

Do dever da apatia à Vontade de Potência: as teorias das emoções germânicas nos séculos XVIII e XIX

Diego Candido Abreu¹

Resumo

O objetivo principal deste trabalho é compor uma breve revisão das teorias das emoções cunhadas durante os séculos XVIII e XIX no mundo germânico, um período que marca a crise da Modernidade. Por ser um intervalo histórico longo, o presente escrito se concentra nos esquemas teóricos propostos por quatro pensadores expoentes da época: 1) Kant 2) Hegel, 3) Schopenhauer; e 4) Nietzsche. Os modelos teóricos revisados revelam um distanciamento paulatino em relação aos ideais racionalistas e empiristas que fundaram a Modernidade, tendo suas primeiras ebulições em Kant e seu apogeu em Nietzsche.

Palavras-chave: Teoria das Emoções; Kant; Hegel; Schopenhauer; Nietzsche.

Abstract

The main objective of this work is to compose a short review of the theories of emotions coined during the Eighteenth and Nineteenth centuries, a period characterized by the crisis of Modernity. Due to the historical length of the period, this writing focuses on the theoretical schemes proposed by four different thinkers: 1) Kant; 2) Hegel; 3) Schopenhauer; and 4) Nietzsche. The reviewed theoretical models reveal a gradual distancing from the rationalist and empiricist ideals that founded the Modernity, being Kant's production the first signs of this rupture and Nietzsche's work its culmination.

Keywords: Emotions Theory; Kant; Hegel; Schopenhauer; Nietzsche.

Introdução

No percurso da história das ideias ocidentais, poucos assuntos têm atraído tanto interesse quanto as emoções, em suas inter-relações com a vida humana. A diversidade de termos utilizados para referirmo-nos a diferentes aspectos dessa esfinge (paixão, afeto, sentimento, humor, emoção, *pathos*, sentir²) torna evidente a multiplicidade de olhares que já se deitaram sobre tal objeto.

¹ IFMA (Campus-Codó) / PUC-Rio

² Na presente pesquisa, utilizo tais termos de forma intercambiável. Para uma explicação minuciosa de tal decisão, ver Abreu (2018).

A contemporaneidade, marcada pela hegemonia de uma visão de mundo pós-moderna, se levanta contra o cânone racionalista e objetivista que constituiu as bases da sociedade hodierna, buscando de modo obsessivo caminhos para solapar a herança da Modernidade. Uma das vias trilhadas nesse esforço de revolução simbólica é a reconciliação do ideário contemporâneo com as emoções humanas. Tratados como resquícios de animalidade pelos modernos, nossos afetos gozam no pensamento atual de uma revalorização, perfazendo um movimento intelectual denominado por Pavlenko (2013) de Virada Afetiva. Esse interesse renascente em torno das nossas paixões é marcado não apenas pelo trabalho de construção de novos modelos de inteligibilidade que entabulem as emoções de forma distinta da ortodoxia moderna, mas também pelo resgate de teorias de outrora, que subsidiem formas diferentes de perscrutar tal esfinge.

Assentado na reflexão trazida no parágrafo anterior, o presente artigo persegue um objetivo fulcral: apresentar uma revisão das teorias das emoções germânicas costuradas ao longo do período de crise da Modernidade, que se estende do século XVIII ao século XIX. Estando os olhos da contemporaneidade focados na superação da tradição moderna, nada mais pertinente que olhar para as emoções, um dos calcanhares de Aquiles da Modernidade, pelo ângulo das correntes teóricas que inauguraram a crise do período. Ademais, a escolha por calibrar o escopo da pesquisa aos autores de origem germânica se deve a dois fatores. Em primeiro lugar, o período de instabilidade do cânone moderno marca um dos momentos de maior proficuidade no pensamento de língua alemã, sendo este responsável por preencher o cenário cultural da Europa. Além disso, o mundo germânico foi o berço de algumas das correntes que, no intervalo de transição entre os séculos XIX e XX, gestaram uma série de correntes teóricas, em muitos aspectos, dissidentes do arcabouço da Modernidade, como o marxismo e a fenomenologia.

Além da presente introdução, este artigo conta com mais cinco seções. Nas quatro seções subsequentes, apresento de forma sintética as teorias das emoções construídas, respectivamente, por Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Em seguida, teço algumas considerações finais, tecendo um panorama acerca do traçado teórico empreendido pelas visões aqui estudadas.

O dever da apatia: a teoria kantiana das emoções

As fraturas teóricas infligidas pelos racionalistas do séc. XVII na concepção metafísica cartesiana encontraram seu cômputo no que ficou conhecido como crise da modernidade. Nenhum outro filósofo edificou esse movimento com mais contundência que Kant, tendo a sua filosofia ganhado a alcunha de Racionalismo crítico. Esse termo é representativo da limiaridade histórica da obra kantiana: enquanto ainda influenciada pelo pensamento moderno e iluminista de autores como Descartes, Leibniz e Rousseau, Kant encabeça uma posição de descrença acerca de algumas premissas do racionalismo, dentre elas, destacando-se a desmedida confiança na razão como modo de conhecimento da realidade em si. Segundo Marcondes (2007, p. 212), o pensamento kantiano “pode ser dividido em duas fases: a pré-crítica, que vai até a *Dissertação* de 1770, e a crítica, a partir da publicação da *Crítica da razão pura* em 1781.” O ponto de transição entre essas duas fases ocorre no marco da leitura de Kant da obra de Hume, cujo ceticismo abalou a confiança kantiana na hegemonia do racionalismo.

Dentre as diversas contribuições de Kant à filosofia, uma das mais proeminentes foi metaforizada pelo autor como a revolução copernicana filosófica. Assim como Copérnico promoveu a inversão da natureza da relação entre o Sol e a Terra, Kant buscou em sua obra, especialmente na *Crítica da razão pura*, rearticular os polos da relação entre o sujeito e o objeto no processo de construção do conhecimento. Nesse sentido, diferente da primazia do objeto em relação ao sujeito (mero analista passivo de informações recebidas do meio) preconizada pela tradição filosófica, Kant instituiu a determinação do objeto segundo o olhar do sujeito, ou seja, que a relação do indivíduo com o meio se dá, não nos moldes da constituição integral da realidade, mas sim da capacidade e das limitações intrínsecas à espécie humana de apreender e compilar determinadas facetas do real, enquanto ignora outras. No bojo dessa discussão, habita a distinção proposta pelo autor entre o nômene³ e o fenômeno, isto é, a diferença entre a coisa em si e a coisa para mim, dentro do âmbito das potencialidades da minha percepção.

³ Nômeno ou nómeno

No que se refere aos estudos acerca das emoções, a contribuição de Kant configura-se mais restrita a algumas ideias esparsas devido, especialmente, à valoração negativa e o caráter volúvel e passivo atribuído pelo autor aos afetos. Na obra kantiana, as emoções são definidas como as manifestações orgânicas dos sentimentos que, por sua vez, são entendidos como os aspectos subjetivos da sensação, ou seja, a forma como prazer e dor são experienciados singularmente pelo sujeito (GONZÁLEZ, 2015). De tal forma, na visão kantiana, as emoções possuem um papel periférico, representando apenas um fator na formação dos sentimentos, cuja constituição ainda conta com uma série de representações cognitivas, apetites e desejos. O fator emotivo, além de secundário, também se configura contingente, podendo ser prescindido na totalidade afetiva do sentimento. Como exemplo de sensação subjetiva desprovida de caráter emotivo, Kant cita o sentimento estético do belo e do sublime que, apesar de afetarem o indivíduo, o fazem estritamente na esfera da razão pura.

Relegado a uma função inerentemente biológica, as emoções na filosofia kantiana são tangenciadas teoricamente pela sua funcionalidade fisiológica. Nesse sentido, o autor traça uma distinção entre as emoções energéticas e as emoções deprimentes. Enquanto aquelas possuem uma natureza ativa, sendo catalisadoras de nossas forças cognitivas em nossa consciência, estas, em contrapartida, se constituem responsivamente como um labor de resistência à dor (GONZÁLEZ, 2015).

Como observado acima, a concepção estritamente somática das emoções desenvolvida por Kant não nos oferece muitos insumos para a fomentação de uma reflexão mais arejada sobre o tema. No entanto, ainda no seio de sua reflexão moral e epistemológica, Kant se debruça sobre as paixões, apresentando uma discussão estimulante, especialmente, no que tange à herança dessa visão kantiana nos estudos sobre as emoções desenvolvidos posteriormente. Segundo Kant, a paixão pode ser entendida como “a inclinação difícil ou invencível pela razão do sujeito” (KANT, 2006). Diferentemente das emoções, as paixões, apesar de possuírem sua gênese em nossos apetites instintivos, possuem ramificações cognitivas e representativas. Desse modo, as paixões se comportam como juízos erigidos sobre bases errôneas e

desenfreadas que, ao se oporem à nossa razão prática, estiolam e comprometem nossa liberdade⁴. Naturalmente, essa concepção negativa das paixões impinge o receituário moral kantiano em direção a um retorno ao estoicismo, preconizando um controle rigoroso das paixões pela soberania da razão. Como forma de assegurar o assenhoreamento das paixões pela vontade humana, Kant (2005) prega um preceito ético denominado “dever da apatia”, que reflete o imperativo moral de vigilância sobre as paixões que deve reger a vida do indivíduo virtuoso.

Mesmo tendo adotado um posicionamento crítico acerca da relação sujeito-objeto na construção epistemológica do conhecimento, algumas vezes apontaram certas insuficiências na obra de Kant. Dentre outras contradições, seus desafetos teóricos pontuaram a incoerência de problematizar a relação do sujeito com o mundo sem questionar a natureza ontológica da própria subjetividade e da razão pura. A fonte mais catalisadora dessas críticas provém da corrente dos ideólogos alemães, dentre os quais, destaca-se o pensamento de Hegel – sobre tal pensamento nos debruçaremos na seção seguinte.

A sensibilidade como consciência carnalizada: a teoria das emoções de Hegel

Hegel nasceu em Stuttgart em 1770, tendo ascendido ao ponto mais alto de sua carreira acadêmica com a conquista da cadeira na Universidade de Berlim como sucessor de Fichte (MARCONDES, 2007). Sua obra tende a ser aproximada ao pensamento de dois outros filósofos: o seu antecessor na cátedra berlinense e Schelling – formando uma corrente teórica comumente denominada de idealismo alemão. Junto de Aristóteles, Hegel é considerado um dos grandes filósofos sistemáticos, desenvolvendo um esquema que, ao mesmo tempo, abrange e articula diferentes investigações, dando à luz um modelo de pensamento de caráter holístico e dialético. No seio dessa visão sistemática, reside a historicidade hegeliana, que preconiza um modelo de consciência histórica; produto do tempo em que essa vida se desenvolve sobre a Terra.

⁴ Kant entende a liberdade, de forma simplificada, como a capacidade exclusivamente humana de agir na contramão dos nossos apetites e desejos. Para uma discussão mais detalhada dessa questão, consultar a Crítica da razão prática (Kant, 2002).

Nesse sentido, a identidade do *eu* para Hegel também se constitui como um elemento dotado de historicidade - somente pela compreensão da trajetória histórica que, ao longo dos tempos, esculpiu a vida humana no mundo, podemos compreender as rugosidades e idiossincrasias da escultura do hoje. Dessa forma, não apenas a razão, mas a própria consciência do *eu*, são sociais e históricas, produtos dos diferentes rumos seguidos pela espécie no talhar dos anos e do lugar em que a nossa sociedade estabeleceu-se no fragmento de história presente.

Assim como outros Kant, Hegel não se debruçou tematicamente sobre as emoções de um ponto de vista psicológico. Suas reflexões sobre a questão impregnam sua obra e podem ser coletadas a partir de uma escavação sistemática de seus escritos. Os componentes afetivo-emocionais no sistema filosófico de Hegel são batizados de humores (*moods*), representando uma forma de sensibilidade. Esse termo, para Hegel, possui um entendimento distante da sua acepção convencional. Segundo o autor, a sensibilidade representa o despertar subjetivo do ser, ou seja, a tomada de consciência acerca da própria configuração de vida, mais do que estar vivo, perceber-se como vivo. Hegel relaciona o conhecimento em uma dinâmica de interdependência com a sensibilidade, compreendendo o saber como um gramado que apenas cresce sobre o solo da autoconsciência. Assim, no sistema hegeliano, conhecer o mundo externo implica aprioristicamente uma percepção da própria existência. Enquanto uma forma de sensibilidade, o humor representa uma consciência imediata, uma percepção de si emaranhada ao corpo, evidenciando a unidade do *eu*. Em outras palavras, o humor é, como afirma Merleau-Ponty (2006, p. 178), “a área da nossa experiência que possui significação e realidade apenas para nós, e que é nossa vida afetiva”

Apesar das emoções representarem o âmago da subjetividade, sua realização ontológica clama pela intersubjetividade, ou seja, só ganha contornos de realidade na sua construção expressiva ressonante no outro. Na esteira dessa reflexão, a linguagem (ou a palavra, na terminologia hegeliana) “é experienciada como uma demanda pela intersubjetividade” (RUSSON, 2009, p. 11) A palavra é um requisito para a concretização intersubjetiva das emoções; um mecanismo de materialização da intersubjetividade. A linguagem para Hegel

é a ponta que conecta o *eu* ao *nós*; e o faz como uma necessidade da nossa própria existência. Logo, as emoções, assim como a consciência e a razão, são erigidas a partir da experiência intersubjetiva no sistema de Hegel. Assim, a natureza subjetiva das emoções força-as a calarem-se e anularem-se em nome de alcançarem sua totalidade ontológica na construção da subjetividade como intersubjetividade no contato do *eu* com o outro.

Um exemplo da concepção hegeliana de emoção pode ser encontrado em sua discussão sobre o tédio. Essa forma de humor representa a inadequação perceptível do outro perante o eu. O tédio denuncia nossa busca pelo espelhamento de nossa subjetividade no outro, proporcionando um mal-estar no indivíduo mediante o distanciamento entre a minha subjetividade e o mundo que a concretiza. Portanto, para Hegel, a objetividade e a intersubjetividade são demandas inerentes à satisfação de totalidade da subjetividade (RUSSON, 2009). Nesse ponto reside a grande contribuição do pensamento hegeliano - cuja influência pode ser vista na obra de grandes estudiosos das emoções do século XX, como Vygotsky, Sartre e Merleau-Ponty: a apologia à investigação da objetividade social e discursiva como plataforma de acesso privilegiada (se não a única) à nossa subjetividade, berço das emoções.

Encerrada a exposição da teoria das emoções hegeliana, na seção seguinte, nos debruçaremos sobre o pensamento de Schopenhauer - um contemporâneo de Hegel, cujas ideias distanciavam-se largamente do sistema teórico do idealista.

O pessimismo de Schopenhauer perante as emoções

Apesar de não ter se afiliado explicitamente a nenhuma corrente filosófica, o pensamento de Schopenhauer erigiu-se sobre o solo de uma crítica ácida ao racionalismo iluminista. Apesar de sua visão sobre o papel da subjetividade na constituição do real tangenciar o entendimento dos idealistas alemães, Schopenhauer rivalizava com Hegel, acusando-o de ser um oportunista e um charlatão (MARCONDES, 2007). O traço mais característico do pensamento schopenhaueriano é o seu pessimismo acerca do indivíduo e da sua relação epistemológica e experiencial com a realidade. Como antídoto para o mal

representado pela experiência humana no mundo, Schopenhauer apologiza uma imersão estética, valorizando especialmente a música como forma de proporcionar um reencontro harmonioso com a potência da vida, chamada por Schopenhauer de Vontade.

O conceito de Vontade constitui o fulcro da reflexão de Schopenhauer. Para o autor, a Vontade é a realidade - uma força cega, constante e insaciável que rege toda a vida, tendo como causa e objetivo inerentes a sua propagação, expansão e conservação. Nesse sentido, a Vontade responde pelo conceito kantiano de nômeneo (a coisa em si), de tal forma, tornando-se inatingível epistemologicamente para nós, uma vez que nossa experiência no mundo é sempre fenomênica e subjetiva. Nessa contradição reside o pessimismo de Schopenhauer: desejar agregar-se e alinhar-se à Vontade como meta central de nossas vidas (busca que costumamos chamar de felicidade), porém, tendo consciência de que se trata de uma empreitada vã, graças à nossa incapacidade inerente de apreendê-la em sua completude. Sendo assim, nossa relação com a felicidade e a alegria se dá de forma negativa, pois, na realidade, não as experienciamos como uma presença, mas como a ausência de sentimentos ruins - como a dor e a tristeza, essas sim, positivas e mordazes.

No que tange às emoções, Schopenhauer as considera uma plataforma subjetiva privilegiada de observação do ímpeto da Vontade. Elas são um fenômeno saturado em sua representação subjetiva com uma carga de objetividade maior que as representações cognitivas. Dessa forma, o pensamento schopenhaueriano concebe as emoções como um canal comportamental-afetivo de execução dos ímpetos da Vontade (expansão desenfreada) em nós. Logo, o individualismo e a o egoísmo são, no espectro emotivo, os representantes mais característicos dessa dinâmica relacional da Vontade com nosso corpo. Para Schopenhauer (1966), o egoísmo representa a total afirmação da Vontade no indivíduo, que o (a) leva a sublimar a sua vontade de viver em detrimento de tudo e todos.

Um exemplo profícuo do entendimento de Schopenhauer sobre as emoções é a discussão apresentada pelo autor acerca do amor. Inicialmente, o autor propõe uma distinção entre o amor convencional, o amor parental e o amor sexual. Dentre os três tipos desenhados, Schopenhauer concebe o amor

convencional como aquele mais distanciado do ímpeto de expansão filológica da Vontade. Nesse sentido, o amor convencional está intimamente ligado a outros afetos mais cognitivos como a devoção, o respeito, a veneração, a admiração e a estima (SCHOPENHAUER, 1966). Sendo assim, nota-se que o amor ordinário está ligado à formulação de um juízo ou uma avaliação racional positiva a respeito de algo ou alguém, cuja participação do instinto se observa de forma mais contundente em sua manifestação etológica e menos em sua causa e em sua função. No encontro dessa forma de amor com a compaixão (ação voltada ao bem do outro), surge um afeto denominado por Schopenhauer de amor da humanidade (*Menschenliebe*), entendido pelo autor como “a fonte de todas as virtudes e a única forma de amor puro e verdadeiro.

Por outro lado, o amor parental e o amor sexual, na perspectiva schopenhaueriana, representam apenas a força da Vontade agindo sobre nós através do ímpeto emotivo. Dessa forma, tanto o amor parental como o amor sexual são vestidos em trajes simbólicos de gala, adornando-os com um vocabulário de romantismo e altruísmo, enquanto, na sua materialidade ontológica, essas emoções desempenham o simples papel de manutenção da reprodução ininterrupta da Vontade. Tamanha é a desconfiança de Schopenhauer desses afetos que o autor compara o processo de amar um outro (prole ou amante) a um movimento de desilusão, através do qual os desígnios da Vontade universal se concretizam na individualidade.

Apesar de uma visão acidamente pessimista, a reflexão de Schopenhauer contribui de forma contundente com o redirecionamento do olhar da psicologia para os elementos não-cognitivos que impingem as nossas emoções, sentimentos e pulsões. Na subseção seguinte, nos inclinaremos sobre o pensamento de Nietzsche, que, mesmo compartilhando alguns termos com Schopenhauer (como o conceito de Vontade), apresenta um olhar mais otimista acerca dos afetos na dinâmica do viver humano.

Vontade de Potência: as emoções em uma filosofia construída a marteladas

Todos os rompantes críticos ao pensamento moderno, que começaram a ganhar consistência em Kant e encorparam-se na obra dos filósofos românticos,

encontram seu apogeu em Nietzsche. Não raramente a reflexão nietzschiana é apresentada pela alcunha de filosofia dos afetos e dos apetites. Apesar de alguns problemas interpretativos, inegavelmente, Nietzsche preconiza uma reconciliação entre a razão e a *grande razão*, que ultrapassa a nossa consciência até os rincões mais remotos e viscerais da existência. Da mesma forma, muito do que se denomina de pensamento pós-moderno contemporaneamente possui suas bases teórico-filosóficas na filosofia de Nietzsche – ou em certas interpretações dela. Autores como Foucault, Derrida, Bauman, Deleuze, Vattimo e Maffesoli, além de ávidos leitores de Nietzsche, admitem a influência central do filósofo alemão em sua obra.

Diferente da obra de outros pensadores, torna-se impossível separar a reflexão de Nietzsche sobre as emoções de outros pontos de sua filosofia. Um aspecto fulcral do pensamento nietzschiano é seu caráter holístico, tanto no conteúdo filosófico quanto na própria forma a partir da qual sua produção é engendrada. Assim, como coloca Solomon (2003, p. 63), Nietzsche renega o altar do cientista observador, passivo e distante, optando por “construir seus escritos pela perspectiva da paixão”, que escorre por seus textos na forma de hipérboles, insultos, insinuações, exclamações e entusiasmo.

Conforme aponta Ferry (2007), a obra de Nietzsche marca o apogeu da crítica ao humanismo e ao racionalismo – pilares fundacionais da modernidade. Na realidade, nos escritos nietzschianos, os ataques a essas ideias que regeram o pensamento de ícones como Platão, Descartes e Kant flertam com a violência. Essa impetuosidade presente no pensamento do pensador da Basileia é corroborada por ele próprio, ao denominar-se como o *filósofo do martelo*. Outra característica atribuída por Nietzsche ao seu fazer filosófico é sua natureza genealógica, entendendo esse termo como a investigação da gênese, das bases teóricas e ontológicas, sempre débeis e claudicantes, que sustentam a aparente imponência das idealidades; ou, como o autor (2006) coloca, “derrubar ídolos – é assim que chamo todos os ideais -, esse é meu verdadeiro ofício”.

Para Nietzsche, todas as bases do racionalismo foram erigidas com os insumos da negação da realidade, do escapismo da vida, que em sua filosofia ganha o nome de *niilismo*. Valores superiores, utopias revolucionárias, crenças em divindades e ideais democráticos; todos esses construtos cognitivos

possuem uma essência análoga: preconizam um mundo transcendente, cuja existência não se sustenta em nenhum aspecto da nossa relação com a realidade. Em outras palavras, para Nietzsche, os ideais possuem um caráter teológico. Dessa forma, a famosa afirmação de Nietzsche (2006) “Deus está morto”, não representa apenas um ataque à fé ou às diferentes religiões, mas sim uma apologia a uma nova forma de vida, mais grandiosa e senhoril, alicerçada sobre o solo da imanência.

Apresentadas as linhas gerais da visão de Nietzsche, podemos tatear a sua reflexão sobre as emoções. Um dos primeiros ídolos da Modernidade a ser atacado por Nietzsche consiste na atribuição de diferentes estatutos de importância e pureza para a cognição (representante do mundo da razão), enquanto os afetos, emoções e pulsões foram encapsulados no submundo da irracionalidade. Para o filósofo do martelo, as emoções não são inerentemente irracionais (SOLOMON, 2003); pelo contrário, elas possuem uma racionalidade própria, mais complexa e potente que o *logos* platônico, incorporando-o ao seio dessa *grande razão*. Essa é uma das características centrais da visão de Nietzsche sobre os afetos: a defesa e a apologia às emoções, não como um apêndice subdesenvolvido da razão que deve ser domado, mas como o elemento que atribui sentido e colorido à nossa vida; uma forma inerentemente humana de se relacionar com o mundo e consigo mesmo.

Além de preconizar uma reconciliação com as emoções, a perspectiva nietzschiana preconiza um mergulho mais profundo e radical no mar dos afetos. Para Nietzsche, as emoções são inerentemente corporificadas, ou seja, elementos integrantes da nossa fisiologia. Da mesma forma, se torna impossível desvencilhar as emoções de seus aspectos etológicos e volitivos. Na esteira dessa reflexão, o pensador do martelo nos fornece uma concepção afetiva inexoravelmente materialista que, conforme pontua Solomon (2003), objetiva livrar-se ao mesmo tempo de dois males insistentemente atacados pelo filósofo: o exoterismo transcendental cristão e o mecanismo racionalista cartesiano. Como antídoto para o primeiro mal, Nietzsche preconiza uma visão psicológica da ética, ou seja, uma ética que rompa as idolatrias escapistas da metafísica e entenda a mente humana em sua inerente relação com o mundo como um câmpito de processos e forças materiais. No que se refere ao segundo mal, o

filósofo defende uma psicologia construída sobre o terreno da materialidade biológica. Assim, Nietzsche visa a desconjurar a psicologia do cartesianismo, que atribui aos processos cognitivos uma característica espiritual e teológica, ressaltando os mecanismos biológicos que impingem nossa estrutura psicológica.

Outro ponto de relevo na reflexão de Nietzsche acerca dos afetos é a associação desse elemento à distinção entre forças reativas e ativas defendida pelo autor. As primeiras, no pensamento nietzschiano, representam a negação da vida e do mundo deviniente e material. Tais energias apenas se expandem como negação de outras forças, dessa forma, estando por elas escravizadas em sua essência. Essas forças “tomam como modelo, no plano intelectual, a ‘vontade de verdade’ (...); no plano político, elas tendem a realizar o ideal democrático.” (FERRY, 2007, p. 99). Por outro lado, as forças ativas afirmam a grande razão do corpo no seio da vida. Essas pulsões não se sublimam na ciência, mas na arte; não buscam politicamente a democracia, mas a aristocracia; fogem do ideal em direção a um reencontro com a sensibilidade. Todos esses elementos são subsidiados e subsidiários, ao mesmo tempo, das/pelas forças ativas.

Da mesma forma como a energia vital exhibe um polo negativo e outro afirmativo, as emoções, enquanto instanciações psicofisiológicas dessas forças, também podem erguer-se sobre uma natureza passiva ou ativa. Logo, para Nietzsche, as emoções se distinguem em duas categorias: emoções que engrandecem a vida e emoções que estultificam a vida (SOLOMON, 2003). Dentre as paixões que tornam a vida mais imbecilizada, destaca-se na obra de Nietzsche o ressentimento. Para o autor, aquele que padece dos males dessa emoção adota uma posição vitimizada que, julgando ser acometido por uma injustiça, envenena a si próprio como demonstração de fraqueza e incapacidade de acertar as contas com quem praticou tal injustiça. Por outro lado, Nietzsche (2006) tece juízos exaltantes acerca do amor erótico (*eros*), cuja natureza representa um rompante poderoso de criatividade e afirmação do eu no mundo. Como propõe o autor, toda ação ativa carrega em seu bojo um frenesi do amor erótico, que nos move em direção da sustentação da nossa própria grandeza. No entanto, as forças reativas do romantismo e do cristianismo corromperam o

eros em sua fúria dionisíaca com vistas a transformá-lo em uma espécie de preceito moral.

Desvelada a reflexão de Nietzsche sobre a natureza polarizada das forças que impingem a vida, podemos nos debruçar sobre uma outra interpretação acerca da concepção nietzschiana das emoções – uma concepção que vislumbra um papel muito mais ativo e virtuoso para a ação da razão. No que tange a essa perspectiva, as palavras do próprio filósofo se fazem límpidas:

Um homem que não está disposto a se tornar mestre da sua própria ira, sua insolência e sede de vingança, e sua luxúria, e tenta se tornar mestre de algo mais, é tão estúpido quanto o fazendeiro que esgueira o seu plantio para o lado de uma corrente torrencial sem proteger a si próprio dela (NIETZSCHE, 1986).

Essas palavras de Nietzsche parecem ir de encontro frontalmente à concepção das emoções como uma confluência desordenada de forças. Porém, dessa aparente contradição, surge uma proposição acerca das emoções que preconiza uma relação senhoril e potente do indivíduo com o mundo. Este, ao mesmo tempo abandona as muletas das idealidades, constrói com mãos talentosas uma harmonia bela em meio ao caos – a essa habilidade dos mestres, dar-se-á o nome de grande estilo. Ao contrário do que certas leituras imoralistas de Nietzsche apregoam, o conceito de grande estilo não preconiza um ímpeto de ordenação e intensificação diante da desordem. Nesse sentido, Nietzsche prescreve que o indivíduo, tomado por forças ativas e reativas, que se edifique de forma grandiosa, permitindo que essas forças, constrangidas pela pujança dessa fortaleza humana, encontrem uma ordem de beleza e vitalidade. Conforme pontua Ferry (2007, p. 108), esse edifício é “o sinal da ‘grande arquitetura’, aquela no seio da qual as forças vitais, porque são, enfim, *harmonizadas e hierarquizadas* (grifo do autor), atingem com um mesmo ímpeto a maior intensidade e simultaneamente a mais perfeita elegância.”

No seio do grande estilo, reside o olhar de Nietzsche sobre as emoções. Estas desempenham um papel fundamental para a construção de uma vida grandiloquente de florescimento humano em seu apogeu. É exatamente no equilíbrio harmonioso entre as distintas paixões (ativas e reativas) - que em sua própria inerência abarcam o corpo e a razão, compondo uma grande razão vital

-, que se constitui uma vida apaixonada, porém elegante. Essa é a sugestão existencial nietzschiana, uma vida de paixões harmonizadas em seu ápice de fulgor e potência.

Considerações finais

A contemporaneidade tem como uma de suas pautas principais a reconciliação com os afetos (MOITA LOPES, 2006). Contudo, como advertido por Pavlenko (2013), esse reencontro com a afetividade deve ser pautado por um esforço teórico de compreender a constituição da nossa mente; não por uma romantização dos afetos – similar ao logocentrismo moderno.

Neste estudo, apresentou-se um percurso de concepções acerca das emoções que, sendo cunhadas no calor da crise da Modernidade, deram os primeiros passos na superação de suas limitações racionalizantes. Em Kant, temos o embrião do movimento de ressignificação do valor do indivíduo na investigação filosófica; tendência essa que ganhou força em Hegel e Schopenhauer, encontrando o seu apogeu em Nietzsche. De modo mais amplo, as teorizações aqui revisadas instituem as bases do relativismo individualista, iconoclasta e pessimista, que, no século XXI, veio a formar a base do pensamento pós-moderno (HARVEY, 1990) – corrente filosófica que se caracteriza por seu antagonismo ao mundo moderno. Nesse sentido, dispomos de elementos suficientes para cremos que Nietzsche, pensador que se dizia póstumo à sua época, tenderia se sentir contemporâneo ao tempo de hoje – em que se celebra a Grande Razão e se persegue a razão cartesiana.

Referências

ABREU, D. C. **O inglês à flor da pele: investigando o processo de construção discursiva das experiências emocionais em trajetórias de aprendizagem de língua inglesa** (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2018.

FERRY, L. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

HARVEY, D. **The condition of postmodernity**. Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Tradução de Clelia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Critique of Practical Reason**. Translated by Werner Pluhar. USA: Hackett Publishing Company, 2002.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOITA LOPES, L. P. Uma linguística aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: _____. (Org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006, p. 13-43.

MORAES BEZERRA, I. C. R. Aprender a ensinar inglês: O que o afeto tem a ver com isso? **Revista Solettras**, nº 25, 2013. pp. 257-281.

NIETZSCHE, F.W. **Assim falava Zaratustra**. Trad: Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 1992.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. **Human, All Too Human**. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PAVLENKO, A. The Affective Turn in SLA: From 'Affective Factors' to 'Language Desire' and 'Commodification of Affect'. In: **The Affective Dimension in Second Language Acquisition**. Ed: BIELSKA, J.; GABRYS-BARKER, D.; Salisbury. 2013. pp. 5-61.

ROBERTSON, D. **How Spartan were the Stoics**. Acessado em 21/02/2021. Disponível em: [https:// Stoicism and the Art of Happiness: philosophy-of-cbt.com](https://Stoicism and the Art of Happiness: philosophy-of-cbt.com), 2013.

RUSSON, J. 'Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind.' **International Philosophical Quarterly**. 49/1, 2009. p. 41-52.

SCHOPENHAUER, A. **The World as Will and Representation**. Two vols. Trans. E.F.J. Payne. New York: Dover, 1966.

SCHUTZ, P. A.; M. S. ZEMBYLAS (Eds.). **Advances in teacher emotion research**. Dordrecht: Springer. 2009.

SOLOMON, R.C. Emotions, Thoughts, and Feelings: What is a Cognitive Theory of the Emotions and Does It Neglect Affectivity? - In HATIMOYSIS, A. (ed.), **Royal Institute of Philosophy Supplement**. Cambridge University Press, 2003. pp. 1-18.

STEARNS, C.Z., & STEARNS, P.N. (Eds.). **Emotions and social change: Towards a new psychohistory**. New York: Holmes & Meier, 1988.

VYGOTSKY, L. S. **A construção do pensamento e da linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.