem de condená-los. Com efeito, não é em razão dos *pathé* que sentimos, diz Aristóteles, que somos julgados bons ou maus: isto seria absurdo, pois eles estão inscritos em nosso aparelho psíquico, e não podemos deixar de senti-los. Ninguém se encoleriza intencionalmente. Ora, a qualificação bom/mau supõe que aquele que assim julga escolheu agir assim. Um homem não escolhe as paixões. Ele não é, então, responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. É desse modo que os outros o julgam sob o aspecto ético, isto é, apreciando seu caráter. Só pode ser, aliás, dessa forma. Pois um juízo ético seria simplesmente impossível se não houvesse como regular as paixões. A excelência ética (*arétè*) — que traduziremos muito imperfeitamente por *virtude* — só pode ser determinada pelo modo de reagir às paixões e, mais precisamente, pelo modo como um homem pode temperá-las. Sempre que eu ajo de modo a revelar meu caráter, meu comportamento emotivo entra sempre em jogo, pois os outros não dispõem de outro critério para me julgar. Sem as paixões, também não haveria uma escala de valores éticos. Sem as paixões, ou antes, sem a

possibilidade que nós temos de *dosá-las*. Pois as paixões e as ações são movimentos e, como tais, contínuas, isto é, grandezas que podem ser divididas sempre em partes menores e em graus menores, de tal forma que, quando ajo, me é sempre possível fixar a intensidade passional exata apropriada à situação. Sem dúvida, essa escala passional é limitada. Há um grau além do qual nenhum ser humano pode suportar uma emoção e um grau de apatia abaixo do qual não há como descer (a ausência absoluta do medo só existe para um deus ou para um animal). Entre esses dois limites há uma gama na qual se pode estabelecer a conduta *correta* ou *média*, a saber, a que nos permite evitar dois tipos de reações estereotipadas. No caso da raiva, por exemplo, a conduta correta (variável segundo as circunstâncias) estará tão afastada da suscetibilidade extrema que me faz arrebatá-me à menor suspeita de ofensa quanto da insensibilidade extrema (ou vileza) que me faria tolerar palavras ou atos contrários à minha dignidade. Percebe-se assim que o homem “virtuoso” não é aquele que renunciou às suas paixões (como seria possível?), nem o que conseguiu abrandá-las ao máximo. O homem virtuoso ou “bom” é o que aprimora sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de paixão seus atos comportam *inevitavelmente*. Isto não quer dizer que haja uma disposição para as ações ou reações que seriam sempre *objetivamente médias*. Se assim fosse, a “virtude” do combatente consistiria em tomar o partido médio entre a fuga e o ataque, em escolher um local de combate que fosse o menos perigoso possível... Ora, a coragem, para Aristóteles, não tem nada em comum com esta semipoltrona: o soldado corajoso é aquele que se arrisca ao máximo e que aceita a morte em nome da cidade.

Afirmaremos então que as paixões oferecem ao homem a ocasião de manifestar o domínio de si mesmo? Isso não seria exato. O *virtuoso* não experimenta a necessidade de dominar-se. É o *egkratés* que deve dominar-se sem trégua, o que adquiriu controle suficiente de si mesmo para não ceder ao impulso de maneira irrefletida, mas que sofre por ter de agir assim. Esse

apenas aprendeu a refrear as paixões. O virtuoso, ao contrário, 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 *pathos* adequado. Enquanto eu precisar esforçar-me para resistir ao que minhas paixões trazem de excessivo, ainda não as domei. Ainda não sou “virtuoso”, ou seja, “forte” no sentido de Nietzsche (que dissimulou sua dívida para com a *Ética a Nicômaco*).

Essas análises de Aristóteles, que acabo de recortar em linhas gerais, hoje são um pouco desconcertantes para nós. Há particularmente algo que nos parece estranho: que a paixão seja compreendida como uma tendência implantada na natureza humana, mas eminentemente suscetível a ser *educada*. Certamente, Aristóteles não deixa de observar que “o desejo do agradável é insaciável e se alimenta de tudo”, e que ele crescerá sem medida se não for reprimido desde a mais tenra infância. “O desejo é infinito por natureza e a maioria passa a vida tentando saciá-lo”.³ Todavia, a educação é mais do que a simples repressão dos desejos. Ela deve levar os “homens bem-nascidos” a *dominar* suas paixões, isto é, a torná-los aptos a utilizá-las adequadamente. No homem bem-educado, o *pathos* não é uma força que colocará permanentemente obstáculos à alma razoável: ele está a serviço do *logos* e em consonância com ele. A boa educação faz de mim um ser tão perfeitamente “condicionado” que as paixões estão permanentemente à minha disposição. Sem dúvida, o homem é um ser afável, mas essa passividade não o torna juguete das tendências contra as quais ele jamais cessaria de lutar. Se assim nos representamos as paixões, é porque o cristianismo nos fez acreditar na Queda e no Inferno. Contra esse fundo, a “virtude” só pode significar uma batalha contínua contra minhas pulsões e a “lei” a que devo obedecer. Esquece-se então de que a “virtude” pode ser determinada como simples questão de bom gosto e de equilíbrio das paixões em função das circunstâncias.

Análise exageradamente otimista da condição humana? Digamos antes: análise alheia a uma mentalidade impregnada

de cristianismo. E isso, ao menos por dois motivos: em primeiro lugar, Aristóteles não fala nunca de uma lei moral que me proíba de praticar um ato qualquer. Aqui, a regulação ética não é exercida através de uma lei judaico-cristã, mas pela opinião de um espectador prudente, que aprovará/desaprovará minha conduta e avaliará se eu soube usar convenientemente minhas paixões. Não é a uma lei que eu devo referir minha conduta, mas à opinião moderada dos outros. Ora, os outros não sondam minhas entranhas nem meu coração; não me julgam com base no que sinto, mas na minha maneira de reagir ao que sinto. O homem não é portanto (ainda) aquele que, no segredo de si mesmo, consegue a todo momento a vitória sobre si mesmo; é aquele cujas paixões, à vista de todos, são proporcionais à causa que as produz e à situação que as suscita. Não se trata de alguém obediente, mas elegante. E não é exagero dizer-se que nesse sentido a ética aristotélica é mais um tratado de *savoir-vivre* do que um tratado de moral, na acepção que se nos tornou familiar. Um segundo aspecto permite-nos destacar a inatualidade de Aristóteles. Para ele, não existe uma razão *pura* prática, como para Kant. O pensamento, por si mesmo, não é motor, e uma ação não poderia ser a *simples* execução de um mandamento da razão. O que me leva a agir é o pensamento *enquanto dirigido para um fim*. Ora, é sempre uma pulsão (*oréxis*) que estabelece o fim; o primeiro motor de uma ação é sempre o objeto de uma pulsão. “A faculdade que move a alma é aquela chamada de *oréxis*”.⁴ Dessa forma não há qualquer conduta que seja capaz de inibir totalmente as paixões. Toda conduta, inclusive a que se conforma ao *logos*, deve servir-se das paixões. Esse tema, por excelência, opõe o aristotelismo a toda filosofia ou a toda religião que conceba a moralidade como submissão incondicional a um *logos* — e particularmente ao estoicismo (o qual, como se sabe, exerceu influência sobre Kant). “O estoicismo”, escreveu um de seus intérpretes, “combateu com virulência toda especial a tese aristotélica segundo a qual as paixões são dadas na natureza humana e constituem preciosos auxiliares da razão — indispensáveis para a conduta correta da vida, quando

mantidas em seu justo limite.”⁵ Ora, para combater tal tese, é necessário sustentar que um juízo teórico (ou que uma injunção da prática *pura* da razão) seja suficiente para determinar uma ação e que um ser razoável afetado de passividade seja capaz de perseguir um objetivo sem ser motivado por uma pulsão. Não é proibido pensar que tal proeza seja possível, e que *virtuoso* seja sinônimo de *racional*: não é escândalo ser estoico ou kantiano. Contudo, é necessário tomar consciência do que essa opção implica quanto à interpretação que então se dá, *a priori*, da *paixão* — um obstáculo a ser transposto, uma força que deve ser vencida.

Ora, não é essa a única análise possível da “finitude” humana, ou melhor, da não-autarcia do homem (para evitar a ressonância cristã da palavra “finitude”). Podemos, igualmente, vivê-la da maneira descrita por Aristóteles. Sem dúvida, devemos aprender a viver em conformidade com o *logos*, 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* (se deixarmos Deus de lado). Paixão e razão são inseparáveis, assim como a matéria é inseparável da obra e o mármore da estátua. Desse ponto de vista, ninguém é mais aristotélico do que Hegel, na *Estética*, quando ele se esforça por distinguir o que os gregos entendiam por *pathos* e os modernos entendem por *paixão*. “A palavra *pathos* é de difícil tradução, pois *paixão* implica algo de insignificante, baixo — como quando dizemos que um homem não deve sucumbir às paixões. Aqui, tomamos o termo *pathos* em plano mais elevado, sem qualquer nuance de censura ou de egoísmo. Assim é, por exemplo, que o amor sagrado de Antígona por seu irmão consiste em um *pathos*, no sentido grego da palavra. [...] Orestes mata a mãe, não sob o império de uma dessas pulsões internas da alma, a qual chamaríamos de *paixão*; o *pathos* que o conduz a esta ação é bem pensado e refletido [...] Deve-se limitar o *pathos* às ações humanas e pensá-lo como o conteúdo racional essencial presente no ‘eu’ humano, preenchendo e penetrando a alma inteira”.⁶ “Nada de grande se fez sem *paixão*.” Nessas

famosas palavras de Hegel, *paixão* não tem o sentido que lhe damos na expressão “crime passional”. A “paixão” de que se trata não é um impulso que nos leva, *malgrado* *nosso*, a praticar uma ação. Ela é o que dá estilo a uma personalidade, uma unidade a todas as suas condutas. A *paixão*, continua Hegel, torna profundos os heróis shakespearianos. O *pathos* que os anima pode ser simples, como acontece com o amor entre Julieta e Romeu, mas nem por isso tem a monotonia de uma ideia fixa. Trata-se antes da tonalidade específica de suas condutas, da tensão que unifica seus atos — sem importar que situação estejam enfrentando. Em suma, a “paixão” é então constitutiva de um personagem — mas sem transformá-lo num maníaco, num “apaixonado”, no sentido em que são apaixonados, nos romances de Balzac, o avaro, o pródigo ou o devasso. Stendhal é um dos analistas da *paixão* assim compreendida. Ou, no cinema, Visconti, no filme *Senso*. Aqui, o diretor tem tal maestria em fazer com que o espectador se torne cúmplice de sua heroína que esta tragédia de desgarramento amoroso jamais produz o efeito de uma queda ou degradação. Alida Valli simplesmente cumpre seu destino, como uma personagem da tragédia grega: sua *paixão* e seu caráter são indissociáveis. Essa vibração afetiva, que caracteriza os grandes personagens trágicos, pode levar um indivíduo à perda e também à glória; seja como for, ela escapa à nossa categorização “moral”. Também Nietzsche tenta frequentemente revelar-nos esse aspecto, por exemplo neste trecho da 2ª *Consideração Intempestiva*, que descreve a “injustiça” e a “cegueira” do *pathos* sem o qual não pode haver grandes realizações: “Que se represente um homem transtornado, arrebatado por uma *paixão* violenta por uma mulher ou por uma grande ideia: como o seu mundo se transforma. Se olhar para trás, sente-se cego. Se auscultar o que vem dessa direção, só perceberá um ruído surdo e vazio de sentido; mas o que notará jamais lhe pareceu tão verdadeiro, tão próximo, tão colorido, tão luminoso, como se pudesse abarcá-lo com todos os seus sentidos de uma só vez. Todas as suas apreciações são modificadas e desvalorizadas. É o estado de espírito menos

equitativo que há no mundo, estreito, injusto com o passado, cego às advertências, um pequeno turbilhão de vida no coração de um mar de trevas e esquecimento”.

Cegueira? Desvario? Abstenhamo-nos de julgar em nome de nossas categorias “morais”: “...os maiores atos realizam-se num tal excesso de amor”.⁷ Seria inconveniente pronunciar a palavra sumária “amoralismo” a propósito dessas páginas de Hegel ou Nietzsche. Nenhum deles enaltece a paixão furiosa, nem quer apresentar-nos “Vênus encarniçada sobre sua presa”. Cada um deles tenta redescobrir, talvez por afinidade ou vinculação a Goethe — é uma interpretação pagã e, apesar das aparências, antirromântica da paixão.

Até agora, tomei Aristóteles como referencial do paganismo, mas com isso não quero absolutamente insinuar que essa página de Nietzsche seja um eco de Aristóteles. Não esqueço que, aos olhos de Nietzsche, Aristóteles foi um grego da Decadência que privilegiou a parte intelectual da alma, tornando o *orthos logos* um regulador da ação. Resta, contudo, que se compreendam um pouco melhor as tentativas para dar ao *pathos* seu sentido original quando nos referimos a Aristóteles — e isso por um motivo muito preciso. Aristóteles era o pensador de um *logos* que, sem dúvida, não pode ser traduzido com fidelidade pela palavra latina *ratio* — pois esse termo, em nossa semântica instintiva, nos leva à ideia de uma norma válida para cada um em quaisquer circunstâncias, em nome do qual um tribunal, o famoso *tribunal* kantiano, dispensaria justiça com toda a segurança. Não há (ainda) um tribunal aristotélico da razão. Reportem-se às análises das virtudes da *Ética a Nicômaco*. Ali observarão que a excelência ética, isto é, a dosagem passional que define cada virtude, é, em todos os casos, objeto de um difícil ajuste às *circunstâncias*. Requer-se, igualmente, “todo um trabalho” para tornar-se virtuoso. Não é o primeiro que aparece que sabe, em todas as ocasiões, equilibrar seu comportamento passional *como convém*. De onde vem a dificuldade? É que não há uma fórmula universal desse equilíbrio. E aquele que em cada caso e por sua conta consegue atingi-lo não pode

basear-se em nenhuma medida que seria válida para todos os homens, todas as condições sociais, para os dois sexos etc. Em suma, para harmonizar as paixões, não se deve contar com uma *Lei* moral: em nome da lei só se pode reprimir.

Se a palavra *paixão* está solidamente associada à da *repressão*, é porque já representamos o *logos* como uma lei, expressa por um mandamento que se dirige a todos, ignorantes ou cultos — por uma injunção tão poderosa que todos os homens (iguais perante Deus e democraticamente iguais) seriam capazes de a compreender pela mesma razão. No fundo, é essa interpretação legislativa do *logos* que nos força a pensar toda a paixão como um fator de desvario e deslize e a considerá-la, de roldão, como suspeita e perigosa. Se é necessário pensar o *logos* como uma lei positiva, então os estoicos estão com a verdade: toda paixão, desde o seu despertar, já infringe a lei que me constitui como um ser razoável, todas as paixões, na sua origem, já me conduzem “para fora de mim mesmo”.⁸ Essa condenação das paixões se dá sem apelação. Tentemos então medir quanto o conceito de *pathos* se encontra alterado.

O fato de o *pathos* ser tido como um fenômeno *irracional* (*alogon*) não quer dizer que haveria na alma, para os estoicos, uma força capaz de derrotar o *logos*. O desejo, o medo, a cólera, não provêm de uma alma irracional em nós. De onde vêm eles então? E que significa *alogon*, quando Zenão define a paixão como uma “pulsão excessiva” (*ermè pléonazousa*)?⁹ Se o *logos* é constitutivo de minha natureza, como pode o *alogon* surgir em minha alma? Através da *representação* (*phantasia*). Percebo alguma coisa, tenho um sentimento de prazer ou de dor — e é a representação que transforma esse fato psicológico em uma *tendência*. Conscientizo-me de que o alimento é apetitoso ou de que a dor é ruim — e essa consciência desperta em mim uma *tendência* a procurar ou a evitar o objeto. Assim, a tendência é sempre precedida de um juízo a respeito do que devo procurar ou evitar. E esse é o tipo de juízo que pode me induzir a erro. Posso imaginar, por exemplo, que não é apenas necessário evitar a dor, mas que ela consiste em um mal absoluto e que

deve ser evitada a todo custo. Dessa maneira, nasce a tendência irracional, ou *pathos*, que submete minha conduta ao meu sentimento de prazer ou de dor. Ela não é uma força estranha que me obriga, mas o sintoma de uma fraqueza da alma. Essa tese deve levar-nos a matizar o “intelectualismo” que se costuma imputar aos estoicos. Crisipo não afirma que se deve o *pathos* a um raciocínio falso, mas a um “assentimento fraco”. O apaixonado não é simplesmente um estouvado que comete um engano: é um desvairado que deu as costas (*apostrophé*) à razão. Seu erro provém de um desajuste do *logos* em si, pois ele engana-se ao julgar a proporção dos acontecimentos. Sua alma não está em harmonia com a instância que, por natureza, nele deveria dominar e é esse desvio em relação à natureza que explica o caráter excessivamente passivo do *pathos*. Por isso há um só meio de evitar as paixões: extirpá-las, impedindo que a emoção se transforme em uma tendência. Esse é o objetivo da profilaxia estoica. De tanto medir a fragilidade da vida e a precariedade dos bens que não dependem de mim, acabarei por não mais reagir negativamente aos efeitos, permanecendo *apático*, mesmo aos golpes imprevisíveis do destino.

Essa sabedoria não é equivalente a uma anestesia, como se afirmou algumas vezes, e a apatia não consiste, exatamente, em insensibilidade. “O sábio”, diz Crisipo, “sofre a dor, mas não é mais tentado por ela: sua alma não se abandona mais a ela.”¹⁰ Ele ainda sente a emoção, mas é suficientemente treinado a ponto de não interpretá-la de maneira fantasiosa, jamais se deixando tragar por ela. Ele é como um ator experiente que permanece sempre distante das peripécias do drama que representa. Não se trata mais de saber até que ponto é conveniente deixar que suas paixões se extravasem. Seria absurdo pretender controlar a paixão e modular sua força, pois ela é sempre o sintoma de uma doença e não de uma reação inevitável a uma emoção. Nada se fez enquanto não se impossibilitou a alma de senti-las. A sabedoria é uma cirurgia das paixões.

Compreende-se que Nietzsche se tenha perguntado se os estoicos ainda eram gregos. Os gregos de antes da Decadência

viviam *com* as paixões e não *contra* elas; eles não temiam deixar-se testar por elas. “Domínio das paixões, e não enfraquecimento ou extirpação das paixões. Quanto maior é a força do querer, tanto mais liberdade damos às paixões.”¹¹ Nada é mais antiestoico. Aos olhos de Nietzsche, a *apatia* estoica é um remédio cuja utilização é o sintoma da mais profunda fraqueza. Os estoicos, apesar das aparências, são os filósofos da vontade fraca, da vontade incapaz de enfrentar as perturbações da alma. “É preciso destruir as paixões”: essa é a decisão ingênua que torna danosos a maioria dos ascetismos. Danosos, não por serem “repressivos”, mas porque partem da ideia de que é impossível viver uma paixão sem ser totalmente dominado por ela, e porque são, antes de tudo, sensíveis ao *perigo* da paixão. “Destruir as paixões e os desejos, só por causa de sua tolice e para evitar suas conseqüências desagradáveis, parece-nos hoje uma manifestação aguda de tolice. Não admiramos mais os dentistas que *extraem* os dentes para evitar que incomodem mais.”¹² Se é necessário recusar o ascetismo de tipo estoico, não é pelo fato de pretender refrear as paixões — mas porque concebe destruí-las, já que não consegue suportá-las e dominá-las. Pois descreve como doença o que é, na realidade, um teste de força. “No que se refere ao remédio receitado por todos esses médicos da alma que preconizam uma cura radical e dura, é permitido nos perguntarmos: será nossa vida tão dolorosa e importuna a ponto de ser vantajoso trocá-la por uma maneira estoica e petrificante de viver? Não nos sentimos *suficientemente mal* para precisarmos estar mal ao modo estoico.”¹³

Este tema nietzschiano é bem conhecido e não pretendo desenvolvê-lo aqui. É talvez mais interessante perguntar se o conceito de paixão, tal como Nietzsche o reinterpreta, é aquele que em geral temos em mente. Compreendemos a paixão como uma tendência que deve ser domada? Ou como um mal a ser extirpado? À primeira vista, a resposta não deixa dúvidas. É Nietzsche que conta com nossa simpatia. Nos estoicos, vemos no máximo uma filosofia que nos socorre em tempos difíceis. Mas essa sabedoria ativa se nos tornou estranha — não porque

seja uma confissão de fraqueza, é verdade, mas porque pensamos que ela conta inteiramente com as forças humanas. Não seria mais razoável tolerar as paixões, nas quais ocorre a junção da alma e do corpo, e incorporá-las a nossa vida, em nosso dia a dia? Todavia, pensando desse modo, talvez estejamos mais próximos do estoicismo do que de Nietzsche ou mesmo de Aristóteles. Isso é fácil de se observar. Basta perguntar-se até que ponto sou responsável por meu comportamento racional. Até que ponto a sociedade tem direito de me pedir satisfação de seus excessos? A essas questões, a *intelligentsia* dá uma resposta *laxista*. Vivemos em uma época em que o crime passional é uma circunstância atenuante. Essa noção, que segundo Foucault foi forjada por hábeis advogados no fim do século XVIII, floresceu graças ao romantismo. Resistiu durante a época vitoriana e incorporou-se aos nossos hábitos. Considera-se que uma pulsão *demasiado forte* diminui minha culpabilidade. Ora, pode-se perguntar se essa ideia é compatível com o reconhecimento da normalidade das paixões. Se minhas paixões são elementos constitutivos de minha saúde mental, contrariamente ao que pensavam os estoicos, e se visamos integrá-las ao nosso comportamento em vez de aniquilá-las, então é necessário admitir que o adulto tido como normal, de agora em diante, é responsável por suas paixões e pelo mau uso que delas venha a fazer por “fraqueza”. Por que deveria uma sociedade condoer-se dos “fracos” — a menos que, naturalmente, ela tenha decidido considerá-los doentes? Mas se a paixão é tida como a causa da conduta, como o foco de exame ético através do qual devo mostrar minha força, é impossível considerá-la uma doença que me coloca “fora de mim mesmo”, e de recuperar o tema estoico. É preciso escolher entre os estoicos e Aristóteles. É duvidoso que alguém possa escapar a essa escolha.

A grande oposição entre duas filosofias da paixão apareceu mesmo antes do nascimento da noção (moral e jurídica) do sujeito. Uma, *aparentemente* mais condescendente (Aristóteles), que trata a paixão como um elemento do ser humano normal e de sua *práxis*; a outra, mais rigorosa *em aparência* (Platão, o