Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística

Janice Alves Gomes

O Percurso Historiográfico-Linguístico das Paixões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras e Linguística, na área de concentração dos Estudos Linguísticos, sob a orientação do Professor Dr. Sebastião Elias Milani.

Goiânia
Faculdade de Letras/UFG
Agosto/2011

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística

JANICE ALVES GOMES

O Percurso Historiográfico-Linguístico das Paixões

Goiânia
Faculdade de Letras/UFG
Agosto/2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG

Gomes, Janice Alves.
G633p O Percurso Historiográfico-Linguístico das Paixões [manuscrito] / Janice Alves Gomes. - 2011.
103 f.

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Elias Milani.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2011.
Bibliografia.

1. Linguística 2. Semiótica 3. Historiografia-Linguística 4. Paixões I.Título.

CDU: 81-112

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Sebastião Elias Milani
Departamento de Estudos Linguísticos e Literários
Faculdade de Letras – UFG

Primeiro arguidor: Prof. Dr. Marcos Antônio de Moraes
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP

Segundo arguidor: Prof ª. Dr ª. Joana Plaza Pinto
Departamento de Estudos Linguísticos e Literários
Faculdade de Letras – UFG

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me inspiraram e contribuíram para que este trabalho se concretizasse. Sendo assim, agradeço

a Deus, por estar sempre ao meu lado,

a meus pais Jandyra e Jaime, por terem me mostrado o caminho do conhecimento,

às minhas queridas e sempre presentes irmãs Jane e Jaíza, que cuidaram de mim como verdadeiras mãezinhas quando mais precisei,

ao meu querido irmão Jader,

ao meu, também, presente cunhado Anísio,

às minhas sempre amadas sobrinhas Elisa e Clara,

ao meu colega de trabalho e amigo Liberato,

aos meus companheiros da Pós-Graduação Paulo Henrique Nestor e Daniel Marra da Silva, por terem colaborado comigo em alguns momentos desse processo de interação com o conhecimento científico,

à Pós-graduação do curso de Letras da UFG, especialmente, aos secretários Consuelo Costa e Bruno Raphael Calassa, sempre muito prestativos,

à minha amiga Maria de Lourdes Nazário, por ter me
falado sobre a magnanimidade e sabedoria do professor Sebastião,
meu orientador, a quem eu muito agradeço
por ter me orientado neste percurso do saber e me ajudado a entender alguns conhecimentos antes ignorados por mim.

RESUMO

A presente Dissertação tem por objetivo principal traçar o percurso historiográfico-linguístico das paixões, mostrando-se os processos de ruptura e continuidade. O ponto de partida para se fazer essa pesquisa foi o livro *Semiótica das paixões*, escrito por Algirdas Julien Greimas. Durante seus estudos sobre a Semiótica, Greimas percebeu que os textos verbais e não-verbais apresentavam informações que representavam os sentimentos como conteúdo. Ao se dedicar à Semiótica da ação, a partir dos estudos de Vladimir Propp, retomou um tema que há muito se discutiu na filosofia que foi a influência das *paixões* na forma como o sujeito pensava e agia. Em decorrência disso, considerou-se fazer, neste trabalho, uma revisão do percurso da Semiótica das paixões, também a partir da percepção de Greimas, mediado pelo pensamento de Ferdinand de Saussure e de Charles Sanders Peirce, os precursores dos estudos semiológico e semiótico, respectivamente. Dos filósofos selecionados para se analisar o percurso das paixões foram, na Antiguidade Clássica, século III a. C., Platão e Aristóteles, que defenderam que o homem agia motivado por suas paixões. Elas eram tidas sempre como um mal ou uma doença. Em decorrência dessa concepção, os gregos criam que somente os homens não intelectualizados possuíam paixões, homens intelectualizados não eram acometidos desse mal por agirem de acordo com a razão, por isso, classificavam as paixões como o *páthos*. Platão iniciou um estudo mais geral sobre esse assunto, Aristóteles, porém, foi quem se dedicou a especificá-las, principalmente, na *Retórica das Paixões*. Na passagem da Antiguidade Clássica ao Cristianismo, no século IV, Aurélio Agostinho, influenciado pelo pensamento cristão, apresentou as paixões sob a ótica ou sob o conflito existente entre a alma e o corpo. Segundo Agostinho, a alma se sobrepunha ao corpo, ou seja, ela é mais forte, por isso ela é que levava o homem a pecar. Tomás de Aquino, na Idade Média, século XIII, se dedicou a trabalhar a existência, a essência e a paixão. Classificou as paixões em irascíveis e em concupiscíveis, influenciado pelos filósofos da Antiguidade Clássica. E por fim, na Idade Moderna, século XVII, René Descartes acreditava que as paixões se concretizavam numa relação entre o sistema fisiológico e a alma, toda espécie de pensamento pertencia à alma. Para se estudar as paixões, sob o princípio da teoria Semiótica, Greimas, além de ter pesquisado as paixões, segundo o pensamento dos filósofos, adaptou algumas características da Semiótica da ação, como as quatro modalidades, que no estudo das paixões se transformaram em modalidades veridictórias, e a elas foi incluído também o estudo da imanência e da manifestação, dessa forma, o princípio da Semiótica das paixões é de que as paixões existem segundo o querer e o ser.

Palavras-chave: Linguística, Semiótica, Historiografia-Linguística, Paixões.

ABSTRACT

This dissertation aims at tracing the linguistic-historiographical route of the passions. The starting point for doing this research was the book *Semiotics of Passions*, written by Algirdas Julien Greimas. During his studies of semiotics, Greimas realized that the verbal and non-verbal texts presented information that could represent the feelings as content. When dedicating himself to the *Semiotics of action*, from the studies of Vladimir Propp, took up a subject that had long been discussed in philosophy that was the influence of the passions in the way the individual thought and acted. As a result, it was considered to make this work a review of the route of the *Semiotics os passions*, also from Greimas' view, mediated by Ferdinand de Saussure and Charles Sanders Peirce's thought, the precursors of the semiological and semiotic studies, respectively. The philosophers selected to the analysis of the route of the passions were, in Classical Antiquity, the third century b. C., Plato and Aristotle, who argued that man acted motivated by their passions. Such passions were always taken as an ill or a disease. Due such thought, the Greeks believed that only the non-intellectualized men possessed passions, intellectualized men were not affected by this ill, because they acted with rationality, therfore, classifying the passions as the pathos. Plato started a more general study on this subject, Aristotle, however, was the one who is dedicated to make them more specific, mainly, in the *Rhetoric of Passions*. In the course from Classical Antiquity to Christianity, in the fourth century, Aurelius Augustine, influenced by Christian thought, presented the passions from the perspective or under the conflict between soul and body. According to Augustine, the soul overlapped the body, i.e., it is stronger, so it carries man to sin. Thomas Aquinas in the Middle Ages, the thirteenth century, dedicated to work the existence, essence and passion. Classified them as irascible and concupiscibles, influenced by the philosophers of Classical Antiquity. Finally, in the modern age, the seventeenth century, René Descartes believed that the passions materialized themselves in a relation between the physiological system and the soul, all sorts of thought belonged to the soul. To study the passions, under the principles of semiotic theory, Greimas, besides having researched the passions, according to the philosophers thought, has adapted some features of the Semiotics of action, as the four modalities, that in the study of passions became modalities *veridictórias* (of veracity), and, to these, it was also included the study of immanence and manifestation, thus the principle of Semiotics of Passions is that the passions exist according to the wanting and the being.

Keywords: Linguistics, Semiotics, Linguistic-Historiography, Passions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....08

CAPÍTULO 1 – O PERCURSO DA SEMIÓTICA..... 17
1.1 – A Semiótica na perspectiva de Algirdas Julien Greimas..... 17
1.2 – Ferdinand de Saussure: a semiologia dos sistemas sígnicos..... 28
1.3 – Charles Sanders Peirce: o *representamem*, o *objeto* e o *interpretante* 32
1.4 – Alguns importantes pesquisadores da Semiótica no Brasil..... 36

CAPÍTULO 2 – PAIXÕES: DE PLATÃO A RENÉ DESCARTES..... 44
2.1 – Platão: princípios passionais nos diálogos..... 44
2.2 – A retórica das paixões em Aristóteles.....48
2.3 – O estudo de Aurélio Agostinho sobre o corpo e a alma..... 55
2.4 – As paixões em Tomás de Aquino.....60
2.5 – René Descartes: as paixões da alma..... 65

CAPÍTULO 3 – A SEMIÓTICA DAS PAIXÕES: EPISTEMOLOGIA E METODOLOGIA..... 71
3.1 – Ruptura e continuidade na formação metodológica da Semiótica das Paixões 71
3.2 – Uma Semiótica para as paixões 75
3.3 – A modalização do *fazer* e a do *ser* e as paixões 81

CONCLUSÃO.....93

REFERÊNCIAS..... 99

INTRODUÇÃO

1- Ao método da pesquisa

Esta dissertação de mestrado se constituiu de uma pesquisa que teve como objeto de estudo as paixões. Seu objetivo é o de revelar, pela perspectiva da Historiografia-Linguística, qual é o conceito das paixões no período que abrange a Idade Clássica até a Modernidade, com o intuito de compreender como foi possível à teoria Semiótica de Algirdas Julien Greimas e Jacques Fontanille, no século XX, desenvolver um estudo específico sobre as paixões em textos.

Para desenvolver esse estudo foi utilizado como recurso metodológico a Historiografia-Linguística, ciência que tem como princípio o estudo do texto enquanto monumento. Segundo Milani (2008), o texto é tido como monumento quando representa um pensamento dentro de uma sociedade, isso ocorre ao ser produzido em uma língua. Ainda, segundo Milani, nesse estudo, o texto deve ser visto como um fato social sincrônico, enquanto a língua deve ser entendida como um fato social diacrônico. O encontro da forma da substância de conteúdo e da substância de expressão, ou seja, o texto, ocupa um tempo e um lugar. Isso somente é possível porque a língua é usada para fazer o registro da cultura da sociedade em que o texto foi produzido.

> Nesse objeto deve-se reconhecer nitidamente que o historiógrafo-linguista estuda o texto como fato social sincrônico e a língua como fato social diacrônico. O texto objeto físico representa, como forma e substância de conteúdo e de expressão, um tempo e lugar de enunciação. A língua é o elemento que transporta a cultura e vincula a enunciação às experiências memoráveis de sua existência. Elas fazem o texto-discurso ser o que ele é sincronicamente: um produto de uma diacronia. Logo, o texto é objeto da Historiografia Linguística como estrutura sincrônica e como estrutura diacrônica (MILANI, 2008b, p. 3).

O estudo do texto sob a vertente historiográfico-linguística só foi possível em decorrência das necessidades dos pesquisadores da linguagem em compreender as considerações que envolvem o discurso das sociedades em um dado período de tempo, assim como o espaço em que tal sujeito viveu. Isso porque a História, sozinha, não consegue resolver o problema do estudo dos discursos, por contar os fatos oficiais sempre de acordo com um ponto de vista manipulado por uma classe específica, e, normalmente, por quem se encontra no poder, ou seja, a classe dominante.

Para se compreender o todo é necessário que a história seja analisada de acordo com o posicionamento dos grupos envolvidos no fato ocorrido, independente de classe social, etnia, religião etc. A contribuição da Linguística nesse campo do saber ocorre no momento de se analisar os elementos constitutivos da linguagem para se interagir, de acordo com as relações linguísticas dos indivíduos, das situações representadas. A Historiografia-Linguística intenciona, então, levar o

ser humano à compreensão máxima dos discursos proferidos pelo todo e não somente pela parte, que interessa a poucos.

A Historiografia-Linguística, segundo Milani (2011), pode tomar como objeto de análise um livro ou uma obra, um conceito, ou ainda um indivíduo, autor ou obra completa. A metodologia que Konrad Koerner (1996) desenvolveu para essa ciência se ocupa da observação do objeto de estudo de acordo com três princípios específicos, o de *contextualização*, o de *imanência* e o de *adequação teórica*.

O princípio de *contextualização* se refere ao levantamento sobre o espírito de época em que o documento foi produzido. O texto deve ser analisado de acordo com o contexto histórico-cultural, com as concepções linguísticas, com as questões sócio-econômicas e com as questões políticas na época em que foi produzido. O tempo, na análise do espírito de época, é fundamental, assim como as condições que levaram o autor a desenvolver o texto.

O segundo princípio se refere à *imanência*, ou seja, ao levantamento que o historiógrafo-linguista faz das informações. Compreende-se o princípio da imanência como um restaurador do passado, ou seja, o historiógrafo-linguista deve recobrar o passado sem interferir nos posicionamentos atuais em termos de dados, princípios e terminologias. Nesse momento, ele deve isolar o período em que se estuda para que este não seja contaminado com as concepções do presente.

O terceiro princípio é o da *adequação teórica,* que analisa o processo de continuidade conceitual e ruptura metodológica. Nesse caso, o historiógrafo-linguista terá que compreender o passado marcado, registrado no objeto sintetizado e, em seguida, interpretá-lo sob as considerações modernas.

O que se estuda nesta dissertação é o conceito das paixões. Segundo Milani (2011), e considerando os princípios destacados por Koener, quando se estuda um conceito, deve-se levar em consideração uma fonte, a relação entre essa fonte e o período em que o texto foi produzido, informar o espírito de época, demarcar etapas anteriores ao conceito estudado, sistematizar e comparar as incidências escolhidas, determinar quais métodos foram utilizados para interferir no conceito, retirar tais rupturas e mostrar a continuidade.

A fonte básica para se estudar as paixões, neste trabalho, foi o livro *Semiótica das Paixões*, de Algirdas Julien Greimas, em coautoria de Jacques Fontanille. Buscou-se, a partir dessa obra, relacionar os conceitos de paixão trabalhados na Antiguidade Clássica, século III a.C., por Platão e Aristóteles, com as obras *Crátilo*, *Teeteto* e *Górgias*, de Platão, *Poética*, *Retórica* e *Retórica das paixões*, de Aristóteles; na passagem da Antiguidade Clássica ao Cristianismo, século IV d. C., por Aurélio Agostinho, com o estudo da obra *Confissões;* na Idade Média, século XIII, por Tomás de Aquino, com as obras *O ente e a essência*, e *Suma teológica – Volume III;* e na Idade Moderna, século XVII, por René Descartes, com *As Paixões da Alma*, presente em sua *Obra Escolhida*.

Essas obras foram selecionadas por representarem, com maior evidência, a evolução do estudo das paixões, segundo os interesses desse tema para a Semiótica greimasiana. Não foi feita uma leitura de toda a obra dos filósofos estudados, mas somente daquelas que se considerou importante para o desenvolvimento deste trabalho. Além deles, foram lidos também os seguidores de Greimas, tais como Jacques Fontanille, Claude Zilberberg, Jacques Courtés e dos brasileiros Diana Luz Pessoa de Barros e José Luiz Fiorin, fundamentais para a compreensão da Semiótica assim como das paixões. Além dessas leituras, Émile Benveniste também foi referência para o desenvolvimento desta dissertação, com sua teoria da enunciação.

2 – Ao tema das paixões

No processo de estudo e organização das paixões, é preciso considerar a fundamentação da Semiótica. Nesse processo, Saussure sugeriu que se estudasse o signo de acordo com a Semiologia, por compreender a abrangência dos sentidos apresentados nos vários tipos de textos. Porém, o momento em que fez essa consideração não possibilitou o desenvolvimento dessa proposta, pois seu objetivo era o de estudar a estrutura da língua.

No mesmo período em que Saussure percebeu essa possibilidade de se estudar os signos de acordo com a Semiologia, Charles Sanders Peirce estudava os signos presentes na natureza seguindo a Semiótica no princípio lógico. Peirce abriu caminho para que a Semiótica contemporânea fosse organizada, pois ela também considera o signo na ordem do que é lógico para se edificar a significação.

Enquanto Saussure propôs o estudo semiológico, Peirce propôs o semiótico. Em decorrência disso, houve e ainda há certa confluência no uso dessas duas terminologias. Segundo o Dicionário de Semiótica, de Greimas e Courtés (2008), no domínio do saber, o termo Semiologia passou a ser utilizado na França, na década de 1960, pelos estruturalistas influenciados por Louis Hjelmslev e Roland Barthes, então seguidores de Saussure. Eles deram continuidade ao uso desse termo, mais tarde adotado pelos países românicos. Enquanto isso, o termo Semiótica foi utilizado por autores anglófonos e alemães.

Foi Hjelmslev quem, ao aproveitar as concepções saussurianas, introduziu uma distinção entre esses dois termos, adotada, também, por Algirdas Julien Greimas. Para eles, Semiótica representava um sistema sígnico com estruturas hierárquicas que se fundamentavam na Linguística, tais como uma língua, a arte, a música etc. Semiologia seria a metassemiótica científica. A Associação Internacional de Semiótica, em 1969, por iniciativa de Roman Jakobson, oficializou o fim dessa rivalidade terminológica, decidindo-se por adotar *Semiótica* como o termo que representaria os estudos da semiologia e da semiótica geral. Mas mesmo com essa determinação,

atualmente há aqueles que seguem a terminologia adotada por Saussure.

A Filosofia foi, durante muito tempo, a responsável por estudar as concepções que envolviam e ainda envolvem a linguagem. Mas quando Ferdinand de Saussure passou a analisar metodologicamente a estrutura da língua, fazendo uma abordagem do signo, acabou por contribuir para o desenvolvimento da Semântica, que culminou na Semiótica. Nessas vertentes metodológicas, a *Semântica Estrutural* não obteve resultados satisfatórios com a tentativa de descrever o léxico da língua natural por ser esta flexível e estar em constante evolução.

Quanto à Semiótica contemporânea, considera-se que ela é uma metalinguagem que descreve o sentido dos signos verbais, não-verbais e sincréticos. Na obra *Semântica Estrutural,* Greimas (1973 [1966]), organizou a estrutura elementar da significação, posteriormente utilizada para o desenvolvimento da Semiótica. Em decorrência disso, considerou que não havia distinção entre Semântica e Semiótica. O seu sentido, em Semiótica, é utilizado conforme a manifestação de algo que se quisesse conhecer, um objeto de conhecimento, e o conjunto dos meios que viabilizasse seu conhecimento.

Ao ser repensada na década de 1960, a *Semântica Estrutural* estabeleceu três condições específicas para o estudo da significação: a) ser sintagmática, ou seja, construir métodos e técnicas de análise interna com o objetivo de chegar ao sujeito por meio do texto; b) ser gerativa, ou seja, considerar o trabalho de construção do sentido como um percurso gerativo, que vai do mais simples e abstrato ao mais complexo e concreto; e c) ser geral, isto é, um mesmo tema pode ser abordado de várias formas, utilizando-se de recursos sintáticos variados, o que significa que essa semântica se interessa tanto pelo texto verbal, quanto pelo visual e pelo sincrético. Com essa reformulação teórica, o objeto de estudo da *Semântica Estrutural* passou a ser o sentido, e ela passou a ser chamada por alguns teóricos de Semiótica.

Após várias discussões em torno dos conceitos e das nomenclaturas Semiótica e Semiologia, Semiótica foi o termo escolhido pelos estudiosos contemporâneos para representar a ciência que tem por objetivo fazer o estudo da significação dos textos, enquanto Semiologia continuaria a ser o termo vinculado a Saussure, e que designa todos os signos gerais.

Para se compreender o estudo proposto nesta dissertação é preciso considerar, além das concepções que envolveram a Semiótica, as concepções que marcaram as paixões. Segundo Abbagnano (2007), no dicionário de Filosofia, *paixão* possui três significados, o primeiro se refere à afecção, o segundo é o mesmo que emoção e o terceiro se refere à forma como a ação é controlada e direcionada em determinação à emoção.

> 1º. o mesmo que afecção, modificação passiva no sentido mais geral do grego πάυος e do latim *passio* (para este significado, v AFECÇÃO); 2º. o mesmo que *emoção* (v.), significado em que foi empregado quase universalmente até o século XVIII, quando começou a ser determinado o significado específico que hoje

> possui; 3º. ação de controle e direção por parte de determinada emoção sobre toda a personalidade de um indivíduo humano (ABBAGNANO, 2007, p. 861).

O termo *paixão* é utilizado, atualmente, segundo esse mesmo dicionário, de acordo com o último significado. Isso fez com que várias expressões surgissem como a francesa *amour-passion,* que surgiu de acordo com a tendência dominante e global da personalidade, tal conceito nasceu das concepções dos moralistas dos séculos XVII e XVIII.

> A expressão francesa que se tornou internacional *amour-passion* indica uma forma de emoção amorosa que domina a personalidade e é capaz de transpor obstáculos morais e sociais (cf. Também *crime de passion* ou *crime passional*). Nas frases *paixão pelo jogo*, *paixão pelas mulheres*, *paixão pelo dinheiro*, também está claro o significado de tendência dominante e global da personalidade, o que se percebe igualmente em expressões como *paixão política*, *paixão religiosa*, etc. Esse conceito nasce das análises dos moralistas dos séculos XVII e XVIII, que evidenciaram a tendência que têm as emoções de penetrar na personalidade e dominá-la (ABBAGNANO, 2007, p. 861).

Quando se leva em consideração o conceito de paixão como objeto de estudo, é preciso, antes, entender outras questões referentes ao ato comunicativo e manipulativo. Por exemplo, quando o homem se põe a falar, a concepção de retórica defendida por Aristóteles pode ser lembrada, pois é na exposição do pensamento que o homem tenta persuadir e para isso ele utiliza as emoções, ou mais propriamente, as paixões. Segundo Aristóteles, a retórica é a arte de persuadir e das artes somente ela tem esse propósito. Além disso, é próprio dela descobrir os recursos que o orador deve utilizar para persuadir. Nesse sentido, o orador, ao escolher o tema e o público, organiza o discurso e para isso o vocabulário, a ordem das orações, além da entonação da voz e outros elementos presentes no momento em que se coloca em prática a oratória, que devem ser considerados em suas escolhas.

No jogo persuasivo deve haver a presença de três elementos fundamentais: aquele que fala, aquilo sobre o que se fala, aquele a quem se fala. Nessa relação, o que importa não é o dizer verdadeiro, mas um dizer revestido de verdade, ou seja, verossímil. Por isso, Aristóteles ressaltou, no estudo da retórica, que os argumentos e as provas utilizadas para comprovar a tese era o que havia de mais relevante no ato persuasivo e somado a eles, a articulação do orador. Nessa relação comunicativa e de formação do indivíduo por meio dos conceitos pregados pelo orador, considera-se que um sujeito não se constitui sozinho. Para ele se fazer é preciso, necessariamente, de outro(s) sujeito(s).

É por meio da língua que o indivíduo se comunica com maior eficácia, ou tenta fazê-lo. O homem usa da palavra para entrar em contato com o outro na perspectiva de divulgar seus pensamentos, concepções e ideologias. Assim, a comunicação só é realizada com eficácia quando o enunciador, num jogo de manipulação, leva seu ouvinte não só a fazer crer, mas a fazer-fazer.

Na teoria que Émile Benveniste adotou sobre o aparelho formal da enunciação, por exemplo, ele defendeu que o “eu” e o “tu” são os protagonistas da enunciação. Eles se definem por uma relação mútua e são instruídos à medida que se mantém ligados. Sempre que o pronome “eu” faz parte de um enunciado, significa que houve uma nova experiência, houve o surgimento de uma nova pessoa, por isso, para Benveniste, o sujeito se constitui na linguagem, que faz parte da natureza humana, pois a comunicação, por meio da linguagem, foi escolha natural feita pelo homem para se interagir com os outros. Nessa concepção, o sujeito é tido como um ser histórico e social, quando ele fala, pré-determina seu tempo e seu espaço.

Na construção dos discursos pode-se depreender que a linguagem é o objeto que levou e ainda leva filólogos, filósofos e linguistas a debaterem suas teorias, a se envolverem com as concepções culturais, sociais, econômicas das comunidades para se descobrir como elas utilizam a linguagem na tentativa de se comunicar e se formar enquanto sociedade.

Mas o que se deve considerar é que o estudo da linguagem se desenvolveu ao ponto de ciências como a Teoria da enunciação e a Semiótica terem surgido com o objetivo de explicar o funcionamento dos discursos e as consequências desses para os falantes. Na teoria do discurso, por exemplo, segundo a concepção de Benveniste (2006), há uma relação entre enunciação, enunciado e enunciador. Nessa abordagem, é a enunciação que coloca a língua em funcionamento por um ato individual de utilização, e como ela é da ordem do acontecimento, isto é, da história, nunca se reproduzirá duas vezes de forma idêntica.

Ao enunciar seu discurso, mesmo que o enunciador defenda um só objetivo em todos os seus discursos e tente insuflar alguma paixão específica em seu público, ele o fará de maneiras diversas. Por mais que profira o mesmo discurso mais de uma vez, ou que aborde o mesmo tema em vários textos de tipos e gêneros diversos, cada um terá uma enunciação diferente, pois serão produzidos em momentos diferentes. O que foi dito uma vez nunca será dito da mesma forma que fora em um segundo momento.

O tempo, o espaço e a pessoa são elementos básicos da enunciação, dessa forma, não há acontecimento fora dos quadros dessas três ordens. Quando, por exemplo, Aurélio Agostinho retoma Platão, ou quando Tomás de Aquino teoriza sobre as paixões, influenciado pelas ideias de Aristóteles, por mais que haja a influência dos gregos clássicos nas teorias desses outros pensadores, há, também, a influência do tempo e do espaço vivido por Agostinho e por Aquino, presentes na teoria desenvolvida por eles.

Benveniste (2006, p. 82) disse que “A enunciação é o colocar da língua em funcionamento por um ato individual de utilização”. Cabe ressaltar, no entanto, o que Benveniste abordou sobre essa questão, pois o discurso não seria somente a concretização da fala. Sobre isso, afirmou que é importante cuidar da enunciação por ser o momento exato em que se produz o enunciado e não o texto do enunciado. O ato em si é a mobilização que o enunciador, por sua vontade, faz da língua. É

o enunciador que determinará os caracteres linguísticos da enunciação, dessa forma, considera-se a enunciação como o fato concretizado pelo enunciador, que toma a língua como instrumento de sua expressão, assim como nos caracteres que marcam tal relação.

O que está evidenciado na enunciação é que a realização da língua é definida como uma apropriação do aparelho formal da língua pelo enunciador, que enuncia sua posição de enunciador por meio de índices específicos e procedimentos acessórios. Sobre essa questão, Benveniste (2006) disse que o ato que constitui a enunciação é o da apropriação da língua, que, de forma individual, introduz quem fala em sua fala. Quando o enunciador se faz presente na sua enunciação, faz com que cada ato seja único. É por meio da língua, na enunciação, que o enunciador manterá relação com o mundo, formando uma opinião sobre ele. Nessa relação há a presença dos índices de pessoa, ou a relação *eu/tu,* que só pode ser produzida na e pela enunciação, ou seja, enquanto o *eu* denota o indivíduo que enuncia, o *tu* representa o indivíduo presente como enunciatário.

A possibilidade de se estudar e entender o processo de organização das paixões, segundo a teoria Semiótica, deve ser considerada também na concepção da enunciação, pois é nela que o enunciador expressa seus anseios, desejos, teorias, ou seja, é na enunciação que ele tenta persuadir o enunciatário por meio do léxico escolhido. Dessa forma, as paixões são consideradas elementos culturais que se concretizam na fala.

A Semiótica é a ciência que estuda todas as linguagens, é uma teoria da significação. Como disse Greimas (1979), o trabalho da Semiótica é o de explicitar as condições de apreensão e de produção do sentido. Por ser pensada como uma teoria do discurso, o sentido é definido como uma rede de relações, ele não é algo isolado, assim só há sentido na e pela diferença, isso é o que se percebe no estudo referente às paixões.

Greimas & Fontanille (1993) fizeram seus estudos referentes ao termo *paixão,* segundo a Semiótica, a partir dos conhecimentos que os filósofos desenvolveram sobre os sentidos. Os clássicos viam-nas, em princípio, como o *logos* e depois como o *páthos*. Se fossem emoção ou razão, somente fariam parte do indivíduo se este agisse motivado pelo querer, assim, as paixões são o *páthos* do enunciador instaurado pela ação.

No que se refere ao termo *paixão,* existe, segundo o *Sémiotique: Dictionaire Raisonné de la Théorie du Langage II* (1986), certo risco na introdução da noção desse verbete na Semiótica em decorrência da utilização que disciplinas como a filosofia ocidental, a psicologia e a sociologia fizeram dela nos últimos séculos. Por causa desses riscos conceituais, a Semiótica procurou elaborar um conceito que atendesse às necessidades dessa ciência, que tivesse operacionalidade, que fosse fiel ao todo de sua metalinguagem.

Nesse sentido, há três considerações fundamentais a se fazer sobre as paixões. A primeira é que a paixão opõe-se à ação numa organização sintagmática de estados de alma. A paixão é, então, percebida como um aparato discursivo do ser modalizado de sujeitos narrativos. Esses sujeitos,

chamados actores, agem motivados pelas paixões e pelos estados de alma, quando isso ocorre, os actores determinam seus papéis na narrativa. Essa oposição entre ação e paixão representa, no plano discursivo, o *ser* e o *fazer* modalizados. O ser dos sujeitos é submisso pela modalidade do querer e pela categoria tímica (euforia e disforia). Essa dupla modalização é que constitui os sujeitos em sujeitos semióticos.

A segunda é que o conceito de paixão está unido ao de ator. Nesse ínterim, a paixão passa a ser primordial para a individualização actorial, ao passo que oferece denominações para os papéis temáticos reconhecíveis, tais como "o apaixonado", "o egoísta", "o meigo" etc. Quando os papéis temáticos estão bem definidos, encontram com os papéis actanciais nas paixões dos actores. Há, então, a possibilidade em descrever as tipologias passionais de acordo com os estereótipos de previsibilidade. Nesse momento, as diferenças culturais organizam seu mundo afetivo ou emocional, além de tentar conciliar as diferenças culturais com a ordem da necessidade dificultada pela natureza sintática dos papéis actanciais (GREIMAS & COURTÉS, 1986).

A terceira consideração a se fazer sobre as paixões, é que elas surgem da dimensão do discurso. Sendo assim, é importante salientar que se deve conceber, no estudo da paixão na dimensão discursiva, uma dimensão patêmica ao lado das dimensões pragmática e cognitiva.

A paixão é, dessa forma, um efeito de sentido presente no campo narrativo, exprime-se frequentemente por meio da figuratividade subjacente à narratividade e está ligada ao sujeito actancial, por isso é analisada no nível narrativo, pois parece que só é possível sofrer após ter agido ou quando se está agindo. Em decorrência disso, a paixão é evidenciada nos trajetos narrativos, ou seja, na relação intersubjetiva. A especificação dessa relação entre os sujeitos é possível por causa do amplo acervo binário de nominalização verbal que as línguas possuem, como: amor/ódio, júbilo/raiva, euforia/disforia, que propõe a existência de um sistema subjacente geral e simples (GREIMAS & COURTÉS, 1986).

Antes de concluir essa questão sobre a *paixão*, em seu artigo *Paixões, afetos, emoções e sentimentos*, publicado na Revista de Semiótica Aplicada, Fiorin (2007, vol. 5, n. 2, p. 8) faz um estudo bem detalhado sobre o termo *paixão,* com o intuito de chegar a uma resposta ao questionamento: "paixão em semiótica significa a mesma coisa que afeto ou sentimento ou será preciso prever um lugar teórico diverso do da paixão para os afetos e os sentimentos?".

Para responder a essa indagação, Fiorin parte de uma análise diacrônica segundo o *Dictionaire etymologique de la langue grecque,* de Pierre Chantraine e o *Dictionaire etymologique de la língua latine,* de Alfred Ernout e Antonie Meillet. A partir da análise que ele fez de acordo com a etimologia da palavra *paixão*, chegou a quatro conclusões para o questionamento levantado.

Em primeiro lugar, Fiorin disse que, no sentido geral, *afeto, sentimento* e *paixão* são palavras consideradas sinônimas, mas não o são quando especificamente. Em segundo lugar, se não são consideradas sinônimas, indicam, cada uma, um estado de alma diferente. Em terceiro lugar, se

são sinônimos, referem-se a estado de alma geral. E, em quarto lugar, tanto afetos, quanto emoções, paixões e sentimentos ocupam o mesmo objeto teórico.

> Tudo o que consideramos até agora leva-nos às seguintes conclusões: 1) os termos afeto, sentimento e paixão são sinônimos no sentido geral e não são sinônimos no sentido especializado; 2) quando não são sinônimos, cada um indica um estado de alma diferente; 3) quando são sinônimos, designam um estado de alma em geral; 4) afetos, emoções, paixões e sentimentos constituem o mesmo objeto teórico e, portanto, eles ocupam o mesmo lugar teórico (FIORIN, 2007, p.12).

Fiorin, no entanto, pondera que não há, na língua, sinônimos perfeitos, por isso a necessidade de verificar como tais termos se distingue um do outro. Em decorrência disso, a Semiótica considerou a afetividade do ponto do componente modal, pois, em Linguística, as modalidades são consideradas pontos de vista do sujeito em relação ao enunciado. Nessa concepção, são considerados modalizadores os advérbios, os adjetivos afetivos etc.

Neste texto, desta dissertação, as paixões são como afetos, sentimentos, relacionados ao estado de alma dos actores. Elas são o *páthos* evidenciadas nas ações desses actores que dependem, primeiro, dos valores morais que eles cultivam e, segundo, da intensidade com que os estados de alma são explicitados nos seus discursos por meio de um vocabulário específico. Dessa forma, paixões são desequilíbrios emocionais dos actores, e surgem a partir de um querer.

CAPÍTULO 1
O PERCURSO DA SEMIÓTICA

1.1 – Semiótica e paixões na perspectiva de Algirdas Julien Greimas

Algirdas Julien Greimas nasceu na Lituânia, em 1917, e faleceu em 1992, aos 75 anos, na França. Estudou Direito na Lituânia e Linguística em Grenoble, considerado um dos maiores centros universitários da França. Em 1939, foi forçado a voltar para a Lituânia para cumprir o serviço militar. Em 1944 retornou à França para se formar, dessa vez, pela Sorbone. Foi um contribuidor na fundação da Escola de Semiótica de Paris. Lecionou em Alexandria (Egito), Istambul (Turquia), Ancara (Turquia) e Poitiers (Centro-Oeste da França).

Greimas também foi diretor do curso de Semântica da *Escola de Práticas de Paris*, onde se dedicou à Semiótica e à Semântica. Suas principais obras são: *Semântica Estrutural* (1966), *Sobre o Sentido* (1970), *Semiótica e Ciências Sociais* (1976), *Du Sens II* (1983), *Semiótica das Paixões* (1991). Foi, na década de 1960, o responsável por estudar a Semiótica enquanto teoria da linguagem, desvinculando-a dos estudos filosóficos. Greimas desenvolveu essa teoria quando verticalizou seus estudos nas análises da estrutura dos contos presentes na obra *Morfologia do conto maravilhoso,* de Vladimir Iakovlevich Propp. Nessa obra, Propp buscou estudar a formação da estrutura do conto de magia. Sua intenção era a de fazer um estudo das partes que constituíam o conto, assim como as relações que essas partes mantinham entre si e com o conjunto da obra.

De acordo com os estudos greimasianos, o objeto da Semiótica é a significação, esta, por sua vez, é definida no conceito de texto. Por isso a Semiótica passou a ter como princípio a busca do sentido do texto como um todo. Ao tomar o conceito de signo deliberado por Ferdinand de Saussure, o texto foi definido, conforme Louis Hjelmslev, como uma relação entre um plano de expressão e um plano de conteúdo. Enquanto o plano de expressão se refere à manifestação do plano de conteúdo em um sistema de significação verbal, não-verbal ou sincrético, o plano de conteúdo se refere ao significado do texto, ou seja, é no plano do conteúdo que se pondera a transformação de um pensamento. Essa transformação considera a competência modal do sujeito, além de ser feita por meio de três níveis. Nessa ordem, a instância da enunciação foi evidenciada, segundo Greimas & Fontanille (1993), como uma práxis, como um lugar em que se considera a relação entre estruturas convocáveis e integráveis, porque é na enunciação que há a conciliação da geração de sentido por meio da convocação dos universais semióticos (convocáveis), e a gênese, pelo conjunto de fatos, de elementos históricos que contribuem para se produzir o sentido (integráveis).

A Semiótica estuda o plano do conteúdo sob a forma de um percurso gerativo de sentido,

que vai, em um texto, do nível superficial discursivo ao profundo fundamental. O enriquecimento e a concretização do sentido se dão à medida que a narratividade progride, essa progressão é analisada mediante três etapas, sendo que para cada uma há um componente sintáxico e um semântico. A Semiótica utiliza o termo *sintáxico* para definir as relações existentes entre categorias referentes ao texto global, enquanto que o termo *sintático* é utilizado para definir as relações entre os elementos presentes no nível da frase.

A distinção entre sintaxe e semântica, segundo Fiorin (2008a), é de ordem relacional, ela não decorre do fato de que uma seja mais significativa do que a outra. A sintaxe é mais autônoma que a semântica por ser mais flexível quanto a organização frasal, o que é claramente perceptível nas produções quando um escritor opta por fazer as mesmas objeções que outro ao utilizar uma sintaxe diferente, ou seja, ao utilizar recursos gramaticais que podem dar um valor diferenciado ao sentido das ideias defendidas.

Na perspectiva textual, como também já foi amplamente falado pelos semioticistas, a primeira etapa a ser analisada, de acordo com o percurso gerativo de sentido, é o nível fundamental ou das estruturas fundamentais. Nela, os sentidos do texto são apresentados como uma categoria ou oposição semântica. É nessa oposição que está centrado o que será discutido no decorrer do texto, o que será defendido ou refutado. A segunda é o nível narrativo ou das estruturas narrativas, que organiza a narrativa segundo o ponto de vista de um sujeito. A terceira é o nível discursivo ou das estruturas discursivas, momento em que a narrativa é colocada no tempo, no espaço e os actantes (os sujeitos, os objetos, os destinadores e os destinatários da narrativa) se tornam atores do discurso, por causa dos procedimentos de temporalização, espacialização e figurativização. É nesse nível que a enunciação propriamente dita é evidenciada.

Como o sentido é o princípio da Semiótica, há várias possibilidades de escolha de um objeto para estudo. Por meio dela pode-se estudar o sentido do texto, do discurso, da narrativa, das paixões, da biologia, do ecossistema, da psicologia etc. Sendo assim, existe, consequentemente, uma semiótica para cada tipo de objeto estudado, há a semiótica textual, a do discurso, a da narrativa, a sociossemiótica (lida com as conotações sociais), a ecossemiótica (tem como objeto as conotações ecológicas), a psicossemiótica (estuda as concepções individuais).

As paixões também se tornaram objetos da Semiótica. Foi no livro *Du Sens II* (1983) que Greimas se referiu a elas pela primeira vez ao fazer um estudo semântico lexical sobre a *cólera,* no capítulo intitulado *De la colère,* mas foi no livro *Semiótica das paixões* (1993) que ele propôs o estudo das paixões. Essa proposta surgiu porque ele considerava que um texto apresentava muito mais que o querer de seu enunciador. Dessa forma, era importante pensar também na relação ou combinação entre imanência (ser) e manifestação (parecer). Para ele, as paixões aparecem no discurso como portadoras de efeitos de sentido muito particulares. Elas são geradas pela organização discursiva das estruturas modais, ou seja, do querer/dever e do saber/poder. Esse efeito

de sentido se concretiza na disposição do todo e não na disposição de uma só estrutura modal, isto é, para que as paixões sejam percebidas em um discurso como portadoras de sentido, dependerá da organização dessas estruturas modais no decorrer do texto, por meio da escolha do léxico, da elaboração de frases, de como essas frases são interligadas pelos conectivos.

Para explicar o percurso do destinador-manipulador, e nesse percurso a estrutura modal, Barros (2007, p. 38) utiliza o texto de José Cândido de Carvalho, *Toda honestidade tem sua fita métrica* (1972, pp. 4-5). Nesse texto, a personagem principal, Cravino Dias, intimida, de forma implícita, o povo de Jacubais do Norte, forçando-o a manter uma relação contratual com ele.

> Cravino Dias, encharcado de água de matar gato, subiu para o alto da torre da Igreja de Nossa Senhora do Parto e deu de gritar:
> — Vou criar asa, minha gente! Vou virar aeroplano. Se morrer, meu bondoso primo Sicarino Dias, que mora em Morrinhos, está capacitado para mandar um relatório de minha lavra ao pessoal do governo. Triste de Jacubais do Norte se meu relatório abrir a boca. Fecha este ninho de sem-vergonhismo, de não abrir em derredor de cem anos. Não fica uma reputação em pé. Nem o sacristão Cravino Papa-Hóstia escapa, que é o maior beliscador de popa de moça que já vi. Meu relatório, povo de Jacubais do Norte, é pior que mordida de lobisomem em noite de sexta-feira. Pega todo mundo. É pedir a Deus que meu relatório não saia ventando pelos compartimentos do governo. É madeira de dar em doido!

Manipulado por um querer-fazer, Cravino Dias chantageia o povo de Jacubais do Norte de desmascará-lo caso seu pedido não fosse atendido. Cravino tem, além do *querer*, o *poder*, um documento que prova as falcatruas dos poderosos da cidade de Jacubais do Norte. Ele tem também um *saber*, pois sabe como usar o documento para conseguir o objeto-valor (que suas dívidas fossem apagadas e lhe dessem um cargo importante). Assim, Cravino Dias realiza a *performance*, o *fazer-fazer*.

Nesse percurso, percebe-se, por exemplo, a presença da *ambição,* paixão despertada no destinador-manipulador por outro sujeito, em um momento específico, quando Cravino se encontra endividado e possui um padrão de vida aquém de suas expectativas. Ele precisa liquidar suas dívidas e garantir uma boa vida, o que esse outro sujeito, *povo de Jacubais do Norte,* consegue para ele ao comprar-lhe o silêncio.

Essa organização modal leva, segundo Greimas & Fontanille (1993), a duas constatações, a primeira porque a sensibilização passional (presença da paixão) no discurso e sua modalização narrativa são co-ocorrentes, não é possível compreender uma sem a outra. Por exemplo, para que o discurso seja contemplado em sua totalidade, deve existir, por parte do enunciador e enunciatário, um querer ou um dever e um saber e/ou poder fazer-fazer. Mas, ao mesmo tempo que as modalizações são dependentes uma da outra, elas são também autônomas, ao menos em parte. Há diferenças, primeiro porque cada enunciado exige uma organização modal diferente, segundo,

porque captar os efeitos de sentido postos em discurso é reconhecer que as paixões não são propriedades exclusivas dos sujeitos, mas do discurso inteiro.

> […] a sensibilização passional do discurso e sua modalização narrativa são co-ocorrentes, não se compreendem uma sem a outra, e, no entanto, são autônomas, submissas provavelmente, ao menos em parte, a lógicas diferentes. […] as paixões não são propriedades exclusivas dos sujeitos (ou do sujeito), mas propriedades do discurso inteiro, e que elas emanam das estruturas discursivas pelo efeito de um 'estilo semiótico' que pode projetar-se seja sobre os sujeitos, seja sobre os objetos, seja sobre sua junção. [...] enquanto a modalização obedece a uma organização categorial e produz estruturas modais discretas, as modalizações passionais, tais como se manifestam por efeitos de sentido, parecem provir de arranjos estruturais de outro tipo, dos dispositivos patêmicos que ultrapassam as simples combinações de conteúdos modais que eles associam e que escapam, numa medida que se trata de determinar, à categorização cognitiva (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 21).

É a partir dos elementos modais que se faz a análise das paixões. Uma outra consideração a se fazer sobre o percurso gerativo é a projeção do mundo enquanto tensividade fórica, ou seja, a intensidade da euforia e da disforia nas ações dos sujeitos. Para toda ação há uma reação do sujeito mediante o objeto-valor, o que faz com que ele tenha uma reação eufórica (positiva) ou disfórica (não-positiva). As modulações passionais se encontram nos dispositivos patêmicos, que vão além das combinações dos conteúdos modais, pois apresentam o estado de alma dos sujeitos presentes nas ações.

> Se nos situamos agora na outra extremidade do percurso gerativo, lá onde acabamos de por, no horizonte do sentido, uma primeira projeção do mundo enquanto tensividade fórica, somos levados a dizer que essa massa móvel, para emergir duas vias distintas: enquanto a modalização obedece a uma organização categorial e produz estruturas modais discretas, as modulações passionais, tais como se manifestam por efeitos de sentido, parecem provir de arranjos estruturais de outro tipo, dos dispositivos patêmicos que ultrapassaram as simples combinações de conteúdos modais que eles associam e que escapam, numa medida que se trata de determinar, à categorização cognitiva (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 22).

Greimas & Fontanille (1993) afirmaram que falar sobre as paixões era reduzir as diferenças entre o conhecer e o sentir. No estudo das paixões, definiram, além da importância que elas possuem para a Semiótica, o sentido que essas emoções constroem em um discurso e como elas aparecem nesses discursos.

Greimas & Fontanille (1993) defendem, ainda, que as paixões existem no discurso por causa do uso comunitário ou individual, sendo assim, a possibilidade de limitar seu estudo às generalidades e ideias semânticas ou sintáticas que as designam é impossível. Quando se coloca o estudo das paixões em evidência, não se deve ignorar a importância da língua natural, pois ela é

testemunha de uma história cultural de como as paixões são envolvidas nas combinações modais possíveis, ou seja, do querer/dever e saber/poder, além da tensividade fórica. É a partir da concepção dos valores referentes às paixões designadas pela língua natural que o uso do dicionário, enquanto discurso, torna-se importante na coleta de informações sobre a forma como as paixões funcionam.

Estudar os lexemas passionais significa substituir, primeiro, uma definição à sua denominação, em seguida, reformular sintaticamente tal definição e esclarecer as organizações modais que não se manifestam claramente. Assim, em um texto, nem sempre as modalidades do querer/dever e saber/poder explicitam as paixões por também não estarem explícitas, por meio de um vocabulário. Às vezes, uma pode vir subentendida em outra ou mesmo pode ocorrer ausência de um desses elementos modais.

Por exemplo, no texto *Nascer*, de Carlos Drummond de Andrade (1987, p. 79), o desejo da personagem principal está marcado de forma explícita no primeiro parágrafo do texto, pois há, no início dessa história, a presença de um *querer*, João quer ter um filho: *O filho já tinha nome, enxoval, brinquedo e destino traçado. Era João, como o pai, e como aconselhavam a devoção e a pobreza.* O *dever* não está marcado no decorrer do percurso de João; há um *saber*, não explícito, mas João sabe, tem o conhecimento de todas as considerações que envolvem a ação de ter um filho; e por fim há um *poder*, João pode gerar um filho: *Esperar tantos meses foi fácil. O menino já tomava muita parte na vida deles, nascer era mais uma formalidade*. Tanto pode que João e sua mulher geraram um bebê e mesmo sem saber o sexo, João dera um nome, comprara o enxoval, brinquedo e traçara o destino do filho: *E destino, para não dizer profissão, ou melhor ofício, era o de pedreiro, curial ambição do pai, que, embora na casa dos 30, trabalhava ainda de servente*.

João é apresentado como uma personagem que tem uma *ambição,* ter um filho, e que este fosse melhor do que o pai, ou seja, o filho seria pedreiro e não servente. A *ambição* no percurso de João é *curial*, compatível com seu padrão de vida. O desejo da paternidade não faz com que ele ignore sua realidade, ou seja, ele é um sujeito que mora na periferia da cidade do Rio de Janeiro, pois Realengo e Campo Grande são referenciais espaciais que compõem o cenário dessa cidade: *Para João mais velho, João mais moço era uma companhia tão patente quanto os colegas da obra, [...], cada um se afundava em sua insignificância, ao passo que o menino ia escondido naquele trem do Realengo,[...].* E em outro momento do texto: *Pela madrugada, correram à estação; a chuva passara, mas o trem de Campo Grande não chegava, e João sem poder mexer-se.*

Como morador de periferia, João parece nada esperar da vida além do que ele já possuía, mesmo quando descobre que o filho havia morrido: *Domingo pela manhã, João se preparava para sair, quando a ambulância silvou à porta, e dela desceu, amparada, a mulher de João. "O menino?" "Diz-que morreu na incubadora, João." "E era mesmo como a gente pensava, moreninho, engraçado?" Ela baixou a cabeça. "Não sei, João. Não vi. Eu estava passando mal,*

eles não me mostraram." / E o menino, que tinha sido tanto tempo, deixou de repente de ser.

Cada percurso de cada personagem é gerado por uma organização diferente das estruturas modais. Tanto no percurso de João quanto no de Cravino Dias há a *ambição*. Como a estrutura modal dessas personagens é diferente, a paixão apresentada passa também a caracterizar as personagens de forma diferente. O objeto-valo desejado pelos dois é apresentado em papéis patêmicos distintos, pois enquanto Cravino deseja fazer parte do grupo da cidade que tem privilégios e para isso chantageia, João, além de desejar ter um filho, mesmo sem condições financeiras para isso, deseja que este seja pedreiro.

Ao analisar a euforia e a disforia no percurso dessas duas personagens, enquanto no de João é disfórico, pois ele não consegue, no final da história, concretizar seu desejo, no de Cravino Dias é eufórico, pois ele consegue o objeto-valor. Segundo Barros (2007, p. 41), Cravino "muda de posição na narrativa, pois ao invés de realizar o papel actancial de destinador-manipulador e julgador do povo de Jacubais do Norte, passa a ocupar a casa do sujeito das falcatruas e das sem-vergonhices encobertas e recompensadas: *Meu tempo de aeroplano já passou. Agora sou da caixa registradora*."

No texto de Drummond, a escolha lexical e a organização sintática foram importantes também para sensibilizar o leitor, é um texto apelativo, de denúncia social. O texto faz várias denúncias, dentre elas, a falta de investimento na habitação, no transporte público, na saúde: *Chegou março, com um tempo feio à noite, que ameaçava carregar com o barraco. A mulher de João acordou assustada, sentindo dores. Pela madrugada, correram à estação; a chuva passara, mas o trem de Campo Grande não chegava, e João sem poder mexer-se. / Na maternidade não havia médico nem enfermeira, que o temporal tinha retido longe. João perdera o dia de serviço e esperou, determinado. / Afinal, levaram a mulher para uma sala onde cinco outras gemiam e faziam força. / Mas no dia seguinte, à hora do almoço, telefonou, uma complicação, não se ouvia nada, [...]* etc.

A história marca, de forma emotiva, as necessidades e dificuldades de João e sua mulher em ter um filho: *Estas imaginações, ditas assim, parecem sutis; não havia sutileza alguma em João e sua mulher. Nem o casal percebia bem que o garoto rodava entre os dois como ser vivo; pensavam simplesmente nele, muito, e confiados, e de tanto ser pensado João existiu, sorriu, brincou na simplicidade de ambos. Como alguém que, na certeza de um grande negócio, vai pedindo emprestado e gastando tranquilamente, João e a mulher sacavam alegrias futuras. João sentia-se forte, responsável. / Escolhera o sexo e a profissão do filho; a mulher escolhera a cor, um moreno claro, cabelo bem liso, olhos sinceros. Não havia nada de extraordinário no menino, era apenas a soma dos dois passada a limpa, com capricho. / E o menino, que tinha sido tanto tempo, deixou de repente de ser.*

Quando Greimas & Fontanille (1993) discorreram sobre o procedimento de análise das

paixões, não significou que o modelo sintático de cada paixão se apresentaria naturalmente na expressão linguística do discurso. A lexicalização é importante para o estudo das paixões, mas está em segundo plano na estrutura semântica, porque o que importa é o discurso como um todo. A organização lexical na estrutura semântica tornou importante por se tratar da seleção dos arranjos que apresentam o discurso por que a práxis enunciativa é responsável. O modelo de análise somente é estabelecido após a análise pragmática das definições das palavras que representam as paixões. Essa técnica de análise é importante para assegurar a qualidade do trabalho e evitar a interferência idioletal, ou seja, da fala específica das personagens, e mesmo, a falta de conhecimento do indivíduo ao fazer as análises da representação das paixões, pois a cultura influencia na forma como são vistas.

No livro *Semiótica das paixões,* Greimas & Fontanille (1993) se dedicaram a analisar a avareza e o ciúme. Na configuração léxico-semântica da avareza fizeram uma busca do sentido desse termo no dicionário, para, em seguida, fazerem seu estudo semântico. De acordo com o dicionário pesquisado por eles, o francês *Petit Robert,* a *avareza* se apresenta segundo três segmentos de definição: o primeiro sentido está relacionado ao *apego excessivo ao dinheiro*, o segundo se refere à *paixão de acumular* e o terceiro à *paixão de reter riquezas*. Os termos que chamam a atenção no primeiro segmento são o *apego* e o *excesso.*

O *apego*, primeira definição analisada, está relacionado ao sentimento de união entre as pessoas e o objeto-valor a que elas se afeiçoam, enquanto o *excesso* se relaciona à intensidade do sentimento, que vem acompanhada por um julgamento. Esse julgamento se refere à escala medida pelos valores morais responsáveis por instituir os chamados patamares de apreciação, por exemplo, quando a ligação ao dinheiro atinge o patamar moral, ela se torna avareza. Nesse sentido, a ligação entre o sujeito, o dinheiro e os valores morais que o sujeito defende, faz com que ele se coloque na posição de um querer-ser avaro.

Por exemplo, os valores que organizam a narrativa de Cravino Dias e que caracterizam a vida social daquela cidade são o da *aparência*, pois as personagens dessa história ocultam fraudes e desprezam a honestidade, tudo por causa do dinheiro e do poder.

Enquanto isso, o percurso de João é o oposto do de Cravino. João é desprovido de dinheiro, de estudos, de malícia. Sua humildade é tanta ao ponto de não questionar o hospital sobre a verdadeira causa da morte do filho. O hospital não dá satisfação à mulher de João: "*O menino?" "Diz-que morreu na incubadora, João"*. A expressão *diz-que,* remete o leitor à dúvida, pois ao se tratar de uma família pobre e humilde, não teria coragem de cobrar explicações ao hospital. Nesse caso, os valores que caracterizam essa narrativa são o do descaso, por isso a denúncia social.

Greimas & Fontanille (1993) deixaram claro, portanto, que esse patamar moral não é uma fronteira entre uma não-paixão, os sentimentos, e uma paixão, ou seja, o *páthos*, mas entre formas passionais que o dicionário define uma, como sentimento, enquanto a outra é tida como paixão. Isto

é, além de definir o significado da paixão, o dicionário aborda também os sentimentos que ela desperta no sujeito.

Além da escala de intensidade da paixão e o patamar moral aparecerem em superfície como uma forma de nominalizar as paixões, pressupõem, também, uma aspectualização nomeada por afeiçoar, ou seja, o fato de o julgamento ético projetar patamares não significa que a propriedade sobre a qual recaia o julgamento seja da mesma natureza. Dessa forma, há, na tradução sintática da definição estabelecida pelo dicionário em relação a essa natureza passional marcada em um discurso, um forte vínculo entre modalização, aspectualização e julgamento de intensidade, que é o que estabelece a nomenclatura passional.

> [...], a tradução sintática da definição dada pelo dicionário apresenta-se assim: um enunciado de conjunção é sobredeterminado por uma modalização, seguido de uma aspectualização, ambas sobredeterminadas por um julgamento de intensidade, estando essa organização sintática classificada na nomenclatura passional (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 103).

Na segunda definição, *a paixão de acumular*, o termo *paixão* foi classificado como uma inclinação ao objeto que se persegue. Essa ligação é intensa e está condensada a expressão *ligamento excessivo*. O termo *acumular* mantém uma relação com o sujeito levando-o a um querer-ser e um querer-fazer, ou seja, o ato de acumular é um fazer que leva o sujeito a querer-ser um acumulador.

Por exemplo, Cravino Dias quer, além de apagar suas dívidas, fazer parte dos que acumulam bens na cidade de Jacubais do Norte, quando ele diz: *Meu tempo de aeroplano já passou. Agora sou da caixa registradora*. Um outro exemplo é o de *Gota d'água*, de Chico Buarque e Paulo Pontes (1975), também analisado por Barros (*Op. cit.*). Nesse texto, o sujeito Joana é abandonado pelo sujeito Jasão, seu amante. O enunciado de estado de Jasão é de conjunção, ou seja, Joana coloca Jasão em conjunção (posse) com vários elementos que lhe faltavam para ser um homem reconhecido: *[...] Não sabia nada de mulher nem de samba / e tinha um puto dum medo de olhar pro mundo / As marcas do homem, uma a uma, Jasão, / tu tirou todas de mim.* O *primeiro prato, / o primeiro aplauso, a primeira inspiração, / a primeira gravata, o primeiro sapato / de duas cores, lembra?*

Jasão, ao ver-se de posse desses objetos, ou seja, ao acumular fama, beleza, conhecimento, abandona Joana: *Te dei matéria-prima para o teu tutano / E mesmo essa ambição, que, neste momento / se volta contra mim, eu te dei, por engano / Fui eu, Jasão, você não se encontrou na rua / Você andava tonto quando eu te encontrei / Fabriquei energia que não era tua.* Jasão alia-se a Creonte: *Assim que bateu o primeiro pé-de-vento, / assim que despontou um segundo horizonte, / lá se foi pro acervo de Creonte... / Certo, o que eu não tenho, Creonte tem de sobra / Prestígio, posição... Teu samba vai tocar / em tudo quanto é programa.* Creonte pode oferecer à Jasão

elementos que não estavam ao alcance de Joana, a fama, por exemplo. A ambição é que levou Jasão a entrar em conjunção com a fama, mas Joana arremata: *[...] conheço a vida rapaz. Só de ambição, sem amor, tua alma vai ficar torta, desgrenhada, aleijada, pestilenta... Aproveitador! Aproveitador!*

Quando o sujeito acumula, mantém uma relação com o objeto-valor de querer-fazer. Ele quer acumular, quer praticar a ação de adquirir o objeto-valor. A paixão de acumular, além de se relacionar à intensidade, relaciona-se também à quantidade, quando, por exemplo, o sujeito decide por um querer acumular uma quantidade maior do objeto de desejo, como o dinheiro. O desejo de Jasão em acumular bens é tão intenso que para isso ele abandonou quem havia dado alento a ele.

Na terceira definição analisada, *a paixão de reter riquezas*, o dicionário apresentou mais uma vez o termo *paixão* seguido do termo *reter.* O que modificou, nesse conceito, foi a natureza do fazer, pois *reter*, segundo o dicionário Aurélio (1999, p. 1758), significa *guardar, conservar (alguma coisa), guardar em seu poder (o que não lhe pertence)*. *Acumular* está relacionado com o ato de *amontoar bens, juntar dinheiro, encher excessivamente, armazenar, conservar em grande quantidade*.

Por ser um programa narrativo de não-disjunção, *reter* opõe-se a *acumular*, que é um programa de conjunção. A avareza possui, então, dois valores, a de não-disjunção e a de conjunção. Ela pode ser interpretada de acordo com vários pontos de vista, dependendo do que for determinado no processo de aspectualização proposto no discurso.

Uma das conclusões pontuadas sobre a *avareza* é que o avaro pode acumular ou reter o objeto-valor sem contrato nem destinador. A presença ou ausência do destinador não é um critério para se compreender a avareza, posto que ela pode ser uma característica de um grupo social, de uma instituição etc. O que deve ser ponderado, portanto, é que a *avareza* somente é concretizada se o objeto-valor estiver em circulação numa sociedade.

> […] com a avareza considerada como característica de todo um grupo social, ou com o ódio devotado por todos os indivíduos de um grupo humano ao inimigo hereditário. A presença ou a ausência do destinador não é, portanto, critério pertinente para a compreensão da avareza (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 105).

Além da *avareza*, Greimas & Fontanille (1993) discorreram sobre o *ciúme* por ser, para eles, uma paixão intersubjetiva bem explícita, ou seja, ele só se concretiza quando há uma relação potencial entre o ciumento, o objeto e o rival. O *ciúme* é uma paixão que aparece subitamente em uma relação intersubjetiva complexa e variável presente no discurso passional muito mais que a avareza, que é também intersubjetiva, mas implícita.

Só é possível perceber essa relação intersubjetiva no percurso discursivo do avarento quando a situação é avaliada. Mas, quando a situação é analisada no nível discursivo, essas relações intersubjetivas se apagam em benefício das relações de objeto, restando ao momento em que se

coloca em jogo a moralização, a percepção do acúmulo ou da retenção do objeto-valor em detrimento de outrem, ou seja, é somente no nível discursivo que os três actores, o avarento, o objeto e o rival, aparecem claramente.

Segundo Greimas & Fontanille (1993), o percurso do *ciúme* é tão presente que é explícita a percepção deste em momentos em que o ciumento teme perder o objeto, que só ocorre na presença de um rival, independentemente de ser ele imaginário ou menos potencial. Para se ter ciúme é necessário um objeto que funcione como ponto central que desenvolverá o percurso passional do ciumento.

Em *Gota d'água* há o ciúme na ação de Joana. Ela transformou o moleque Jasão em homem: *te conheci moleque, frouxo, perna bamba, / barba rala, calça larga, bolso fundo / [...] E foi assim, enfim, que eu vi nascer do nada / uma alma ansiosa, faminta, buliçosa, / uma alma de homem.* Ao oferecer uma nova vida a Jasão, ela esperava fidelidade, mas, quando Jasão entra em contato com esses objetos oferecidos por Joana, não se dá por satisfeito e vai embora. No percurso de Joana, há essa relação entre ela (sujeito ciumento), o objeto (Jasão) e o rival (Creonte e sua filha): *Creonte tem de sobra / prestígio, posição... Teu samba vai tocar / em tudo quanto é programa. Tenho certeza / que a gota d'água não vai parar de pingar / de boca em boca... Em troca pela gentileza / vais engolir a filha, aquela mosca-morta.*

Outra questão importante no percurso do ciumento é a relação de anterioridade e posterioridade entre os três actores. Se o fato que suscita o contato entre o rival e o objeto for percebido pelo ciumento posteriormente à crise passional, o ciumento pode entrar em ação e ficar em vigília quanto aos movimentos do rival e temer o que poderia ou não acontecer entre o objeto e o rival. Caso a percepção do ciumento ocorra tardiamente, ele perde o objeto, restando a ele, no máximo, vingar-se do rival.

Observando a superfície lexical, numa abordagem mais empírica, certas paixões como a admiração, o espanto ou o estupor sugerem a possibilidade de um horizonte tensivo ainda não-polarizado. No que se refere às formas aspectuais diferentes de um mesmo sentir não-polarizado, enquanto o espanto é incoativo, dá início a um sentimento, pois significa pasmo, medo, susto, maravilhoso; o estupor é durativo, pois significa entrar num estado inconsciente profundo. Vários percursos passionais textualizados começam por tais configurações. Em alguns momentos lexicalizados, a personagem de uma história, pode ser colocada em uma tensão e em condições de amar, dependendo do objetivo que se quer mostrar durante o enredo da história.

Algumas paixões percorrem uma linha tensiva quando o indivíduo é colocado em um ambiente propício a desenvolvê-la. Nessa linha, as paixões podem ir do menos ao mais tenso. Além da tensividade, as paixões são analisadas, também, de acordo com a duração. Em um discurso, há paixões que apresentam uma tensão e uma duração diferente de outras.

Por exemplo, na relação entre a *raiva*, o *ódio* e o *rancor*, a *raiva* é menos tensa e durativa do

que o *ódio*, que é mais tensa e durativa do que o *rancor*. Enquanto a *raiva* é passageira, o *ódio* se mantém presente na vida ou no discurso do indivíduo por um período de tempo indeterminado podendo se prolongar até a morte deste sem que nunca consiga superar essa paixão.

Na história *Tragédia brasileira*, (BANDEIRA, 1973, pp. 146-147, *apud*, FIORIN, 2008a, p. 38), está bem explícita essa passagem tensiva da raiva ao ódio. *Misael, funcionário da Fazendo, com 63 anos de idade* resolve tirar Maria Elvira de uma situação precária. Ela era prostituta, *com sífilis, dermite nos dedos, uma aliança empenhada e os dentes em petição de miséria.* Misael proporcionou a Maria Elvira uma vida melhor, *instalou-a num sobrado no Estácio, pagou médico, dentista, manicura... Dava tudo quanto ela queria.*

Mas Maria Elvira, quando *apanhou de boca bonita, arranjou logo um namorado.* Em princípio, Misael, preocupado em evitar escândalos, somente mudava de bairro: *Podia dar uma surra, um tiro, uma facada. Não fez nada disso: mudou de casa. Toda vez que Maria Elvira arranjava namorado, Misael mudava de casa* (…). O casal viveu três anos assim, quando *Por fim na Rua da Constituição, onde Misael, privado de sentidos e inteligência, matou-a com seis tiros, e a polícia foi encontrá-la caída em decúbito dorsal, vestida de organdi azul.*

No percurso de Misael, ele viveu durante três anos tolerando os namorados que Maria Elvira arrumava. A falta de fidelidade dela fez com ele saísse da *raiva*, acumulada durante três anos, e passasse a sentir *ódio*, sentimento que o privou dos sentidos e inteligência, e que o levou a matar Maria Elvira.

No nível da manifestação lexical, a polarização euforia/disforia é responsável pela relação que o enunciador mantém com o objeto-valor. Essa polarização pode ser neutralizada ou mesmo considerada como não tendo acontecido. A neutralização se reporta a um sincretismo que é superior à oposição binária. No nível epistemológico, a Semiótica tem que dar conta desses paradoxos, da plenitude das tensões fóricas.

Nesse sentido, elaborar uma metodologia que atenda esse objetivo é fundamental. Para tanto, Greimas & Fontanille (1993) trabalharam com uma teoria Semiótica que se concebesse como percurso, ou seja, é considerada numa constante atividade de construção. Essa atividade de construção é reformulada como *percurso gerativo*. Para que esse percurso seja gerado, o sujeito deve se tornar competente na progressão de seu texto.

Nesse contexto, segundo Greimas & Fontanille (1993), uma teoria que tenha o propósito científico deve ficar atenta às falhas e lacunas, a fim de preenchê-las, retificá-las. Sendo assim, se o desdobramento do percurso gerativo, de acordo com a forma, é dedutiva, faz com que a metodologia semiótica seja indutiva e hipotética. Indutiva segundo a exploração da instância dos sujeitos, de acordo com seus valores e funções na esfera textual. Hipotética nas formulações epistemológicas, ou seja, utiliza a hipótese para explicar como as instâncias dos sujeitos se concretizam no texto.

Quando a Semiótica propõe um discurso que se atenha no estudo relacionado ao ser, ela o faz com o intuito de delinear a construção do sentido, por isso, nesse contexto, o sentir se oferece, em princípio, como uma maneira de ser natural, anteriormente à noção de toda racionalidade. Assim, situar a paixão num além da emergência da significação, ou seja, da construção do sentido, num processo anterior à Semiótica, sob a forma do puro sentir, seria perceber o *parecer* mínimo do *ser*, e que constitui as concepções relativas do ser.

> Situar a paixão num além da emergência da significação, anteriormente a toda articulação semiótica, sob a forma do puro 'sentir', seria como captar o grau zero do vital, o 'parecer' minimal do 'ser', e que constitui sua tela ôntica (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 22).

Entretanto, Greimas & Fontanille defendem que a homogeneidade do sentir leva à constatação de sua polarização. O problema a que os semioticistas são levados a evocar apresenta-se sob dois aspectos, o primeiro é que a paixão é condição do ser, o segundo é que a homogeneidade do sentir leva à polarização da vida.

1.2 – Ferdinand de Saussure e o estudo semiológico dos sistemas sígnicos

A importância de Ferdinand de Saussure para a Semiótica é que esta se desenvolveu a partir da Linguística e só se firmou enquanto ciência da significação no século XX, na década de 1960, com Greimas. Mesmo que ela não tenha sido objeto de estudo de Ferdinand de Saussure, fala sobre sua importância ao afirmar que o problema linguístico é primeiro, semiológico. Para se descobrir a natureza da língua é importante considerar o que há de comum entre ela e os demais sistemas da mesma ordem, dessa forma, seria possível esclarecer o problema linguístico.

> o problema linguístico é, antes de tudo, semiológico, e todos os nossos desenvolvimentos emprestam significação a este fato importante. Se se quiser descobrir a verdadeira natureza da língua, será mister considerá-la inicialmente no que ela tem de comum com todos os outros sistemas da mesma ordem; [...] Com isso, não apenas se esclarecerá o problema linguístico, mas acreditamos que, considerando os ritos, os costumes etc. como signos, esses fatos aparecerão sob outra luz, e sentir-se-á a necessidade de agrupá-los na Semiologia e de explicá-los pelas leis da ciência (SAUSSURE, 2006, p. 25).

Ferdinand de Saussure nasceu em Genebra em 1857, na Suíça, onde morreu, em 1913. Estudou física, química, interessou-se pelo estudo da linguagem, do sânscrito, do indo-europeu, das gramáticas gregas e latinas. Mudou-se para Leipzig, centro de estudos de linguagem, no século XIX. No mestrado, estudou as vogais do indo-europeu, no doutorado estudou o genitivo absoluto do sânscrito. Filólogo, ministrou aulas de Linguística Geral, na Universidade de Genebra, em 1907,

1908, 1909, 1910 e 1911. Esses cursos que ele ministrou, durante o verão, foram transformados por seus alunos Charles Bally e Albert Sechehaye, com colaboração de Albert Riedlinger, na obra *Curso de Linguística Geral*.

No que concerne à Linguística moderna, as considerações que Saussure desenvolveu sobre língua foram feitas sob um legado de conceitos discutidos por pesquisadores e estudiosos como filósofos e filólogos que se dedicaram a entender o fundamento e o funcionamento da linguagem, da língua e da fala. Mas foi Saussure quem organizou o método que possibilitou o estudo estrutural da língua.

O objeto da Linguística é, dessa forma, a matéria da manifestação da língua. Para ele, nos estudos das línguas, o linguista deve considerar, em sua análise, os textos escritos por registrarem os idiomas do passado e do presente. Seguindo esse pensamento, a Linguística tem três desafios a enfrentar: o primeiro é o de descrever a história das línguas, ou seja, registrar a história das famílias de línguas, além de, no que for possível, reconstituir as línguas-mães de cada família. O segundo é o de procurar o que evidencia as línguas, de modo permanente e universal, além de deduzir as leis gerais que constituem os fenômenos específicos da história. O terceiro e último desafio é que a Linguística tem que delimitar e definir a si própria.

> a) fazer a descrição e a história de todas as línguas que puder abranger, o que quer dizer: fazer a história das famílias de línguas e reconstituir, na medida do possível, as línguas-mães de cada família;
> b) procurar as forças que estão em jogo, de modo permanente e universal, em todas as línguas e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história;
> c) delimitar-se e definir-se a si própria (SAUSSURE, 2006, p. 13).

Saussure se deteve no estudo da língua, defendeu que a Linguística tem como objetivo a ciência da linguagem (linguagem é faculdade humana, possui característica universal), e a língua, sempre particular. Sob essa perspectiva, a realidade só tem existência para os homens quando é nomeada, ou seja, o indivíduo só percebe no mundo o que a língua pode nomear, pelos signos.

O signo, para a língua, não pode ser contextualizado, é arbitrário absoluto, ou seja, é o encontro de uma imagem acústica a um conceito e ambos são de natureza essencialmente psíquica. Mas há que se considerar que o signo não está nunca isolado, porque está sempre inserido em um contexto texto. Não se coloca um signo arbitrário em outro. Numa sequência da fala ou escrita, um signo irá determinar o outro, por isso, nesse sentido, não é arbitrário, mas é *um puro valor*.

No estudo dos signos linguísticos e não-linguísticos, enquanto a matéria da linguagem verbal é o som, a matéria da pintura, por exemplo, seria a luz. Nesse caso, a língua, segundo Saussure (2006), é comparável aos demais sistemas de comunicação, como a escrita, o alfabeto dos surdos-mudos etc, por serem, todos, um sistema de signos. A diferença entre eles é que a língua é considerada o principal e mais usado veículo de interação.

> A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc. Ela é apenas o principal desses sistemas (SAUSSURE, 2006, p. 24).

O fato de existir outros sistemas sígnicos fez com que Saussure sugerisse o desenvolvimento de outra ciência para estudá-los. Considerou que essa ciência que viria fosse chamada de Semiologia, que seria uma parte da Psicologia social, que é, por sua vez, uma parte da Psicologia geral. Essa nova ciência teria por objetivo o ensino da constituição dos demais signos e das leis que os regem. Ele afirmou que ela ainda não existia, mas seu lugar seria primordial para as demais ciências. Essa tarefa não seria dada à Linguística justamente por ela ser uma parte da Semiologia. As descobertas feitas pela Semiologia seriam aplicadas pela Linguística. Nesse contexto, enquanto o psicólogo determinaria o lugar da Semiologia, ao linguista seria dado, segundo Saussure, definir as especificidades da língua no conjunto dos fatos semiológicos.

> A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc. Ela é apenas o principal desses sistemas. (…) Pode-se, então, conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de Semiologia (do grego, *sêmeîon,* "signo"). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinada de antemão. A Linguística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Linguística e esta se achará dessarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos. (…) Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da Semiologia; a tarefa do linguista é definir o que faz da língua um sistema especial no conjunto dos fatos semiológicos (SAUSSURE, 2006, p. 24).

A Semiologia é, então, a ciência geral dos signos. Segundo Nöth (2005), há duas considerações principais sobre a passagem acima, referente à Saussure. A primeira é que Semiologia e Linguística são ramos da Psicologia geral. Dessa forma há a Psicologia Geral, dela partem duas ramificações, uma para a Psicologia social e outra para a Psicologia individual. Da Psicologia social tem-se a Semiologia, esta apresenta três ramificações, uma que constitui a Linguística, outra que constitui a Escritura e uma terceira que constitui outros sistemas de signos.

A segunda consideração é sobre a relação entre a Semiótica e a Linguística. De acordo com tal relação, enquanto a Semiologia compõe as ciências da linguagem, a Linguística se encarrega de aplicar as leis gerais das ciências dos signos. A Semiótica da década de 1960 seguiu esse caminho, que se apresenta como um círculo hermenêutico, composto por um caminho eurístico e outro lógico-dedutivo. Nesse caminho, as Leis da Semiologia e a Linguística encontram-se embricados, ou seja, enquanto o caminho eurístico é formado pelas leis das estruturas linguísticas como guia para a elaboração da Semiologia, a aplicação das leis gerais dos signos nos estudos da linguagem

tomam o caminho lógico-dedutivo.

> A elaboração da nova ciência da semiologia geral deveria aproveitar o progresso dos conhecimentos na área de um dos seus ramos, a linguística. A relação entre a semiologia e a linguística seria, portanto, dupla: primeiro, as leis da semiologia geral são aplicáveis à ciência dos signos linguísticos; segundo, a leis da linguística são um guia heurístico na elaboração da ciência dos signos gerais. Temos aqui um caso especial de um círculo hermenêutico […] (NÖTH, 2005, p. 19).

Saussure considerou que a Semiologia ainda não existia, mas aos moldes de uma ciência, por isso afirmou a importância de desenvolvê-la por um método científico. Acredita-se que ele desconhecia os estudos de Peirce, que trabalhou seus conceitos semióticos no mesmo período em que Saussure fez suas considerações sobre Semiologia. Em decorrência dessa questão, os países latinos consideraram, durante muito tempo, que Saussure foi quem fundou a Semiótica, mas há quem afirme que ele se preocupou somente com a classificação da Semiologia enquanto ciência (NÖTH, 2005).

Segundo Bettetini (2009), Saussure não desenvolveu os estudos sobre a Semiologia por três questões básicas: primeiro, porque seu interesse era a análise da língua nos estudos da linguagem. Segundo, porque interpretou o signo não como uma relação entre palavra e coisa, mas como uma relação de significações entre o significante e o significado. Terceiro, por ter revelado como os valores do signo não se encontram tão presentes na relação de significações entre os seus elementos constitutivos, quanto nas relações que mantém dentro de outros sistemas sígnicos.

> Paolo Fabbri e Gianfranco Morrone si interrogano sui motivi per cui "proprio il lavoro di un linguista — e non, poniamo, di un filosofo o di un critico lettrario, di un antropologo o di un sociologo — dovrebbe essere preso come fondamento teorico della semiotica" (Fabri Morrone, 2000, p. 58). Le ragioni indicate sono innanzitutto tre:
> a) perchè Saussure há preferito allo studio del linguagio un'analisi delle *lingue*;
> b) perchè há inteso il segno, non più come un rinvio referenziale (esterno alla língua) fra parole e cosa, ma come una relazione di *significazione* (interna a essa) fra un'immagine acustica e un concetto;
> c) perchè há rilevato come il valore del segno non stia tanto in questa relazione di significazione fra i suoi due elementi costitutivi, quanto nei rapporti che esso intrattiene com altri segni all'interno di un sistema (*op. cit*).

Saussure é um cientista, de família de cientistas, por isso não se conformou em estudar sem saber ao certo de que forma faria tal estudo. Segundo Milani (2011), ao definir um objeto de estudo para a Linguística, Saussure acreditou estar definindo a própria Linguística. Desenvolveu esse pensamento e pode conceituar língua, linguagem, fala, signo, dentre outros, a partir dos estudos de seus antecessores, de Platão a Wilhem von Humboldt. O curso que ofereceu sobre o estudo da linguagem, e que culminou na publicação do *Curso de Linguística Geral*, conciliou na reorganização dos conceitos que envolveram tal estudo. Saussure contribuiu, dessa forma, para que

outros estudiosos tivessem condições de organizar o pensamento em torno do ato comunicativo, assim como na formulação de outras teorias tais como a Semiologia e posteriormente a Semiótica.

> Saussure começou por discutir até que ponto as ciências da linguagem até então conheciam seus objetos de estudo, em seguida passou a definições de um objeto de estudo para a Linguística, porque assim acreditava estar definindo a própria Linguística: como afirmou: *não pode existir ciência sem objeto de estudo*. Quanto aos conceitos língua, linguagem, fala, signo, etc., demonstrou que os encontrara prontos nos estudiosos que o antecederam. Seu curso, desse ponto de vista, consistiu em reorganizar os conceitos, tornando-os precisos, para que, desse modo, pudesse estabelecer com precisão o que era a Linguística, qual deveria ser o papel dela na sociedade e a quais outras ciências ela estaria ligada (MILANI, 2011, p. 7).

Dessa forma, mais uma vez de acordo com Milani (2008), Saussure foi um grande incentivador da pesquisa linguística e pelo estabelecimento de uma metodologia, em decorrência disso, fez críticas a seus antecessores por causa da falta de conhecimento deles, no que se referia à forma como se estudava o objeto, o que fazia com que o pesquisador se tornasse parte do objeto, ou seja, se tornasse refém dele, além disso havia imprecisão nos resultados. Mas o que importa no momento é que Saussure deu uma dimensão científica para o estudo da linguagem e da língua e em decorrência disso os discursos passaram a ser estudados sob uma dimensão também científica.

1.3 – Charles Sanders Peirce: o *representamem*, o *objeto* e o *interpretante*

Quando Charles Sanders Peirce desenvolveu sua teoria Semiótica, o fez em um período histórico semelhante ao de Saussure. Dezoito anos mais velho que Saussure, o norte-americano Peirce, foi tão instigante nas ciências quanto o europeu. Em sua dedicação às ciências, determinou que a Semiótica se fundamenta na teoria do signo, que para ele era triádico. Esse é o ponto de ruptura dos estudos semióticos greimasianos, pois Greimas, ao estudar o signo, não o dividiu. Ele não desconsiderou, porém, que o signo fosse composto por um significante e um significado, de acordo com Saussure, nem a forma como Hjelmsleve percebeu-o, em plano da expressão e plano do conteúdo. Mas ao analisar o signo, Greimas determinou-o, em sua completude, o signo, para ele, era o todo organizado de sentido.

Tanto a Semiologia quanto a Semiótica têm por objeto de estudo a significação. Foi também isso o que fez Peirce. Quanto aos estudos de Greimas, ele não utilizou uma terminologia para determinar especificamente um nome ao signo, que viesse representar o significante e o significado, pois para ele tudo era signo, por isso sua dedicação à significação, ou seja, como essa significação era produzida nos textos. Consequência dessa preocupação foi também o estudo das paixões enquanto elemento fundamental para a produção dessa significação. Sendo assim, também elas podem ser consideradas signo.

O norte-americano Charles Sanders Peirce (1839 – 1914), Cambridge, teve acesso à intelectualidade desde cedo por influência de seu pai, Benjamim Peirce, importante matemático de Harvard. Bacharelou em Química, pela Universidade de Harvard, atuou na Matemática, na Física, na Astronomia, contribuiu para a Geodésia, Metrologia e Espectroscopia, desenvolveu estudos na Biologia e na Geologia. Além dos estudos nas ciências exatas e naturais, teve participação relevante no campo das ciências culturais, como na Linguística, na Filosofia e na História.

De todas essas ciências, sua grande paixão foi no campo da Lógica. Seu interesse pela Lógica se despertou quando ainda era jovem por influência de seu irmão mais velho. Após a ocasião que propiciou esse encontro entre ele e a Lógica, considerou que a partir daquele momento seus estudos sobre as ciências exatas, naturais, humanas e sobre tudo o que faria parte do mundo e que despertaria seu interesse, só poderiam ser feitos como um estudo de Semiótica. Esse contexto intelectual foi primordial para que Peirce desenvolvesse a teoria Semiótica moderna.

Peirce considerou que a Filosofia, por possuir espírito investigativo, deveria ser estudada de acordo com o princípio científico, com um método de observação, hipóteses e experimentos próprios das ciências (SANTAELLA, 2007). Estudioso de Lógica, aderiu ao estudo da Filosofia e acreditava que esta somente poderia ser trabalhada por meio da Lógica. Sendo assim, a sua percepção científica levou-o a unir a Lógica à Filosofia e nesse aparato organizar seu conhecimento em torno de uma ciência a qual nomeou de Semiótica. No sentido geral, a Lógica era para Peirce o mesmo que Semiótica, como ele mesmo afirmava, era somente uma questão de nomenclatura.

> Em seu sentido geral, a lógica é, como acredito ter mostrado, apenas um outro nome para a semiótica, a quase-necessária, ou formal, doutrina dos signos (PEIRCE, 2010, p. 46).

Isso exposto, Peirce definiu signo diferentemente de Saussure. Enquanto para este, signo é estruturado na língua, ou seja, verbal, centrado na palavra, para Peirce signo é geral e centrado em todas as espécies: é qualquer coisa que representa alguma coisa para alguém. Além dessa diferença conceitual, o signo, na concepção de Peirce, foi organizado em três elementos: o *representamem*, o *objeto* e o *interpretante*. O *representamem* é a coisa que representa, ou seja, é o signo como tal, o *objeto* é a coisa representada do signo, o *interpretante* é uma terceira coisa que surge na mente do sujeito (intérprete), no exato momento em que ele percebe a primeira coisa, isto é, o *interpretante* é um signo criado a partir do primeiro signo e está relacionado com o conhecimento de mundo que o *intérprete* possui. Pode-se dizer que o *interpretante* é a consciência intérprete do signo, isto é, o seu significado. Todo e qualquer signo gera outro signo que é fruto da mente, ou seja, que é, segundo Peirce, o *interpretante*.

> Um signo, ou *representamem,* é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa

> algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto.* Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas como referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representamem. "Ideia", deve aqui ser entendida, num certo sentido platônico, muito comum no falar cotidiano; refiro-me àquele sentido em que dizemos que um homem pegou a ideia de outro homem; […] (PEIRCE, 2010, p. 46).

De acordo com esse princípio, a Semiótica de Peirce é interpretativa, enquanto que a de Saussure é estruturalista. Nessa ordem, o raciocínio peirciano é dinâmico, podendo ser representado num silogismo em que, dada uma premissa, se A (o representamem) representa B (o objeto), então C (o interpretante) faz com que ele seja percebido e interpretado da mesma maneira como se fosse, realmente, uma representação de B. Deve-se considerar, porém, a percepção que o intérprete faz do objeto, por exemplo, se o objeto é uma estrela, esta pode representar um astro com luz própria, um artista célebre, ou mesmo uma sorte. Para o *representamem* em: *João viu uma estrela cadente,* há o objeto: *estrela cadente*, e o interpretante: *João fará um pedido e este será realizado* (para os que creem em estrelas cadentes) ou J*oão viu somente um cometa* ou *meteoro*, ou *um objeto não identificado cair do céu* (para os realistas), ou ainda, *João viu um artista (de cinema, de TV, ou um pintor, ou cantor) famoso* em decadência. Dessa forma tem-se um interpretante que foi formado a partir do *representamem*, ou seja, há a formação de um signo a partir de outro signo, de acordo com o conhecimento de mundo e cultura do sujeito.

Nos seus estudos, Peirce procurou desenvolver uma teoria que abarcasse todas as considerações acerca da significação, o que o levou a fazer uma divisão das relações triádicas baseadas nos princípios e analogias da Fenomenologia, classificadas por: *Relações triádicas de comparação* (fazem parte da natureza das possibilidades lógicas), *Relações triádicas de desempenho* (fazem parte da natureza dos fatos reais), e *Relações triádicas de pensamento* (fazem parte da natureza das leis). Além disso, Peirce fez também uma divisão dos signos conforme três níveis: o semântico, o sintático e o pragmático. O primeiro trabalha conforme o signo em si mesmo for uma qualidade. O segundo revela a relação que o signo tem com o seu referente, isto é, o objeto. O terceiro, conforme o interpretante do signo represente-o como signo de possibilidade ou como um signo de razão, ou seja, apresenta as relações entre o signo e o seu interpretante (PEIRCE, 2010).

Para a primeira divisão tricotômica, um signo pode ser denominado como *Qualissigno, Sinsigno* ou *Legissigno.* O Q*ualissigno* se refere às qualidades do signo. Ele não atua propriamente como um signo enquanto não se corporificar, ou seja, quando a dimensão de um signo é mudada, como a cor, o cheiro, ou a aparência, aquele signo não será o mesmo, pois sofreu alterações e passou a ser outro signo que se assemelha ao primeiro. O *qualissigno* possui características sensoriais, pois ele pode ser percebido pelas papilas gustativas, pelo tato, olfato, audição e visão. Por exemplo, uma fruta saudável é apropriada para o consumo. Quando perde as propriedades

nutritivas, murcha ou apodrece, no entanto não deixa de ser aquela fruta. Torna-se entretanto inapropriada para ser consumida, fenômeno percebido pelo olfato e pela visão. Dessa forma, a dimensão do signo foi mudada e corporificada em outro signo, com outras qualidades.

O S*insigno* significa singularidade, simplicidade. Segundo Peirce (2010), o *sinsigno* relaciona-se com o estado permanente do signo tanto no espaço, quanto no tempo. É algo existente, real, ou seja, um signo. Por isso o signo depende ou envolve um *qualissigno*, ou vários *qualissignos,* porque ele só pode ser signo em decorrência de suas qualidades.

O *Legissigno* é uma lei estabelecida, normalmente, pelos homens. Peirce (2010) disse que todo e qualquer signo convencional num determinado tempo e espaço é, na verdade, um *legissigno*, regido por normas, por exemplo, as letras do alfabeto de determinada língua, os sinais de trânsito, as regras e os signos matemáticos, da física, os signos meteorológicos etc.

A segunda tricotomia dos signos foi dividida por Peirce em *Ícone*, *Símbolo* e *Índice*. O signo é um *Ícone* quando se refere a um Objeto e este possui características que representem outro Objeto por relação de igualdade ou semelhança. Assim, qualquer coisa, uma qualidade, uma lei, uma imagem, pode ser *ícone* de qualquer coisa na medida em que mantiver semelhança com essa coisa e ser visto como um signo, por exemplo, as placas de trânsito, uma foto, as metáforas, as figuras etc.

O signo é um *Símbolo* quando se refere a uma coisa que denota convenção em relação à coisa que representa para isso, deve haver um acordo entre os sujeitos. Por exemplo, quando os sujeitos, em uma liturgia, tomam a hóstia como o corpo de Cristo. Por convenção, normalmente os cristãos têm neste Objeto esta representação.

O signo é um *Índice* quando na relação com o Objeto é afetado por este Objeto, não mais por convenção, mas por associação ao que o afetou e fez com que se lembrasse do Objeto. Quando o *Índice* é afetado pelo Objeto, ele apresenta qualidades em comum com o Objeto e são estas qualidades que ele refere ao Objeto. Por exemplo, quando um motorista lê uma placa de trânsito, está fazendo a leitura de um índice. Se ao lado da placa há uma cruz, tem, então, um símbolo, que representa morte. A cruz ao lado da placa significa que provavelmente alguém deve ter morrido naquele local específico.

Para a terceira tricotomia dos signos, Peirce considerou que um signo pode ser denominado de *Rema, Dicissigno* ou *Dicente,* ou *Argumento.* O *Rema* é um signo que para seu interpretante possibilita uma qualidade. Em *O edifício é alto,* o predicativo *é alto* é um *rema,* por ser a interpretação que o intérprete fez sobre uma qualidade singular do signo.

Para o segundo, *Dicissigno* ou *Dicente,* o signo é para seu interpretante um signo de existência real, trata-se de uma proposição, de um signo que desperta reação crítica no intérprete, ou seja, é a interpretação que o leitor faz de um determinado signo. Para o *Argumento*, Peirce disse que o signo é para seu interpretante um signo de lei, é o juízo real que o interpretante faz do signo, expressa verdades.

A diferença percebida nos trabalhos dos semioticistas ou teóricos da linguagem é que enquanto estes buscaram analisar as relações internas dos discursos para entender o funcionamento da linguagem ou do pensamento, Peirce procurou trabalhar a teoria Semiótica utilizando-se da prática cotidiana.

O que importa considerar, nesta pesquisa, não é propriamente a descrição de toda a teoria sígnica e semiótica desenvolvida por Peirce, o que seria inviável, neste momento. O que importa é ressaltar que todas as possibilidades de divisões do signo peirciano estão relacionadas aos três elementos *representamem, objeto* e *interpretante.* Assim como os raciocínios desenvolvidos para a compreensão desses três elementos.

1.4 – Alguns importantes pesquisadores da Semiótica no Brasil

Como a Semiótica no Brasil sempre esteve ligada aos linguistas, ou àqueles que se interessam pelos estudos de linguagem, talvez seja acertado dizer que tudo começara com Joaquim Mattoso Câmara Jr. Mattoso é considerado o introdutor da Linguística no Brasil, essa talvez tenha sido sua maior contribuição também para a introdução da Semiótica em território brasileiro. Pois para se fazer Semiótica, é preciso alguns conceitos desenvolvidos pela Linguística, como a noção de valor e do próprio signo.

Quanto à Semiótica, Cidmar Teodoro Pais nasceu em 1940. Atualmente é professor titular, aposentado, da Universidade de São Paulo e professor titular da Universidade Braz Cubas. É também diretor da Revista Brasileira de Linguística e da revista internacional Acta Semiotica et Linguística. Cidimar foi quem ofereceu os primeiros cursos no Brasil, na década de 1970. De toda a sua bibliografia, o que interessa para esta pesquisa é a que se refere aos estudos da sociossemiótica. Na obra *Investigações Sociossemiótica e Semiótica da Cultura* (1993)*,* buscou fundamentar a relação da Semiótica nos estudos da sociedade. A intenção é fazer um exame do processo histórico da cultura. Para isso, procurou não vincular conotações específicas de determinadas culturas, por ser imperativo o fato de que é possível fazer um estudo contrastivo axiológico sobre diferentes culturas de forma confiável.

A profundidade desse estudo fez com que organizasse octógonos semióticos para que fosse possível o estudo das tensões dialéticas, assim como o percurso dialético de produção e os ciclos entre os termos complexos de microssistemas como ordem. Esses microssistemas são as oposições temáticas que normalmente os textos apresentam, tais como /autoridade/ *versus* /liberdade/*,* quando se discute a relação entre civilização e barbárie, /elite/ *versus* /trabalhadores/, ao ressaltar as questões sobre o sistema de dominação, /ciência/ *versus* /competência/, quando se aborda a produtividade técnico-científica etc.

Nessa obra, Pais, afirmou que o homem sempre viveu o conflito entre a tradição e a modernidade. Essa questão foi discutida na Antiguidade, no Egito, em Atenas, em Roma, posteriormente foi retomada na baixa Idade Média, depois no Renascimento como um importante valor de sua ideologia. Atingiu seu ápice no século XIX, com o positivismo e o cientificismo, atualmente ainda é discutida em plataformas políticas, assim como em programas de governo.

Em seu artigo *Semiótica das Culturas e Educação: Dos Processos de Inserção e Exclusão Socioculturais* (2008), Pais fez um estudo sobre a forma como os componentes de uma dada sociedade adquire conhecimentos e competências culturais. Nesse processo de formação social, percebe-se que nem sempre tais processos são desejáveis ou agradam a todos. Sobre a exclusão social, abordou as questões que envolvem o estigma, o preconceito, a discriminação, falou sobre diversos tipos de inclusão cultural, e analisou a forma como as comunidades trabalham com a integração dos indivíduos em um sistema cultural.

Antes, porém, de fazer essa abordagem, Pais dividiu os conceitos de cultura em duas categorias: uma voltada para os conceitos universais, que chamou de protoconceitos, comuns a todas as culturas, e a outra categoria estabelece os conceitos construídos, também chamados de conceitos culturais.

A sociossemiótica é também o foco dos estudos de Erik Landowiski é diretor de pesquisa no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), em Paris. Atua como pesquisador no Centre de Recherches Politiques de Sciences Po (CEVIPOF). Integra, como professor visitante, o Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP. Francês que muito contribuiu para o processo de implantação e divulgação da Semiótica no Brasil. Atua ativamente nos estudos semióticos desenvolvidos no Brasil. Enquanto Pais é considerado o primeiro brasileiro a dar um curso de Semiótica no Brasil, Landowiski é considerado um dos primeiros introdutores dessa teoria neste país.

O objetivo da sociossemiótica é o de compreender a questão referente ao *que fazemos*, pois a Semiótica estuda semióticas. Mediante tal consideração, há também a questão do social, do político, do tecnológico, questões que existem como universos autônomos. Nesse caso, o importante é saber em que medida essas concepções são construídas enquanto objetos, para, por fim, relacionar o fazer do sujeito com tais elementos, pois é preciso estabelecer um elo entre os *actores* sociais, que são, por eles mesmos, repletos de significação na organização social.

Nesse estudo sociossemiótico, três elementos são considerados efetivamente: o semântico, que estabelece a organização dos valores e dos objetos significantes: o sintáxico, que estabelece o princípio que envolve as alterações das relações entre os sujeitos, e o pragmático, que estabelece as condições de uso dos elementos estruturais no contexto.

No estudo das sociedades e culturas, feitos pela Semiótica, Landowiski percebeu que a construção da identidade é fundamentada na edificação de uma alteridade. Ela não compreende

somente a forma como o sujeito se define ou tenta se definir em relação à imagem que o outro envia desse sujeito.

Izidoro Blikstein nasceu em 1938. Atualmente é professor titular da Universidade de São Paulo, consultor da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo e professor adjunto da Fundação Getúlio Vargas – SP. Blikstein é outro nome importante não só para a consolidação da Semiótica no Brasil, mas também para os estudos no campo da Linguística, da Comunicação, da Semântica e da Semiologia. Segundo Barros & Fiorin (2008), os estudos de Blikstein, nessas duas últimas áreas, estão relacionados com a construção do discurso autoritário e do discurso racista. Blikstein desvendou, por meio das teorias dessas áreas, os valores nazistas.

> Seus estudos de semântica e semiologia estão voltados para o desvendamento dos mecanismos de construção do discurso autoritário: é o trabalho sobre as raízes do nazismo nas concepções da linguística indo-europeia, é o estudo sobre a semiologia do Holocausto, é o exame do discurso racista: é a análise da semiótica do universo concentracionário, é a investigação da narrativa dos sobreviventes do Holocausto etc (BARROS & FIORIN, 2008, p. 13).

Na obra *Kaspar Hauser ou a Fábrica de Realidade* (2003), Blikstein discutiu a relação entre linguagem, mundo, realidade, percepção, significação e cognição. Tem como corpus o filme *O enigma de Kaspar Hauser*, do cineasta Werner Herzog, o qual conta a história enigmática e considerada real de Kaspar, que tem uma criação isolada em um porão até os 18 anos. Após essa idade fora abandonado em Nurenbergue, em 1828. Levara consigo somente uma carta com suas referências. Fora acolhido pelo criminalista Feuerbach, e assassinado, misteriosamente, em 1833. Ninguém descobre quem o assassinou. O que despertou a curiosidade dos habitantes de Nurenbergue é que Kaspar não tinha nenhum referencial linguístico ou cultural, mas, mesmo assim, ele era capaz de, após uma crise de choro, ir para um quarto e começar a tricotar, ou mesmo ter numa galinha uma imagem pavorosa.

É com essa obra que Blikstein (2003), como ele mesmo disse, revisita um tema considerado tão antigo quanto problemático, que é o entroncamento entre a Linguística, a Semiologia, a Antropologia e a Teoria do Conhecimento, ou seja, a relação entre língua, pensamento, conhecimento e realidade. Em decorrência dessa relação, Blikstein levantou os questionamentos: "Até que ponto o universo dos signos linguísticos coincide com a realidade 'extralinguística'? Como é possível conhecer tal realidade por meio de signos linguísticos? Qual o alcance da língua sobre o pensamento e a cognição?" (BLIKSTEIN, 2003, p. 17). Após fazer tais questionamentos iniciou o próximo capítulo com a análise da relação entre signo, significação e realidade, a partir de Saussure, base dos estudos sobre a linguagem. Finalizou a obra com um estudo sobre a língua e a subversão da práxis.

No meio de tantos pesquisadores homens que se envolveram no estudo semiótico, há uma

pesquisadora, Diana Luz Pessoa de Barros. Ela trabalha, nos estudos da linguagem, com as concepções que envolvem, principalmente, o discurso e a teoria do texto. Seguidora da Semiótica de linha francesa foi, também, uma das divulgadoras dessa ciência no Brasil. De suas obras sobre Semiótica, talvez as mais importantes sejam *Teoria do discurso: Fundamentos Semióticos* (2001) e *Teoria semiótica do texto* (2007).

O livro *Teoria do discurso: Fundamentos Semióticos* é uma adaptação da primeira parte de sua tese de livre-docência *A festa do discurso. Teoria do discurso e análise de redações de vestibulandos,* apresentada e defendida na Universidade de São Paulo, em 1985 (BARROS, 2001). Nessa obra, Barros contemplou como o próprio título indica os fundamentos teóricos sobre a Semiótica. Antes, porém, de adentrar nessa concepção, retomou os princípios que envolvem a teoria do discurso a partir dos pressupostos linguísticos saussurianos, ao abordar a importância da dicotomia linguagem/língua para o discurso.

Enunciou a importância das teorias do discurso desenvolvidas por Pêcheux, Ducrot, Maingueneau. Fez uma bordagem do viés desenvolvido por Émile Benveniste sobre a enunciação, para caracterizar o discurso pela relação estabelecida entre a pessoa, o tempo e o espaço do enunciado e a instância de sua enunciação, para, por fim, chegar à Semiótica, defendida por Greimas.

Nessa obra discorreu sobre a atuação da Semiótica na análise de discursos, para isso fez uma abordagem sobre a estrutura das narrativas, momento em que falou especificamente sobre a gramática narrativa, a fundamental e a discursiva, finalizou essa parte ao fazer uma abordagem sobre as paixões. Em um segundo momento discorreu sobre as organizações discursivas e as projeções da enunciação. Na terceira parte do livro, Barros discorreu sobre a enunciação, a manipulação e a intertextualidade.

Na obra *Teoria semiótica do texto,* Barros utilizou uma linguagem acessível aos leigos dessa teoria. Pode ser considerado um manual para os que desejam entender o percurso que a Semiótica percorre para desvendar os mistérios que os discursos proporcionam. Além disso, incluiu nessa obra considerações sobre o semi-simbolismo e a relação entre discurso, enunciação e o contexto sócio-histórico. Trabalhou principalmente a Semiótica narrativa e a discursiva.

O que se percebe nas obras que Barros publicou sobre a Semiótica é a aplicação dessa teoria não só nos textos literários, produzidos no Brasil, para brasileiro, e por isso mesmo ela desvenda, por meio desses estudos, o próprio Brasil, assim como o próprio brasileiro. Quando analisou a letra da música *História de uma gata,* de Luiz Henrique, Sérgio Bardotti e Chico Buarque, a partir da teoria Semiótica, no livro *Teoria Semiótica do texto,* mostrou a relação de poder entre o dono e a gata, na verdade, a relação de poder entre explorador/explorado tematizada na /liberdade/ *versus* /dominação/. Esse tema é recorrente em vários outros tipos e gêneros textuais, não é novidade, mas o contexto em que a letra foi produzida marca uma parte da história do Brasil, passa a ser, dessa

forma, um registro histórico, social e cultural desse país.

A atuação de Barros nos estudos linguísticos e semióticos mostra a importância em trabalhar as concepções que envolvem linguagem, língua, fala e discurso num *continum*. Suas contribuições com tais trabalhos vão além da apresentação e exposição teórica para os que também se interessam por tais temáticas, mostram os problemas que envolvem a produção textual no vestibular, e, consequentemente, a fragilidade do sistema de ensino brasileiro, que afeta os cidadãos impossibilitando a inserção desses no mercado de trabalho.

Por meio das teorias com as quais lida, Barros constrói, aos poucos, outro ou outros discursos sobre as considerações que envolvem o sujeito por meio do texto. Ela define essa questão sob duas formas complementares, pela organização ou estruturação do todo de sentido. Faz essa definição com o intuito de estabelecer uma comunicação entre enunciador e enunciatário.

> Um texto define-se de duas formas que se complementam: pela organização ou estruturação que faz dele um 'todo de sentido', como objeto da comunicação que se estabelece entre um destinador e um destinatário (BARROS, 2007, p. 7).

Outro defensor da teoria greimasiana e colaborador na propagação da Semiótica no Brasil é José Luiz Fiorin. Nessa área, escreveu os livros *Elementos de análise do discurso* (2008a) e *Em busca do sentido: estudos discursivos* (2008b), entre muitos outros que escreveu e organizou. Nesse segundo, selecionou uma coletânea de artigos que escreveu durante sua vida acadêmica, organizando-o em três partes.

Na primeira, falou sobre a enunciação e a semiótica, sobre a fruição artística e a catarse (momento em que discorre sobre a questão da experiência estética), e sobre as questões que envolvem a relação entre expressão e conteúdo. Na segunda parte, discorreu sobre a metáfora e a metonímia no discurso, sobre a concepção de estilo e sobre a modalização (importante característica da Semiótica). Na terceira parte, Fiorin fez uma abordagem sobre as categorias da enunciação, discorre sobre o *éthos* do enunciador, o *páthos* do enunciatário e sobre a construção dos espaços e dos atores no Mundo Novo.

Para fazer uma abordagem sobre o *éthos* e o *páthos,* Fiorin retomou a teoria da enunciação de Benveniste, assim como a *Retórica*, de Aristóteles, para explicar a função do enunciador e do enunciatário na enunciação. Sobre esses temas benvenisteanos, Fiorin começou por explicar o que são um e outro, numa linguagem acessível. Segundo ele, o enunciador e o enunciatário são, respectivamente, autor e leitor, implícitos, são imagens construídas pelo texto. Nesse sentido, não se fala em autor e leitor reais, de carne e osso. Eles assumem posições na cena enunciativa, são, dessa forma, aquele que fala e aquele com quem se fala (FIORIN, 2008b).

De acordo com esse raciocínio, o *éthos* é a imagem de um autor implícito no texto, explicitada nas marcas da enunciação deixadas no enunciado. Dessa forma, o *éthos* compreende o

caráter do sujeito que persuade quando organiza o discurso de forma a transmitir confiança ao enunciatário. Não se trata de psicologismo, como disse Fiorin (*op. cit.*), mas a maneira como o sujeito é construído pelo discurso. A questão que problematiza o texto é saber diferenciar o caráter do enunciador e o do narrador, *actores* diferentes, que são fundamentais para a concretização do discurso. Essa diferença, às vezes, está explícita na enunciação.

Por exemplo, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, há um enunciador, Machado de Assis, idealizado no enredo, ou seja, não é o Machado real, pois ele não está ali, no momento em que a leitura do texto foi feita, mas está presente no texto, no sentido da existência do *eu* de Machado. Além do enunciador, há também um narrador nessa obra, criação do escritor, mas que parece ter autonomia quando apresenta as informações discursivas. Ele existe, mas também não é real.

A importância do *páthos* está para o enunciatário, que se trata também de uma construção do discurso, ou seja, suas características são as criadas pelo texto. Ele não é, segundo Fiorin (*op. cit*.), passivo, que recebe informações transmitidas pelo enunciador. Ele também produz, constrói, interpreta as informações, da mesma forma tem autonomia para compartilhar ou rejeitar significações. Dessa forma, um discurso é eficaz quando consegue a adesão do enunciatário, o que acontece quando ele se identifica com um determinado sujeito da enunciação. Nesse processo, há também a identificação com um caráter (*éthos*), com um tom, com todo um contexto que envolve aquela produção, ou seja, a enunciação em si. Fiorin discorre com muita propriedade sobre esses temas e fica claro que essa relação entre o *éthos* e o *páthos* estão convergidas em um espaço e em um tempo específicos, e, juntos, são os responsáveis pela construção dos sentidos dos discursos.

No livro *Elementos de analise do discurso,* Fiorin (2008a), desenvolveu a teoria Semiótica de forma clara, direta, acessível e didática. Na introdução desse livro, criticou a ineficiência das escolas quanto ao ensino da Língua Portuguesa em relação à leitura, interpretação e produção textual. Segundo Fiorin, muitos professores não têm habilidade em orientar seus alunos na análise de um texto. No decorrer do livro, ele especificou os três níveis que constituem o percurso gerativo de sentido.

Na obra *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo* (1999)*,* Fiorin trabalhou detalhadamente as concepções que envolvem a enunciação, concepção desenvolvida por Émile Benveniste, por possuir importância fundamental para a Semiótica, pois a enunciação é o elemento principal para o nível discursivo.

Assim como Barros, Fiorin se preocupa com a eficácia da construção dos discursos, verbais ou não-verbais, por isso desconstrói o texto para entender como ele foi construído, além de perceber o quanto a ineficácia na leitura, interpretação e construção discursiva ainda é presente na formação do indivíduo, realidade que problematiza o desenvolvimento social, educacional, cultural e político do Brasil.

Dos estudos sobre Semiótica feitos no Brasil, Maria Lúcia Santaella Braga nasceu em 1944.

Atualmente é pesquisadora e professora titular da PUC-SP. Semioticista seguidora da teoria de Peirce, assim como os demais professores acima relacionados, possui uma vasta produção bibliográfica. Dentre os livros, suas publicações estão relacionadas com a teoria peirceana, comunicação, teoria literária e mídia.

No livro *O que é semiótica* (2004), iniciou com uma brincadeira sobre o que seria Semiótica, por ventura este termo significaria o estudo dos símios ou uma ótica pela metade? Assim apresentou essa ciência que se ocupa do estudo dos signos. Segundo ela mesma disse na obra *Bibliografia comentada – Semiótica* (1999), o livro *O que é semiótica* limita-se a fazer uma apresentação somente da teoria de Peirce, fala de forma panorâmica e com brevidade sobre demais escolas semióticas apenas no último capítulo.

No livro *Teoria Geral dos Signos. Semiose e Auto-geração* (1995), fez um recorte na obra de Peirce. Do que ele desenvolveu, fez uma abordagem da Semiótica segundo um dos três ramos que possui a teoria semiótica peirceana, ou seja, segundo a gramática especulativa.

Em *Percepção: Uma Teoria Semiótica* (1993), também fez uma abordagem da teoria de Peirce. Segundo Santaella, todas as teorias da percepção, tais como a filosofia e a psicologia, estão assentadas sobre as bases binárias, isto é, sobre a relação entre um sujeito que percebe e um objeto que é percebido. Foi mediante tal oposição que Peirce desenvolveu a teoria triádica da percepção, que evidencia o *percepto*, o *percipuum* e o *julgamento perceptivo.* Enquanto o *percepto* é considerado o estímulo, o *percipuum* é a forma como o *percepto* é filtrado pelos sentidos, e o *julgamento perceptivo* é a forma como o *percipuum* é absorvido nos esquemas mentais interpretativos.

Entender as paixões enquanto percurso gerador de sentido foi possível a partir das concepções que envolvem a Semiótica. Segundo o próprio Greimas, foi a Semiótica que possibilitou o estudo da significação, sendo assim, o sentido dos textos estaria completo ao utilizar uma Semiótica para as paixões, pois as paixões também interferem na forma como o enunciador transmite sua mensagem aos enunciatários e elas, mesmo muito antigas, de acordo com a perspectiva do texto, dependem dos estudos linguísticos.

O desenvolvimento desta dissertação somente foi possível por causa das concepções da Semiologia e da Semiótica desenvolvidas, no decorrer dos tempos, pelos cientistas que se preocuparam em compreender o estado comunicativo dos falantes. Em decorrência disso, partiram para a elaboração e organização de conceitos e metodologias que empreendessem, também, essas duas teorias.

A teoria Semiótica foi desenvolvida por uma necessidade de aprofundar os estudos discursivos, e entender a Semiótica sob essa perspectiva só foi possível, também, com a proposta inicial da teoria do signo de Saussure, da relevância da concepção ideológica de Bakhtin, pois a ideologia é inerente ao ser humano, da forma como Hjelmslev interpretou, principalmente, o plano

do conteúdo, já que é este que irá articular o estudo do sentido das ideias.

Deter-se no estudo da estrutura das palavras, ou no complexo estudo das frases e ignorar o texto e sua significação, ou seja, os percursos que o texto faz para ser compreendido e interpretado, para gerar sentido, seria aceitar a estagnação da ciência ou mesmo ignorar sua evolução. As várias vozes da enunciação estão presentes nos textos, sejam eles linguísticos ou não e registram as situações sociais, econômicas, culturais, ou seja, o contexto no qual o indivíduo está inserido.

Algirdas Julien Greimas, inspirado nessas teorias desenvolvidas pela Linguística, principalmente na proposta de uma semântica estrutural, do linguista Lucien Tesnière, e na análise do conto maravilhoso russo, elaborado por Vladimir Propp, organizou sua própria teoria narrativa, na qual inseriu os elementos que demonstram a possibilidade de se fazer uma abordagem sintáxica integral de um texto.

Em seu projeto, Greimas, tinha como objetivo alcançar a descrição da teoria que Louis Hjelmslev desenvolveu sobre a forma do conteúdo. Mas o que importa ressaltar, neste momento, é que a Semiótica, desde os seus primórdios, desenvolveu a teoria que analisa o conteúdo humano manifestado numa extensão que vai além da análise do nível da frase, envolvendo, inclusive a forma como as paixões se interagem no contexto do texto.

CAPÍTULO 2

PAIXÕES: DE PLATÃO A RENÉ DESCARTES

2.1 – Platão: princípios passionais nos diálogos

Num breve relato biográfico, Platão, apelido dado a Arístocles de Atenas, provavelmente nasceu em 427 a.C. Essa data foi estabelecida pelos historiadores a partir das *Crônicas,* de Apolodoro[1], que situou a 88ª Olimpíada como o período em que Perictione teria dado à luz a Platão. Seus pais, Ariston e Perictione pertenceram à aristocracia ateniense. A morte de Platão é datada em 347 a.C.

O codinome *Platão* foi dado a Arístocles por razões específicas. Uma delas é em decorrência do formato de sua cabeça, outra teoria seria por causa de seu corpo ser achatado, porque a palavra *Platão* vem de *plano*, que remete a chato, liso, raso. Escreveu vários livros, normalmente em formato de diálogos. Nesses diálogos, Sócrates era o mestre que discutia as várias teorias com seus discípulos Crátilo, Teeteto, Polo, Górgias, Hermógenes etc. Platão expôs as teorias numa ordem lógica, prática e direta, pois, durante as falas das personagens, Sócrates sempre pedia para que os debatedores evitassem a prolixidade.

Em sua idade madura, Platão viveu um período politicamente conturbado, quando o império ateniense entrou em declínio, após ser derrotado por Esparta, na guerra do Peloponeso. Nesse contexto, ele escreveu sobre como seria a *cidade perfeita*, muito mais potente moral e espiritual do que material, em que a justiça seria prioridade.

Platão foi um idealista que discutiu o pensamento ético e político, segundo a teoria do conhecimento. De acordo com essa concepção, discorreu sobre as considerações que envolvem a alma, o mundo do sensível e do inteligível, momento em que ponderou que as *paixões* eram o *páthos*, ou seja, um desiquilíbrio da alma.

Na sua obra *Teeteto*, Platão disse que o conhecimento é sensação, é sempre um novo agente que modifica o ser. A sensação é individual e a única forma de ter sensação é pelo sentido. Se o pensamento não se ajusta às sensações, não há, então, compreensão. Para Platão, o conhecimento é percepção e só se tem conhecimento quando se tem sensações.

Em *Teeteto,* Platão fez uma abordagem sobre as sensações para discutir as concepções que envolviam a teoria do conhecimento, não classificou ou falou detalhadamente sobre a atuação das paixões assim como fez Aristóteles. Das obras escolhidas para desenvolver essa dissertação, foi em *Górgias,* que Platão, ao desenvolver uma discussão em torno da retórica, falou pontualmente sobre algumas paixões, mas não fez um estudo perspicaz sobre elas. De forma geral, abordou, nessa obra,

1 Apolodoro foi um autor grego, nasceu em Atenas e foi discípulo de Sócrates.

questões que foram da natureza e a função da propaganda política, à atuação do homem de Estado e seus princípios, até questões como a crise de valores tradicionais e o ideal de realização do homem. Esses temas estão relacionados com efeitos passionais porque levam o homem a agir.

Para discutir retórica, Platão utilizou elementos fundamentais que desencadeiam as paixões nos sujeitos, tais como a importância da ação. Especificou o que considera belo e feio, conjugados na compreensão do que é bom ou mau. Falou sobre os simulacros e os contratos assumidos entre os sujeitos no ato persuasivo. Além disso, relacionou o querer e o parecer e classificou algumas paixões.

Segundo Platão, a retórica é uma atividade empírica que produz o agrado e o prazer é, porém, bajuladora. Seu objeto é o discurso, que se ocupa da palavra para persuadir. A persuasão é um jogo, nesse jogo todos os elementos retóricos são considerados pelos sujeitos comunicativos, inclusive as falácias. As falácias são, para Platão, superficiais e enganadoras, por isso não acreditava que a retórica fosse justa.

Todas as artes atribuem um papel fundamental à ação, independentemente de utilizarem poucas ou muitas palavras. A pintura e a escultura, por exemplo, prescindem inteiramente do discurso. Assim, o que deve ser considerado é o poder persuasivo que o orador exerce sobre os ouvintes, independente de usarem palavras, linhas ou cores. O belo é ordenar o pensamento de forma coerente e justa. É por meio do discurso que os homens se mostram enquanto detentores de ideais, assim como seus valores. É no discurso que as paixões se instauram.

Na retórica aparecem também os referenciais que envolvem a noção do bom ou mau, justo ou injusto, feliz ou infeliz. A sabedoria, a saúde e a riqueza são tidas como coisas boas, as coisas opostas a essas são más. Nesse contexto desenvolvido por Platão, há as paixões da *compaixão* e da *inveja* e a noção da *injustiça* que, juntas, apresentam as verdadeiras aspirações do indivíduo. A *injustiça* não é classificada como uma *paixão*, mas ela provoca o desencadear de paixões como a *indignação*. Sobre a *inveja*, Platão defendeu que não pode invejar quem não é digno de inveja e quem é desgraçado, essas pessoas merecem, na verdade, a *compaixão*. Por exemplo, enquanto aquele que mata injustamente é digno de *compaixão*, o que mata por justiça não é digno de *inveja*. Sendo assim, o maior mal, segundo o pensamento de Platão, é cometer a injustiça.

Ainda de acordo com esse raciocínio, há a defesa de que toda felicidade reside na educação e na justiça, pois só se é feliz quando se é bom e virtuoso, na mesma medida só se é infeliz, quando se é injusto e mau. Segundo Platão, um homem não precisava ser rico e poderoso para ser feliz. Ele ponderava que os reis tiranos que eram ricos, poderosos e injustos não eram felizes por terem o poder de decidir sobre a vida ou morte do outro. A noção de justiça e injustiça dependia do referencial, nesse sentido, cometer a injustiça era pior que sofrê-la.

A relação que Platão fez entre o belo e o bom, entre o mau e o feio existiu de acordo com um critério determinado ou de um referencial estabelecido mediante a utilidade específica de cada

um ou com o prazer que o objeto proporcionava ao sujeito que o contemplasse. Dessa forma, o que é bom está relacionado aos prazeres e ao que é belo. O feio se define pelos contrários, como a dor e o mal. Assim como as coisas são belas pelo prazer e/ou pela utilidade, é lógica a relação entre o mal, a injustiça e o sofrer, pois a prática da injustiça é pior do que sofrê-la.

> [Sócrates]: Preferirias tu aquilo que é pior e mais feio àquilo que o é menos? Não tenhas medo de responder, Polo; não te acontece mal nenhum. Entrega-te corajosamente à razão como o farias a um médico e responde sim ou não ao que te pergunto.
> [Polo]: Pois bem, não preferiria.
> Sócrates: E haverá alguém que prefira:
> [Polo]: De acordo com o teu raciocínio, acho que não.
> [Sócrates]: Tinha eu, portanto, razão em dizer que, não apenas eu e tu, mas ninguém preferiria cometer a injustiça a sofrê-la, porque o primeiro caso é pior.
> [Polo]: Assim parece (PLATÃO, s/d, p. 95).

Segundo a teoria de Platão, no que se refere ao estado de alma do homem, a alma tem suas imperfeições que só são melhoradas quando o homem é castigado justamente. As imperfeições que constituem a alma são, dentre outras, a *injustiça*, a *ignorância* e a *covardia*. A *pobreza*, a *doença* e a *injustiça* são imperfeições admitidas pela riqueza, pelo corpo e pela alma. Das três, a imperfeição da alma é a injustiça, pois de acordo com esse pensamento, ser injusto, intemperante e covarde é pior do que ser pobre e doente. É a partir desses conceitos que Platão fez uma explanação sobre os vícios da alma. Para ser uma pessoa má, é necessário que os vícios da alma se sobreponham aos demais causando prejuízos em proporções extraordinárias.

Para uma alma viver bem é preciso, portanto, possuir três qualidades: o saber, a benevolência e a franqueza. Quando o homem possui essas três qualidades, consegue comandar em si próprio os prazeres e as paixões. O indivíduo que quer ser feliz não pode ter maldade na alma. Por isso os homens moderados são mais felizes, porque não agem motivados pelas paixões. Sendo assim, a vida é melhor quando o homem não tem problemas, quando o homem é moderado. A felicidade não está relacionada à realização indiscriminada dos prazeres, pois tem que considerar que existem prazeres bons e maus, além disso, o bem não se identifica com toda a espécie de prazer. Não há o prazer pelo prazer, nem é certo, segundo Platão, que o bom é o mesmo que o agradável, ou mesmo que o mal assemelha ao penoso, pois os contrários cessam simultaneamente num dos casos e em outro não, o que significa que os dois grupos possuem naturezas diferentes.

> Deduzo, caro amigo, que o bom não é o mesmo que o agradável, nem o mau o mesmo que o penoso, porque num caso os dois contrários cessam simultaneamente e no outro não, o que significa que os dois grupos têm naturezas diferentes. Como poderemos, pois, identificar o agradável como o bom e o penoso com o mau? Mas, se quiseres, examina ainda a questão sob outro ângulo: não me parece que passes a estar mais de acordo comigo próprio. Ora vê: àqueles que são bons não chamas bons pela presença neles do bem, da mesma maneira que é a beleza que existe nos

belos que tos faz denominar assim? (PLATÃO, s/d, p.151).

Para ser feliz e conseguir o equilíbrio da alma, o homem tem que ser são. Tem que buscar a sanidade do corpo, pois se o corpo está são a mente e as outras boas qualidades corporais também estão. Para que o indivíduo se torne um cidadão justo e regrado, tem que existir ordem e harmonia da alma, ou seja, disciplina e lei, pois é nisso que consiste a justiça e a sabedoria. O agradável e o bom não são a mesma coisa. O homem deve fazer o agradável em vista do bom, além disso, todos os esforços do homem, durante a vida, devem ser no sentido de adquirir a temperança e a justiça.

> O agradável é aquilo cuja presença nos dá prazer, e o bom aquilo cuja presença nos faz bons. [...] Mas se nós somos bons e todas as coisas boas são boas, é pela presença de uma certa virtude. [...] A virtude de cada coisa é, portanto, determinada e regulada pela ordem. [...] uma alma que tem essa ordem harmoniosa vale mais do que aquela que a não tem. [...] Ora uma alma em que reina a ordem é uma alma ordenada. [...] E se é ordenada, é temperante. [...] Se é temperante, é boa. […] como condição de felicidade, sem conseguir nunca que as paixões campeiem nem enveredar por uma vida de salteador para poder satisfazê-las, como a um mal incurável. [...] Um homem escravo de suas paixões não pode ser amado nem pelos outros homens nem pelos deuses. É que ele é incapaz de ter interesses comuns com os demais e, sem interesses comuns, não pode haver amizade (PLATÃO, s/d, pp.179 – 180).

Segundo Platão, os filósofos têm alma pura, por isso vão para a Ilha da Bem-Aventurança e não para o Tártaro. O melhor é lutar para ser o mais perfeito que puder em vida. Eles nunca se deixam levar pelas paixões, ou seja, estão sempre em equilíbrio e com a alma tranquila. Platão conclui, em *Górgias,* que é melhor evitar cometer a injustiça do que sofrê-la, pois todo homem deve se esforçar por parecer bom. Se alguém, por alguma razão, procede mal, deve ser castigado. Além disso, é preciso fugir de toda forma de lisonja, e utilizar a retórica, assim como qualquer outra coisa, sempre com o intuito de fazer o bem.

Platão defende que a alma é dividida entre lógica e retórica, e mesmo que não façam parte do *logos*, a trama do jogo das paixões se concretiza nesse contexto. Isso porque, segundo ele, existe um mundo inteligível e outro das ideias, que mostra a necessidade do *logos*, além de o definirem. Enquanto as essências remetem ao mundo inteligível, as coisas dependem do mundo sensível. O indivíduo percebe o mundo a partir do sensível, o que proporciona o seu equilíbrio é a razão. A razão leva o indivíduo ao bem. Quem o conhece tende a praticá-lo, por isso os filósofos estão no bem, pois agem motivados pela razão e conseguem dominar ou eliminar suas paixões.

O mal existe em decorrência da ignorância, ou seja, da ausência da razão. Produto das paixões, o mal é próprio do homem comum e este não é mal porque quer, mas porque é ignorante. Segundo Michel Meyer, no prefácio do livro *Retórica das Paixões* (ARISTÓTELES, 2000), existe inutilidade ou impossibilidade de passagem da paixão à razão, o que condena a filosofia, porque ou o indivíduo detém o conhecimento ou a ignorância, ou se tem a razão ou se é privado dela. De

acordo com esse raciocínio, as *paixões* estão no *logos,* porque parte do princípio da razão.

As paixões são dadas ao homem que ignora, que está em desequilíbrio. Dessa forma, mesmo ignorando, ele está em contato com a razão, pois mesmo para ter noção de desequilíbrio o homem comum o faz pela razão. Como disse Meyer (2000), a paixão tem papel revelador, ela equivale à razão por não saber o que é possível saber mediante o que se tem a superar.

> Falar das paixões equivale, para a razão, a saber quando não se sabe e o que é possível saber vendo o que há a superar. A paixão desempenha assim o papel de revelador, se não de legitimador (paradoxal) do filósofo precisamente em sua necessidade, com relação ao homem comum (MEYER, 2000, pp. XXII-XXIII).

As *paixões*, na concepção de Platão, existem para explicar a falta de preocupação do homem com a razão que está oculta em seu interior. Além disso, elas também explicam que o saber, além de ser semelhante à virtude, liberta o homem da necessidade sensível levando-o à descoberta da verdadeira natureza do bem. Dessa forma, as *paixões* são responsáveis por levar o indivíduo a ignorar, e a razão leva o indivíduo a conhecer, e quando o indivíduo tem força de vontade, ele é levado a aprender.

2.2 – A retórica das paixões em Aristóteles

Aristóteles nasceu em Estagira, (atual Tessalônica, segunda maior cidade da Grécia), cidade grega e colônia da Macedônia, situada no noroeste da península da Calcídia, a trezentos quilômetros de Atenas. Os historiadores têm dificuldades em especificar o ano de seu nascimento, mas provavelmente foi em 384 a.C.

Filho de Nicômaco e Féstias, seu pai foi médico particular de Amintas II, rei da Macedônia e avô de Alexandre. Nicômaco morreu quando Aristóteles tinha sete anos, por isso Aristóteles foi educado por seu tio Proxeno. Discípulo de Platão, Aristóteles, mesmo admirando o mestre, não seguiu suas concepções, mas frequentou a Academia de Platão e deixou-a somente após a morte deste. Fundou o Liceu, em Atenas, após a morte de Filipe II, quando Alexandre assumiu o trono. Esse é considerado o período em que mais produziu. Morreu em 321 a.C., aos sessenta e três anos, por uma enfermidade gástrica, mas Diógenes Laércio, historiador e biógrafo dos filósofos gregos, supôs que Aristóteles tenha ingerido cicuta.

Aristóteles viveu um período marcado pelas guerras de conquistas e expansão do rei da Macedônia, Felipe II. Foi um racionalista que presenciou a inconstância do sistema político, o que fez com que ele, no estudo da *polis,* admitisse que a multiplicidade das formas políticas, como tirania, oligarquia e democracia, por exemplo, existia em decorrência da diversidade da sociedade

humana, por isso ele via a *polis* como o encontro deste multitudinário.

Em decorrência também dessa questão, dedicou-se a estudar a retórica no sentido de orientar uma melhor forma de expressão dos conhecimentos pelos oradores, que tinham como objetivo principal o de persuadir. Nesse contexto, fez um estudo mais detido sobre as paixões, classificando-as. Considerou-as no discurso ao defender que a quantidade de paixões está relacionada com a quantidade de auditórios. Sendo assim, pode-se considerar que elas estão representadas no texto daqueles que expressam seus ideais, ou seja, dos oradores.

Na *Poética,* fez uma referência sobre a *compaixão* e o *temor*, enquanto sensações necessárias para se atingir a catarse, na tragédia. Na *Retórica,* discorreu sobre a *cólera*, o *amor*, o *ódio*, o *temor*, a *confiança*, a *vergonha*, a *compaixão*, a *indignação*, a *inveja*, e a *emulação,* e na *Retórica das paixões,* além de falar sobre essas paixões, ainda especificou mais estas cinco: a *calma*, a *tranquilidade*, a *segurança*, a *impudência*, o *favor* e o *desprezo*.

Na *Poética,* ao discorrer sobre a tragédia, considerou-a uma representação dos homens em ação, ou seja, os artistas representam as paixões instauradas no homem. Nessa concepção, a tragédia é uma imitação da ação (*mimese*). Nela, deve ser imitado somente o que é elevado e completo por meio de uma linguagem embelezada, que se serve da ação propriamente dita, de forma a provocar a catarse por meio da *compaixão* (*eleos*) e do *temor* (*phobos*), principais paixões que motivam o homem a agir.

A tragédia é causada pelo caráter e pelo pensamento, referenciais importantes na concretização das ações, pois, a partir de seu caráter, o indivíduo mostra sua verdadeira essência. O caráter e o pensamento, inseridos na ação, classificam o homem em feliz ou infeliz. Sendo assim, na tragédia, o homem não imita o caráter do outro pura e simplesmente, pois o caráter é abrangido pelas ações.

Segundo Aristóteles, o que se deve considerar é a forma como os acontecimentos são estruturados, pois a tragédia é uma imitação das ações da vida e não dos homens. Nessa concepção, a felicidade e a infelicidade estão inseridas na ação pela própria ação e não pela qualidade, ou seja, é por meio do caráter que o homem mostra quem ele é, mas a felicidade e a infelicidade são demonstradas pelas suas ações.

> Mas o mais importante de todos é a estruturação dos acontecimentos. É que a tragédia não é a imitação dos homens mas das ações e da vida [tanto a felicidade como a infelicidade estão na ação, e a sua finalidade é uma ação e não uma qualidade: os homens são classificados pelo seu caráter, mas é pelas suas ações que são infelizes ou o contrário] (ARISTÓTELES, 2004, p. 49).

A tragédia perfeita, segundo Aristóteles, dever ser complexa e representar fatos que causam *temor* e *compaixão*. Não se deve, por exemplo, imitar homens bons que passam da felicidade para a infelicidade, por causar repulsa e não *temor* ou *compaixão*. Não se deve também imitar homens

maus que passam da infelicidade para a felicidade por não ser trágica. Nem mesmo representar homens perversos que passem da sorte para a desgraça, o que pode despertar simpatia. A *compaixão* é uma paixão que deve ser despertada em relação àquele que é infeliz sem o merecer, ou seja, o objeto dessa paixão é o não merecer o infortúnio, já o *temor* se refere aos que se mostram semelhantes aos homens ilustres.

Nessa lógica de Aristóteles, os homens que devem ser imitados são os que se situam entre os bons e os maus, de forma que não se distinguem pela virtude ou justiça. Que não caem no infortúnio por causa da maldade ou perversidade, mas por causa de um erro, assim como aconteceu a Édipo, homem ilustre que gozava de fama e prosperidade, porém incorreu em um erro. Para concluir essa teoria desenvolvida por Aristóteles sobre a tragédia, elas eram apresentadas nos teatros, lugar de purificação das paixões, pois, após as apresentações, as boas tragédias despertavam no público o sentimento catártico, liberação de suas emoções e paixões.

Segundo Aristóteles, é inaceitável o posicionamento de Platão de que o saber, que tem por objeto a verdade apodítica, fundamenta-se a partir do sensível, porque esse procedimento é impossível de se realizar. Segundo Meyer (2000), Aristóteles preferiu acreditar que a ontologia, que tem o ser como necessário, é a solução para essa questão entre razão e emoção. Sendo assim, as paixões não servem de contraponto para a teoria do conhecimento, mas assumem o lugar no enfrentamento dos homens.

> As paixões já não vão servir de contraponto para uma teoria do conhecimento que se define pela remoção e domínio delas, mas vão estar onde, para nós pelo menos, elas têm seu lugar natural no enfrentamento dos homens entre si e na discórdia do homem consigo mesmo (MEYER, 2000, p. XXVII).

Para Meyer (2000), Aristóteles somente conseguiu conservar o caráter apodítico do *logos* ao fazer da contingência a expressão do possível proposicional, que é afirmada por Aristóteles enquanto modalidade do ser. Ao mesmo tempo que afirmou a modalidade do ser, que é atualmente o princípio das paixões, Aristóteles definiu as grandes discussões acerca da dialética, da retórica, da poética, da política e da ética.

> Pode-se afirmar a contingência e Aristóteles a afirmará como modalidade do ser, definindo ao mesmo tempo as grandes regiões discursivas da dialética, da retórica, da poética, da política e da ética, que se alimentam todas as pluralidades do que é, do que pode ser de múltiplas maneiras, caracterizáveis a cada vez especificamente (MEYER, 2000, p. XXVIII).

Expressão da contingência, as paixões são, em Aristóteles, a relação com o outro, são a própria alteridade. Elas relacionam-se aos conflitos, às diferenças entre os homens, às oposições. O homem está sempre diante de situações opostas, se defende uma teoria, refuta sua oposta, esse é o

princípio da retórica. O passional é o que o mantem em processo de união e desunião perante a oposição. A *virtude*, por exemplo, se conjuga à paixão por ser o lugar de identidade do homem, é nesse sentido que a *virtude* se distingue do *páthos.*

Enquanto as paixões são o lugar da alternância, da inversão, da oposição, a *virtude* é o exercício da razão no homem, pois ela o leva a imitar a ordem natural da vida, fazendo-o dominar as paixões. É a *virtude* que leva o homem a refletir, enquanto a paixão o induz a não fazê-lo.

Quando Aristóteles falou sobre a retórica, discutiu a distância entre os indivíduos e a noção de identidade. A lógica retórica é a da distância e a da proximidade entre os indivíduos, a identidade e a diferença entre tais indivíduos são expressas e medidas pelas paixões. Dessa forma, as paixões servem para classificar os homens, além de evidenciar o grau de aceitabilidade e convencimento entre o que fala e o que ouve, sendo assim, a quantidade de paixões está relacionada à quantidade de auditórios.

No estudo da retórica, Aristóteles enalteceu o meio-termo, composto pelas oposições, por ser o critério de inclusão de si e do outro num mesmo conjunto político, ou seja, é o ponto de equilíbrio das paixões. Por exemplo, na busca de bens materiais, enquanto a *avareza* proporciona privações, no que se refere aos benefícios que os gastos proporcionam àquele que gasta, a *prodigalidade* é seu contrário, pois priva da posse aquele que a pratica. O justo, nesse caso, é a generosidade, por ser o meio-termo entre a avareza e a prodigalidade. As paixões são, dessa forma, um estado de alma móvel, que reflete na identidade do indivíduo e na forma como ele exprime suas relações com o outro. Elas são motivadas pelo orador com o intuito de convencer o outro.

As paixões são, dessa forma, estudadas na retórica com o intuito de mostrar como influenciam na relação entre o orador e o público. O orador deve, acima de tudo, inspirar confiança no outro, para isso, deve se mostrar e se fazer crer. Para inspirar confiança, precisa ter prudência, virtude e benevolência, pois, quando fala, o orador pode trair a verdade por falta de uma delas ou mesmo de todas. Nesse contexto, as paixões fazem mudar os valores de juízo nos indivíduos, seguidas de pena e prazer. Na concepção de Aristóteles para cada paixão três fatores são distinguidos. Por exemplo, à *cólera* é necessário observar quais disposições a incitam, contra quem ela é despertada e quais causas provocam-na. Somente perante esse contexto é possível provocar a cólera nos ouvintes.

> Ora, as paixões são as causas que introduzem mudanças em nossos juízos; e que são seguidas de pena e de prazer; tais são a cólera, a compaixão, o temor e todas as outras emoções semelhantes, bem como seus contrários. Convém distinguir três coisas, relativamente a cada paixão; assim, na cólera, estudarmos primeiro em que disposições somos incitados à cólera; em seguida, contra quem nos encolerizamos de ordinário; enfim, quais as causas que a provocam. Se uma ou duas destas noções nos escapam e se não as conhecemos todas, encontramo-nos na impossibilidade de suscitar a cólera no ânimo dos ouvintes (ARISTÓTELES, 199?, p. 97).

Assim, as paixões são para Aristóteles a *cólera*, os *desejos* e as *emoções* de mesma natureza. A elas estão ligadas, também, as disposições sobre o vício e a virtude, e o caráter dos indivíduos. No período em que se dedicou ao estudo das paixões, Aristóteles identificou quatorze e utilizou a mesma premissa relativa à matéria para distingui-las.

Em princípio, segundo Meyer (2000), Aristóteles parece ter identificado as paixões de forma arbitrária, mas há quatro formas que permitem a distinção de alguns traços entre elas: 1) as paixões são consideradas representações e, às vezes, se mostram como representações de representações, 2) objetivam a definição de identidade de um indivíduo em relação a outro ou outros, 3) a referência que é feita ao outro depende da forma como ele é visto, ou seja, se é superior, igual ou inferior, 4) deve-se considerar também a imagem que o indivíduo tem dele mesmo em relação aos outros, isto é, o indivíduo pode se sentir mais fraco ou mais forte em relação ao outro sem que, em verdade, o seja. Sendo assim, as paixões são consideradas modos de ser e, concomitantemente, respostas a esses modos, por isso a ideia de que não há interação entre elas.

> As paixões são ao mesmo tempo modos de ser (que remetem ao ethos e determinam um caráter) e repostas a modos de ser (o ajuste ao outro). Daí a impressão de que as paixões nada têm de interativo, sendo somente estados afetivos próprios da pessoa como tal. A confusão, porém, permanece (MEYER, 2000, p. XLVII).

Aristóteles iniciou sua busca ao abordar a *cólera*. Em Platão, a *cólera* faz parte do irascível. Segundo Aristóteles, se a *cólera* é o desejo, ela passa a ser o reflexo da diferença entre o que a ela se entrega e àquele ao qual ela se dirige, pressupondo a possibilidade de vingança. Mediante essa possibilidade, o colérico sempre se irritará contra alguém em particular. Além disso, Aristóteles considerou que a cólera é seguida de um prazer que provém da esperança de se vingar, pois o colérico se satisfaz quando crê que conseguirá o que deseja. O indivíduo somente deseja o que parece, em princípio, possível. Sendo assim, a cólera é uma paixão que se apoia no erro de julgamento de outro em relação a si. O indivíduo tende a se encolerizar quando experimenta o desgosto, quando o desgostoso deseja algo e alguém se opõe a esse desejo.

Oposta à cólera, a *calma* é também uma paixão. Para identificá-la é necessário analisar qual é o estado de ânimo que se encontram as pessoas calmas, com quem elas são tranquilas e quais são os meios que as levam à calma. O homem é calmo com aqueles que nada fazem para perturbá-lo ou colocá-lo em separação com o objeto de desejo, ou seja, com os que não desdenham, com os que reconhecem seu erro e se arrependem, por terem sentido pesar com relação à ação praticada.

Segundo Aristóteles, a *calma* é praticada com aqueles que se humilham e não contestam, pois se reconhecem inferiores. Quando o indivíduo se aceita como inferior, aceita também o temor, que intimida e leva-o a não desdenhar. Além destes, a calma é praticada com os que se comportam de maneira séria, quando se dão ao respeito, por não agirem por desprezo. Dessa forma, o indivíduo

se sente calmo com os que temem e respeitam. A calma é, então, considerada uma verdadeira paixão, pois interioriza a imagem que um indivíduo forma do outro, ela é a aceitação de uma relação.

Enquanto o *amor* é o vínculo de identidade mais ou menos parcial, o *ódio* é puramente dissociador, e é tão recíproco quanto o amor o é. Suas definições estão relacionadas com a noção de amizade, pois, segundo Aristóteles, amigo é aquele que ama e é também amado, tem que existir uma reciprocidade. Enquanto ao amigo há o amor, ao inimigo, há o ódio.

O amigo se satisfaz com as conquistas e sofre com as perdas daquele que se é amigo. O amor é uma paixão sentida também por aqueles que fazem favor quando este beneficia, ou tem importância, ou é feito de boa vontade. Os que se dispõem a fazer benefícios também são amados, na concepção de Aristóteles, por serem pessoas justas.

O *ódio* é um sentimento de rancor e tem como causa a cólera, o ultraje e a calúnia. Segundo Aristóteles, enquanto a cólera é proveniente do que toca o indivíduo pessoalmente, está sempre voltada para o individual. O ódio pode surgir mesmo que não tenha ligação pessoal, por exemplo, quando alguém é mau-caráter como o ladrão, o caluniador etc. Enquanto a cólera surge do desejo de causar desgosto, o ódio se compraz no fazer o mal.

O *temor* se concretiza por uma assimetria nas relações, pois se teme o forte, não o fraco. Sobre essa paixão, Aristóteles discutiu quais as coisas que se teme, quem se teme e qual é o estado de espírito daquele que teme. O temor surge de um desgosto ou preocupação que resulta de um mal ameaçador ou que tenha causado danos, mas nem todo mal provoca danos. São temidas as coisas que possuem o poder de arruinar ou causar dano que resulte em grande desgosto. Teme-se os que podem fazer algum mal, assim como aqueles que cometem injustiça temível, os que atacam os mais fracos.

A *confiança* é uma forma de amizade mais remota. Ela é inspirada pelo distanciamento do temível e da aproximação dos meios da salvação. Confia-se naquele que teve resultados felizes e não tiveram consequências negativas, nos que escaparam de situações de perigo, quando o semelhante não desperta temor.

A *vergonha* é a inferioridade em relação ao outro. Pode ser uma tristeza ou uma pertubação em relação aos vícios presentes, passados ou futuros, que levem à desonra. A *impudência* é a superioridade em relação ao outro, é o desdém e a indiferença. São duas *paixões* relacionadas à reação que se tem em relação à imagem que um sujeito faz do outro. A *vergonha* faz com que se crie uma imagem inferior do *eu*, enquanto a *impudência* valoriza a não-essencialidade do outro.

Segundo Aristóteles, o sujeito sente vergonha perante as faltas que parecem ser vergonhosas, como o ato que provém do vício ou da covardia, quando alguém é privado de algo que lhe foi confiado. É vergonhoso ser intolerante com os mais velhos, ser indolente, censurar benefícios etc. A vergonha surge em casos que Aristóteles considera como de não-participação. Ela é despertada

quando o indivíduo sofre, sofreu ou sofrerá problemas que resultem em desonra ou censura.

O *favor* exprime uma relação assimétrica que se deseja suprimir. Prestam-se favores quando da necessidade do outro, sem pensar em troca. Aristóteles considera uma necessidade os apetites acompanhados da tristeza, da insatisfação.

A *compaixão* é um pesar sentido por um mal destrutivo ou penoso e atinge quem não merece. Somente sente *compaixão* aquele que se encontra em situação que acredita poder sofrer algum mal. Aquele que inspira esse sentimento se depara em situações penosas e dolorosas, capazes de destruírem. Normalmente a compaixão é despertada por pessoas honestas que se inscrevem em circunstâncias ou fatos infortúnios, imerecidos.

A *indignação* reflete a não-aceitação moral da desordem que as paixões promovem. Opõe-se à compaixão, pois esse sentimento de indignação é despertado por aqueles que conseguem um sucesso imerecido, ou seja, é um sentimento de pesar pela vitória de alguém que não a mereceu. Mesmo opostas, tanto a indignação quanto a compaixão decorrem de um caráter honesto.

A *inveja* quer tirar do outro o que ele tem, é o desejo de gerar a diferença, pois se tem inveja dos que são iguais em parentesco, reputação, idade etc, ou parecem ser. O invejoso é aquele que crê que os outros queiram tomar o que lhe pertence, os que ambicionam a glória são invejosos em relação a isso. Aristóteles disse que os que têm resultados felizes são invejados. Inveja-se aqueles que estão próximos, de alguma forma, pela idade, lugar etc. A inveja é despertada também por aqueles que envergonham o outro, quando este ambiciona a conquista daqueles.

A *emulação*[2] refere-se à imitação do outro, desejo de gerar a identidade, enquanto o *desprezo* tende para a ruptura. O desprezo é o oposto à emulação, pois se o indivíduo sente emulação, ele não despreza. Os que sentem *emulação* são os que creem ser digno de ter bens os quais não possuem, mas que lhes é possível adquirir, por isso Aristóteles disse que os jovens e as pessoas generosas possuem esse sentimento.

Após essas considerações feitas sobre as paixões na concepção aristotélica, é notório dizer que elas se apresentam como uma confusão na relação entre o *eu* e o *tu,* por serem um estado de alma móvel, representam o sensível, a reação ao outro.

> A paixão é decerto uma confusão, mas é *antes de tudo* um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido; uma representação sensível do outro, uma *reação* à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata, que reflete nossa identidade tal como esta se exprime na relação incessante com outrem (MEYER, 2000, p. XLVII).

As *paixões* são um jogo entre o *eu* e o *tu*, nesse jogo, a lógica da aproximação e a forma como um olha e vê o outro, num processo de identificação, é o que parece despertar os

2 O termo emulação, na tradução de Isis Borges B. da Fonseca, tem origem no latim. Segundo o dicionário Houais, do latim *aemulátio,onis* 'emulação, esforço contínuo para igualar alguém com alguma coisa; competência'; ver *emul-*; f.hist. 1535 *emulaçaom*, 1548 *emulação.*

sentimentos, pois as paixões, na perspectiva de Aristóteles, são variações que exprimem o problemático, ou seja, o *páthos*.

2.3 – O estudo de Aurélio Agostinho sobre o corpo e a alma

Aurélio Agostinho nasceu em Tagaste, província romana ao norte da África, na Numídia, atualmente Souk-Ahras, Argélia, em 354. Viveu na Itália, decidiu voltar para sua terra natal, onde morreu, em 430, aos 76 anos. Filho de família burguesa, seu pai Patrício era pagão, mas recebeu o batismo pouco antes de morrer. Sua mãe Mônica era uma cristã convicta e por isso exerceu grande influência religiosa na vida do filho.

Agostinho viveu um período que caminhava para o final da Antiguidade Clássica. Testemunhou o que seria o início da queda do Império Romano, quando o proletariado interno se desintegrou e as tribos bárbaras invadiram Roma (FILHO, s/d). Foi seguidor dos princípios defendidos pelos maniqueístas, foi racional, abdicou dos prazeres materiais para se dedicar à vida espiritual. Nesse contexto, discorreu sobre as paixões que, segundo Agostinho, são racionais e existiam em decorrência dos prazeres do corpo. Somente Deus, por ser misericordioso, poderia libertar o homem das paixões (AGOSTINHO, 1973).

No livro *Confissões*, Agostinho fez uma confissão aos leitores sobre o que foi a sua vida. Dividida em treze *Livros,* iniciou essa obra com passagens sobre sua infância, no *Livro 1*. Falou sobre suas experiências da adolescência, os estudos, sua carreira de professor, que, segundo ele, foram nove anos de erros, em que enganava e era enganado. Fez uma abordagem sobre o período em que viveu em Roma e em Milão. Falou sobre os amigos, sobre o caminho que percorreu e levou-o a Deus, como aconteceu a conversão ao cristianismo, fez uma exposição sobre seu batismo, sobre o homem, o tempo, e seus conflitos, sobre a criação e, por fim, sobre a paz.

Passou a se dedicar à filosofia por influência dos diálogos *Hortensius,* de Cícero. Segundo Agostinho (1973), nesse livro, Cícero fez uma exortação ao estudo da filosofia e para isso utilizou uma linguagem louvável. Responsabilizou Cícero pela mudança de visão não só sobre a filosofia, mas também sobre a vida.

> Ele (o livro *Hortensius*) mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou pra Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para Vós. Não era para limar a linguagem — aperfeiçoamento que, segundo o meu parecer, compraria à custa do dinheiro da minha mãe —, não era para limar a linguagem, repito, que utilizei aquele livro — contando eu dezenove anos de idade e havendo já decorrido dois após a morte de meu pai. Não era o estilo, mas sim o assunto que me persuadiam a lê-o (AGOSTINHO, 1973, p. 39).

Agostinho seguiu por um tempo, a teoria dos maniqueus, classificados, no livro *Confissões*, como homens *orgulhosamente extravagantes, demasiado carnais e loquazes* (AGOSTINHO, 1973, p. 61), mesmo assim, estes tiveram influência em suas teorias. Mas foram as ideias de Platão que determinaram seu pensamento, no período classificado como neoplatonismo. Converteu-se ao Cristianismo por influência de Plotino, inscrito nas pregações de Ambrósio, bispo de Milão.

Após se decidir por seguir a vida monástica, desfez-se de todos os seus bens, preservando somente a casa que pertencia à sua mãe, a qual foi transformada em um local próprio para aqueles que quisessem compartilhar de suas teorias, assim como necessitassem de abrigo. Ao ordenar-se monge, tornou-se bispo de Hipona Régia, importante cidade do império romano, atualmente Anaba, Argélia. Nesse período, dedicou-se a resolver problemas de toda natureza, dos simples e caseiros do cotidiano, até problemas de natureza teórica.

Viveu intensamente o mundo carnal e o espiritual. Antes de se converter aos ensinamentos divinos teve uma vida ditada pelos prazeres carnais e, após se converter, dedicou-se às questões da espiritualidade. Em decorrência disso, ateve na especificação das considerações sobre o mal, o pecado, a razão, a vontade e as paixões. As paixões, segundo ele, são decorrentes da relação entre razão e vontade.

Quando estava "sob a ação da carne", no período da adolescência, mostrou bem os conflitos vividos nessa fase da vida, ou seja, a razão e os valores espirituais ocultados pelos instintos, o que fizeram com que, na fase adulta, questionasse o desejo de amar e ser amado e o arrependimento que se abateu sob sua alma por não ter seguido os princípios divinos.

> Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros das paixões e submergiam-se num abismo de vícios. Sem eu saber a vossa ira tinha-se robustecido sobre mim. Ensurdeci com o ruído da cadeia da minha mortalidade, em castigo da soberba de minha alma (AGOSTINHO, 1973, p. 45).

A partir dessas experiências, Agostinho fez uma abordagem sobre a origem do pecado, da alegria, do mal e do perdão. Para ele, o pecado nasce do desejo, da ambição de posse de um determinado objeto por uma pessoa. Esse indivíduo peca porque não consegue agir motivado pela razão e se deixa iludir pela beleza, pelo atrativo do objeto. Sendo assim, por ambição, o homem se corrompe para ter a prata, o ouro, títulos, domínios, vinganças etc. Os sentidos ajudam nesse processo de concretização do pecado, por colocarem o homem em contato com esses objetos. Assim, o homem abandona as leis divinas e é levado a pecar. O homem é levado a pecar por causa das coisas belas, daquilo que parece estar voltado para o bem, ou seja, por causa dos atrativos exercidos pelos impulsos psicológicos que partem dos instintos e envolvem os sentidos.

> O ouro, a prata, os corpos belos e todas a coisas são dotadas dum certo atrativo. O prazer de conveniência que se sente no contato da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhes corresponde. Do mesmo modo a honra temporal e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez de vingança. Todavia, para a aquisição de todos estes bens, o homem não Vos deve abandonar nem afastar-se da vossa lei, ó Senhor. A vida neste mundo seduz por causa duma certa medida de beleza que lhe é própria, e da harmonia que tem com todas as formosuras terrenas. A amizade dos homens torna-se doce, por unificar, com um laço querido, muitas almas (AGOSTINHO, 1973, p. 45).

Para Agostinho, os valores morais e os costumes são determinantes na forma como o homem pensa e age. Em decorrência disso, defendeu que Deus não criou os homens para caírem nas tentações mundanas, mas quando isso acontece, o homem mancha a natureza pelas paixões depravadas. Essas ações torpes, opostas aos costumes humanos, tendem a se repetir em decorrência da diversidade de costumes existente no mundo.

> Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas. Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repetir, em razão da diversidade de costumes a fim de que, por nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei duma cidade ou nação (AGOSTINHO, 1973, p. 65).

Seguindo esse pensamento de Agostinho, o homem age mediante suas vontades e em decorrência disso há as paixões, que são racionais justamente por serem motivadas pela vontade. Originárias da vontade, mediante a razão, as paixões surgem então do livre-arbítrio, da mesma forma que o bem e o mal, a justiça e a injustiça, ou seja, tudo na vida do homem acontece porque ele tem a livre escolha. Em decorrência disso, no que concerne às paixões, razão e vontade atuam em colaboração, não em disputa.

No *Livro X,* há uma consideração mais específica sobre o bom e o mau, pois tudo o que confessa não é nada do que Deus já não soubesse, pois Agostinho acreditava que Deus conhecia muito bem o que ia no alma e no pensamento dos homens. Dessa forma, quando se dizia mau, desagradava a ele próprio, pois sabia que a maldade desagradava a Deus, e quando era bom, o era por obra e merecimento de Deus.

> Senhor, conheceis-me tal como sou. Já Vos disse com que fruto me vou confessando a Vós. Não Vos faço esta confissão com palavras e vozes de carne, mas com palavras da alma e gritos do pensamento, que vossos ouvidos já conhecem. Quando sou mau, o confessar-me a Vós é o mesmo que desagradar-me a mim próprio; porém, quando sou bom, o confessar-me a Vós só significa que não atribuo nada a mim, porque abençoais, Senhor, o justo mas antes o justificais da impiedade. Assim, ó meu Deus, a *confissão* que faço na vossa presença é e não é em silêncio. É em silêncio quanto às palavras; mas é em clamor quanto aos afetos.

> Nenhuma verdade digo aos homens que Vós já antes ma não tenhais ouvido. Nem me ouvis nada que já antes mo não tivésseis dito (AGOSTINHO, 1973, p. 195).

Ainda no *Livro X*, Agostinho afirmou que a ignorância é o maior inimigo do homem, pois não é dado a ele saber quais tentações podem ou não resistir. O que o acalentava era saber que Deus era justo e não permitia que as tentações estivessem acima das forças de cada um. O homem somente ignora quando está nas trevas, distante de Deus, mas quando ele se encontra na presença divina e protegido pela sabedoria de Deus, encontra-se em luz e protegido das tentações ou fortalecido para enfrentá-las.

> Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas, Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas. Eu, ainda que diante de Vós me despreze e me tenha na conta de terra e cinza, sei de Vós algumas coisas que não conheço de mim. [...] Sei que em nada podeis ser prejudicado, mas ignoro a que tentações posso ou não posso resistir. Todavia, tenho esperança, porque sois fiel e não permitis que sejamos tentados acima das próprias forças. Com a tentação, dais-nos também os meios para a podermos suportar. [...] Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei, também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-eis somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na vossa presença (AGOSTINHO, 1973, pp. 197-198 *passin*).

O discurso sobre os conflitos da alma está relacionado com a compreensão que se tem de Deus. Agostinho não ama as coisas do mundo pelo que é exterior como a beleza do corpo, as conquistas, as canções, o perfume e a luz, ele ama as coisas do mundo, quando esse amor vem do interior, quando há sinceridade na alma. Desse ponto de vista, Agostinho passou a conhecer a alma a partir das experiências físicas.

> Que amo eu, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebata, onde se exala um perfume que o vento não esparge, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus. […] Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: 'E tu, quem és?' 'Um homem', respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. […] Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles exitem, e que diziam: 'Não somos Deus; mas foi ele quem nos criou'. O homem *interior* conheceu esta verdade pelo mistério do homem *exterior*. Ora, eu, homem interior — alma —, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo (AGOSTINHO, 1973,

pp. 198-199 *passin*).

Agostinho finalizou essa parte em que questiona quem é Deus, ao afirmar que a alma é superior ao corpo.

A vontade é considerada como o ponto central para se analisar a alma racional do homem. Por exemplo, a luxúria surge da vontade perversa, fortificada pela concupiscência. Caso torna-se um hábito, a luxúria passa a ser uma necessidade. Esse desejo é conflituoso, pois surge outra vontade, a de desfrutar do único contentamento que alguém pode ter que é o amor a Deus.

> Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados — por isso lhes chamei cadeia —, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apeta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma (AGOSTINHO, 1973, pp. 156-157).

Esse conflito entre as vontades do corpo e as da alma fez com que Agostinho se preocupasse em remover a condenação do corpo, pois ao isentar o corpóreo da culpa, estaria delegando tal responsabilidade à alma. Ao culpar a alma pelos conflitos do homem, estaria contradizendo a concepção da Bíblia em relação à carne. Pois, segundo a Bíblia, se o homem se libertar dos desejos da carne encontrará a libertação do espírito. A alma é presa ao corpo, este é fraco às tentações e faz com que a alma sofra.

Quando Agostinho afirma que a alma é a responsável pelo sofrimento do homem, pelo mal, pelo pecado, ele afirma também ser ela mais forte do que o corpo, e por isso a centralidade da vontade, pois a alma é a responsável pelos atos do indivíduo, por causa do livre-arbítrio. Segundo Boehner & Gilson (2009) a alma é o princípio vital do homem, mesmo que ela seja completa e mais forte do que o corpo, ela precisa do corpo para formar uma substância, animar e vivificar o novo ser. Sendo assim, o corpo, natureza inferior, une-se à natureza suprema de Deus por intermédio da natureza superior da alma.

Outra questão importante em Agostinho e que é fundamental para entender como ele discorre sobre as paixões é a fundamentação que faz sobre a memória e os sentidos. Segundo ele, a memória é um palácio com vastos campos, onde estão guardados inumeráveis tesouros de toda espécie (AGOSTINHO, 1973). A memória é importante, por guardar, além do conhecimento, todas as percepções que o homem teve na vida, e para isso os sentidos são importantes, porque é por meio deles, como disse Agostinho, que as imagens ficam impressas: *Conheço com que sentido do corpo me foi impressa cada imagem* (AGOSTINHO, 1973, p. 202).

O homem peca pelo prazer, exemplo disso é quando Agostinho relata sobre a *gula*. Mesmo

ciente de que a bebida e a comida devem ser ingeridas somente para sanar o corpo, o homem se vê *no laço da concupiscência*, que arma uma cilada. A saúde é o único motivo de se beber e comer, mas o prazer se junta a essa necessidade. O que basta à saúde é insuficiente para o prazer. Junto à tentação há a curiosidade, que leva o homem a inúmeros perigos.

> Além da concupiscência da carne — que vegeta na deleitação de todos os sentidos e prazeres, e mata a todos os que a servem, isto é, àqueles que se afastam para longe de Vós —, pulula na alma, em virtude dos próprios sentidos do corpo, não um desejo de conhecer tudo, por meio da carne. Este desejo curioso e vão disfarça-se sob o nome de 'conhecimento' e 'ciência'. Como nasce da paixão de conhecer tudo, é chamado nas divinas Escrituras a concupiscência dos olhos, por serem estes os sentidos mais aptos para o conhecimento. […] Daqui se vê claramente quanto a volúpia e curiosidade agem em nós pelos sentidos: o prazer corre atrás do belo, do harmonioso, do suave, do saboroso, do brando; a curiosidade, porém gosta às vezes de experimentar o contrário dessas sensações, não pra se sujeitar a enfados dolorosos, mas para satisfazer a paixão de tudo examinar e conhecer (AGOSTINHO, 1973, pp. 222-223 *passin*).

Para Agostinho somente a misericórdia divina pode salvar o homem das tentações. Mas mesmo com a misericórdia de Deus, há os sentidos que levam o homem a pecar.

> Mas o deleite da minha carne, ao qual se não deve dar licença de enervar a alma, engana-me muitas vezes. Os sentidos, não querendo colocar-se humildemente atrás da razão, negam-se a acompanhá-la. Só porque, graças à razão, mereceram se admitidos, já se esforçam por precedê-la e arrastá-la! Deste modo peco sem consentimento, mas advirto depois (AGOSTINHO, 1973, p. 219).

Agostinho não se dedicou ao estudo específico de cada paixão. Para ele, as paixões são, de forma geral, as vontades do homem, ou seja, o homem tem a vontade, ela assume uma ou outra forma de acordo com o objeto desejado e com os valores que o indivíduo cultiva. Por essa razão a questão não é condenar uma ou outra paixão, a questão é que a alma somente consegue atingir um estado capaz de perceber a ideia quando ela se liberta das paixões, ou seja, de tudo o que move ou comove a alma. Para isso é necessária uma elevação do espírito, e o autoconhecimento somente é conseguido, segundo Agostinho, quando em contato com Deus.

2.4 – As paixões em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino nasceu em Rocca Secca, no reino de Nápoles (Itália), próximo de Aquino, aproximadamente em 1225. Morreu em 1274, aos 49 anos, na abadia de Fossanova, na Itália. Filho do conde Landolfo de Aquino, Tomás foi um nobre educado segundo os princípios cristãos. Aos cinco anos de idade seu pai internou-o na ordem dos padres dominicanos. Nessa mesma ordem, estabeleceu-se como frade, aos 18 anos. Seus estudos foram desenvolvidos na filosofia e teologia,

mas, segundo Estevão (s/d), Tomás não foi filósofo, mas um teólogo. A questão é que nesse período não existia ainda a teologia no sentido que se entende atualmente.

Italiano, teve grande representatividade na Escolástica medieval. Considerado o primeiro a discorrer sobre filosofia e fé, atuou num período em que as universidades modernas começavam a surgir, por volta do século XII.

Quando Tomás de Aquino falou sobre as paixões, classificou-as em irascíveis e em concupiscíveis, segundo o pensamento dos gregos, distinguindo-as pelas ações que os objetos motivam no homem.

Enquanto Platão foi referência para Santo Agostinho, Aristóteles foi referência para os estudos de Tomás de Aquino, principalmente, nas questões sobre a existência, a essência e as paixões. Na obra *O ente e a essência* (1248-1252), tratado sobre a metafísica, Aquino propôs uma discussão sobre a relação entre o ente material, o ente imaterial e Deus. Para falar sobre esses temas, teve como referência a teoria de Avicena, filósofo árabe, que defendia que a inteligência era, primeiro, concebida pela existência e pela essência. Segundo Tomás, é a partir do todo, ou seja, das coisas compostas, que se chega ao conhecimento específico. Ao conhecimento das coisas simples, das coisas posteriores se alcança o que é anterior.

> Atendendo a que devemos chegar ao conhecimento das coisas simples a partir das coisas compostas e alcançar o que é anterior a partir do que é posterior, de maneira a que a exposição, ao iniciar-se pelo que é mais fácil, se torne mais adequada, começaremos com a significação de 'ente' para chegarmos à significação de 'essência' (AQUINO, 2008, p. 4).

Dos dois conceitos que se tem de *ente*, o primeiro, para Tomás, divide-se de acordo com os dez gêneros estudados por Aristóteles no tratado sobre as categorias. Nesse tratado, Aristóteles considera que a não combinação do significado das palavras ou expressões pode significar substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado ou condição, ação, ou paixão. O termo *ente* é utilizado segundo esse significado somente quando se refere a algo que corresponda à realidade.

> Cada uma das palavras ou expressões não combinadas significa uma das seguintes coisas: o que (substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (ação), quão passivo, qual o sofrer (paixão) (ARISTÓTELE, 2010, p. 41).

No segundo conceito, *ente* é a verdade das proposições, sendo assim, pode-se referir a toda e qualquer afirmativa, mesmo que não corresponda à realidade. As privações e negações são consideradas *ente* de acordo com a segunda concepção. Na primeira concepção tem-se a noção de

essência, porque ela está presente em todas as coisas. O inteligível somente pode ser captado pelo intelecto, pela definição e pela sua essência. O termo *essência* significa segundo Tomás, que o *ente* recebe o ser na essência e pela essência. A essência compreende a matéria e a forma. As relações entre a matéria e a forma somente se estabelecem por um ato intelectivo determinando a apreensão e a nomeação.

Nesse contexto, Tomás considerou que cada coisa é única por causa da matéria e é especificada em seu gênero por causa da forma. Os desvios que derivam da matéria são próprias do indivíduo. Esses desvios ou acidentes diferenciam os indivíduos da mesma espécie. Quando os acidentes derivam da forma, isso ocorre em decorrência das paixões, que são próprias do gênero ou da espécie. Os acidentes estão presentes em toda a natureza no que se refere ao gênero e à espécie como, por exemplo, a capacidade que o homem tem de rir. Essa capacidade acompanha a forma do homem, pois o riso se dá por uma percepção da alma humana.

> E como cada coisa se individua pela matéria e é colocada no seu gênero ou espécie pela sua forma, os acidentes que derivam da matéria são acidentes do indivíduo e diferenciam os indivíduos da mesma espécie. Por seu turno, os acidentes que derivam da forma são as paixões próprias do gênero ou da espécie. Por esta razão, encontramo-los em tudo o que participa da natureza do gênero ou da espécie, tal como a capacidade de rir que no Homem acompanha a sua forma, pois o riso acontece por uma dada percepção da alma humana (AQUINO, 2008, p. 43).

Na obra *O Ente e a essência,* para falar sobre a metafísica, Tomás de Aquino abordou as concepções que envolvem a alma e como as paixões podem agir sobre ela. Desenvolveu sua teoria acerca das paixões mais precisamente no volume III, da *Suma Teológica*. Iniciou-a em 1268, é composta de três partes subdivididas em questões e artigos. As duas primeiras partes datam de 1266, enquanto a terceira foi iniciada em 1272, mas Tomás morreu antes de completá-la, seu amigo Reginaldo de Piperno foi quem a completou.

No volume III da *Summa*, Aquino afirmou que a alma possui paixões, porque é próprio da matéria sofrer acompanhado de exclusão e de alteração. Sofrer e ser movido ocorre mesmo que acidentalmente. A paixão acidentalmente convém à alma, mas em si mesma convém ao composto, que é segundo Tomás, corruptível.

Para Tomás de Aquino, a alma possui paixões, que residem mais na parte apreensiva que na apetitiva, pois a parte apreensiva vem antes da apetitiva, e por isso é a causa maior, é o que faz com que os fatos se encaminhem para o desejo. As paixões partem da apreensão, do que é espiritualmente inquieto, preocupado, receoso, para, em seguida, provocarem o apetite, o que é agradável. Ademais, a parte apetitiva é mais ativa do que a apreensiva, e ação opõe-se, segundo Tomás, à paixão. As paixões da alma implicam uma alteração corpórea, pois a potência apreensiva sensitiva também faz parte do corpo.

Quanto ao local onde residem as paixões, deve-se considerar, também, a questão da intensidade, pois esta se comporta de forma contrária, de acordo com a perfeição e a deficiência. Em relação à perfeição, a intensidade supõe aproximação de um primeiro princípio. Em relação à deficiência, a intensidade varia com o afastar-se da perfeição, por consistir a essência da privação e da deficiência. Quanto mais se afasta da deficiência, menos intensidade tem. As paixões procedem de uma deficiência por ser própria do ser potencial. Dessa forma, os que se aproximam de Deus, que é a perfeição suprema, pouco têm de potencialidade e paixão. Os que se afastam de Deus estão mais propensos às paixões. Para a segunda objeção, a virtude apetitiva é mais ativa por ser das ações.

Tomás afirmou, também, que um órgão da alma altera-se pela transmutação espiritual e pela natural. A espiritual ocorre quando recebe a espécie da coisa, que acontece com o ato da virtude apreensiva sensitiva. A natural se manifesta quando o corpo está doente. Ela ocorre acidentalmente em relação ao ato da virtude apreensiva sensitiva.

Segundo seus estudos, Tomás definiu que as paixões residem mais na parte apreensiva que na apetitiva. Porém, considerou que a paixão reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo. Para Tomás, as paixões só existem se houver transmutação do corpo. Mas a ação do apetite intelectivo não exige transmutação corpórea por não ser virtude de nenhum órgão, por isso as paixões residem mais na ação do apetite sensitivo do que no intelectivo.

Tomás de Aquino classificou as paixões de acordo com as concepções dos gregos clássicos de que elas são dividas nas irascíveis e nas concupiscíveis. As paixões do irascível diferem-se especificamente das do concupiscível, porque as paixões possuem potências e objetos diversos. Para diferenciar umas das outras é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Sendo assim, paixões como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e suas semelhantes são do concupiscível. Paixões que visam o bem e o mal, a dificuldade, o sofrimento, como a audácia, o temor, a esperança e suas semelhantes, são do irascível.

As paixões são um movimento, sendo assim, deve ser deduzida entre os movimentos ou mutações, pois tanto nos movimentos, quanto nas mutações, tem dupla espécie de contrariedade, uma que afasta ou aproxima um mesmo termo. Tomás utilizou como exemplos, a geração, que se refere à mudança do ser, e a corrupção, em que a mudança parte do ser. A outra espécie de contrariedade é a dos termos, própria dos movimentos. O dealbar é contrário ao enegrecer por partir do preto para o branco, enquanto o enegrecer parte do branco para o preto. Dessa forma, pode-se afirmar que as paixões da alma possuem dupla contrariedade, uma que existe entre o bem e o mal, e a outra que existe no afastamento ou na aproximação dos termos. Enquanto as paixões do concupiscível, referem-se à contrariedade entre o bem e o mal relativos aos objetos, as do irascível se estabelecem em ambas as contrariedades.

Entre as paixões do concupiscível não existe contrariedade por aproximação ou afastamento

do objeto, pois o bem tende a aproximar, porque todos o almejam para si. A tendência do mal é o do afastamento do objeto, pois ninguém o almeja para si. Por isso, as paixões do concupiscível, como o amor, o desejo, a alegria se referem ao bem, e o ódio, a tristeza, a aversão tendem ao mal, pois dele se afasta. Para as paixões do irascível, o objeto é o bem ou o mal sensível, não na sua totalidade, mas enquanto difíceis ou árduos. Por exemplo, o bem difícil ou árduo pode provocar a aproximação quando desperta a paixão da esperança, mas pode provocar também o afastamento quando desperta a paixão do desespero. Da mesma forma acontece para o mal, quando o mal árduo, enquanto mal, por natureza, desperta a paixão do temor, há aí o afastamento. Mas quando o mal não é árduo, há a aproximação, desperta a paixão da audácia.

Nem todas as paixões da alma possuem contrários. Mesmo que dizem respeito ao irascível e ao concupiscível, mesmo que tenham o mal e o bem como objeto, mesmo que suponham o afastamento e a aproximação. A paixão da ira, por exemplo, não possui contrário, nem por aproximação ou afastamento, nem pela contrariedade do bem e do mal, pois ela, segundo Tomás (1980), não sai dos limites da tristeza, que é uma paixão do concupiscível. Ela não provoca movimento, porque o mal já é presente ou passado. A ira, também, não provoca aproximação ou afastamento de algum termo de referência. Sobre a contrariedade entre o bem e o mal, não há implicação de árduo ou dificuldade.

No estudo passional, Tomás verificou, também, se uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si. Segundo Tomás (1980), as paixões se distinguem pelas ações motivadas pelos objetos. A potência está relacionada com a tensão destinada ao objeto. Tomás explicou essa questão ao utilizar três exemplos, o primeiro é sobre a paixão do *amor*, oposta ao *ódio*, por parte do mal. Ela ocorre quando há na potência apetitiva certa inclinação para si. O segundo exemplo é quanto ao bem amado que, quando não é possuído, provoca o movimento para ser conseguido, desperta a paixão do *desejo* ou da concupiscência. Por contrariedade, quanto ao mal, desperta a *fuga* ou a *aversão*. O terceiro é quando se obtém o bem. Quando este é adquirido, o apetite produz um repouso no bem que é possuído, despertando a *deleitação* ou a *alegria.* Por contrariedade, levado ao mal, desperta a *dor* ou a *tristeza.*

Quanto às paixões do irascível, pressupõem a inclinação para a busca do bem e a evitar o mal. Quando o bem ainda não é possuído, há a *esperança* e o *desespero*, mas quando ele é referente ao mal, há o *temor* e a *audácia*. No que se refere ao bem não possuído no apetite irascível, não há paixão por não possuir a noção de árduo, mas a paixão da *ira* resulta do mal presente. Sendo assim, existe segundo Tomás, três pares de paixões no concupiscível, *amor* e *ódio*, *desejo* e *aversão*, *alegria* e *tristeza*. Para as do irascível existem também três pares, *esperança* e *desespero*, *temor* e *audácia*, e a *ira*, sendo que para esta última não possui paixão que se oponha a ela.

Tomás classificou, ao todo, onze paixões diferentes, seis do concupiscível e cinco do irascível, as quais abrangem todas as paixões da alma. Após essa classificação, elas foram

ordenadas. A primeira observação feita por Tomás foi que as paixões do irascível priorizam as do concupiscível por serem relativas ao movimento, como o desejo, e ao repouso, como a alegria e a tristeza. As paixões do concupiscível são mais abrangentes que as do irascível. A estas são dados somente o movimento, nada possuem de repouso.

De acordo com o raciocínio de Tomás, as paixões do irascível são consideradas médias entre as do concupiscível, por isso têm princípio e termo nas do concupiscível. Além disso, a ordem das paixões depende da ordem dos objetos. Levando-se em consideração essa ponderação, o objeto do irascível é o bem árduo que é supremo entre os demais bens. Da mesma forma, deve-se considerar o objeto e a ação. Nessa ordem, o irascível está para o concupiscível, assim como o motor, objeto, para o movido, ação. O irascível, o bem árduo, remove o obstáculo ao repouso do concupiscível no seu objeto, por isso elas têm prioridade sobre as do concupiscível.

2.5 – René Descartes: as paixões da alma

René Descartes nasceu em La Haye Touraine, no dia 31 de março, de 1596 e morreu, aos 54 anos, em Estocolmo, no dia 11 de fevereiro de 1650. Além de filósofo, foi também físico e matemático. Católico convicto, teve educação jesuítica ao ir para o Colège Royal de la Flècha, dirigido pelos padres da ordem dos jesuítas. Sua família era de posses, dedicada ao comércio, ao direito e à medicina. Seu pai, Joachim Descartes, foi advogado e juiz, além de terras, tinha o título de escudeiro, primeiro grau de nobreza. Foi conselheiro no Parlamento de Rennes, na província de Bretanha, noroeste da França.

Descartes viveu um período histórico em que o conhecimento fervilhava entre o mecanicismo, o determinismo, o empirismo e o racionalismo. Passava-se da Renascença para a Era Científica. São três séculos de distância entre Tomás e Descartes. São três século de evolução em termos de ciência. É notadamente reconhecido como filósofo e considerado por muitos como o fundador da filosofia moderna. Atuou ativamente também na matemática.

Descartes dedicou a estudar sobre as paixões da alma classificadas como emoções da alma. O livro que escreveu sobre essa temática, *As Paixões da Alma* (1649), foi dividido em três partes. Na primeira, fez uma abordagem sobre as paixões em geral. Na segunda, falou sobre o número e a ordem das paixões, assim como a explicação das seis paixões primitivas. Na terceira, classificou e explicou as paixões particulares.

A primeira questão que Descartes levantou sobre o estudo das paixões é a distinção que se deve fazer entre as funções da alma e as do corpo. O que na alma é paixão, no corpo é ação. Para se entender essa questão, deve-se seguir a regra, o que sente existir nos corpos animados e também nos inanimados deve-se atribuir ao corpo, mas tudo o que existe e não é concebido como pertencente ao

corpo, deve ser atribuído à alma.

> E nisso não encontrará grande dificuldade, se se tomar em conta que tudo o que sentimos existir em nós, e que vemos ser atribuído nos nosso corpo inanimados, só deve ser atribuído ao nosso corpo; e, ao contrário, que tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma (DESCARTES, 1994, p. 296).

Segundo Descartes, toda espécie de pensamento pertence à alma, assim como toda espécie de movimento, que não venha a depender da alma, pertence ao corpo. Para ele, é um equívoco acreditar que é a alma que proporciona movimento e calor ao corpo, pois quando se morre, a alma se ausenta, porque o calor cessa. Isso ocorre quando os órgãos que servem para mover o corpo se esgotam e param de funcionar, sendo assim, a morte ocorre quando uma das partes principais do corpo deixa de funcionar por alguma razão e não especificamente por culpa da alma.

As partes do corpo possuem funções bem específicas que estão ligadas às funções da alma. Dessa forma, os músculos se movimentam, assim como os sentidos, por causa dos nervos que estão ligados ao cérebro, estes contêm o que Descartes chamou de espírito animal. O princípio que mantém os espíritos animais e os nervos em funcionamento é o calor contínuo presente no coração e mantido pelo sangue das veias. Esse fogo é o princípio de todos os movimentos dos membros.

A alma está ligada ao corpo pelo pensamento, este possui dois gêneros, um trata-se das ações da alma, que referem às vontades do indivíduo, a outra são as paixões da alma, ou seja, as percepções ou conhecimentos existentes no indivíduo. As vontades do indivíduo são também de duas espécies: as ações da alma que terminam na própria alma, quando o indivíduo aplica seu pensamento naquilo que não é material, amar a Deus, por exemplo. A outra espécie trata das ações que terminam no corpo do indivíduo, quando o corpo, motivado por uma vontade de passear, faz com que movimente as pernas e se coloque a caminhar.

Descartes considerou que também as percepções do indivíduo são de duas espécies. Uma tem a alma e a outra tem o corpo como causa. A alma se refere às percepções das vontades e das imaginações ou demais pensamentos que dependem dela. As causas do corpo estão estabelecidas pelo querer alguma coisa. Considerando que percepção e vontade são a mesma coisa, sua denominação passa a ser ação e não paixão.

As paixões da alma são, então, as percepções, os sentimentos, as emoções da alma, mantidas e fortalecidas pelos movimentos dos espíritos. As paixões são percepções quando significam os pensamentos que não constituem ações da alma ou vontade. São sentimentos por serem recebidas na alma da mesma forma que os objetos dos sentidos exteriores. Por fim, as paixões são emoções da alma, porque esse nome pode ser atribuído às mudanças que nela sobrevém, e aos diversos pensamentos que lhe ocorrem. As paixões se relacionam particularmente com a alma para distingui-las dos demais sentimentos que se referem aos objetos exteriores, causados e fortalecidos pelos

movimentos dos espíritos com o intuito de diferenciá-las das vontades dos indivíduos denominadas emoções da alma.

As paixões são causadas principalmente pelos movimentos particulares dos espíritos contidos numa glândula situada na cavidade do cérebro. O principal efeito delas é o de levar a alma a querer as coisas preparadas pelo corpo. Por exemplo, quando o indivíduo sente medo, seu desejo é o de querer fugir. Quase todas as paixões são acompanhadas de alguma emoção que se produz no coração, no sangue e nos espíritos. Essa é a razão específica que impede a alma de alterar ou estancar rapidamente as paixões. Descartes finalizou essa primeira parte ao afirmar que o movimento dos animais ajuda a observar as paixões para dominá-las e conduzi-las, visto que os animais não possuem paixões, elas são fenômenos, dessa forma, psicofísicos e não patológicos, como afirmaram os gregos.

Na segunda parte do livro, Descartes defendeu que as causas das paixões da alma não são suficientes para explicar como uma se diferencia da outra. Mesmo que algumas fossem causadas pela ação da alma, que se determina a conceber os objetos e pelo temperamento do corpo ou pelas impressões encontradas no cérebro, todas as paixões podem, também, ser excitadas pelos objetos que atingem os sentidos e esses objetos são as causas mais comuns e também as principais. Dessa forma, o que importa para a classificação das paixões não são as diferenças entre os objetos, mas sim entre os efeitos produzidos no indivíduo.

> […] ora, ainda que possam alguma vezes ser causadas pela ação da alma, que se determina a conceber estes ou aqueles objetos, e também pelo exclusivo temperamento do corpo ou pelas impressões que se encontram fortuitamente no cérebro, como acontece quando nos sentimos tristes ou alegres sem que possamos dizer o motivo, parece, no entanto, pelo que foi dito, que todas elas podem também ser excitadas pelos objetos que afetam os sentidos e que tais objetos são suas causas mais comuns e principais; daí se segue que, para encontrar todas basta considerar todos os efeitos desses objetos (DESCARTES, 1994, p. 327).

Descartes observou que os objetos que movem os sentidos não são responsáveis por provocar as paixões por causa das diversidades presentes no ser, mas pela forma que agem prejudicando, ou beneficiando, ou mesmo pela importância que exercem no indivíduo. O emprego das paixões consiste no querer da alma em relação ao que é útil e na persistência desse querer. A forma como Descartes organizou a ordem e a enumeração das paixões não se refere a uma notação fisiológica das paixões, mas segue um critério da prática e da conveniência biológicas.

Das paixões estudadas pelos escolásticos, Descartes enumerou e estudou somente seis primitivas: a *admiração*, o *amor*, o *ódio*, o *desejo*, a *alegria* e a *tristeza*. Ele não seguiu a enumeração e o estudo feitos amplamente no século XVI por não concordar que as paixões fossem divididas de acordo com os critérios dos escolásticos de que os apetites circulam entre o concupiscível e o irascível. Descartes não considerou essa distinção de partes, pois, segundo ele, o

que a alma possui são duas faculdades, uma de desejar e a outra de se irritar, a partir dessa concepção, a alma desenvolve, da mesma forma, as faculdades de admirar, amar, temer, além de levar o indivíduo a agir de acordo com o que cada paixão o impele.

Das paixões estudadas por Descartes, a primeira foi a *admiração,* pois segundo ele quando o indivíduo entra em contato com algum objeto novo, entra ou não em estado de admiração e espanto. Dessa maneira, a admiração faz com que o objeto seja ou não conveniente para o indivíduo. Se o objeto não causa admiração, então ele não possui nenhum valor, por isso a admiração não tem contrário. Estão ligadas a ela a *estima* ou o *desprezo,* a *generosidade* ou o *orgulho,* e a *humildade* ou a *baixeza.* A admiração se une à estima ou ao desprezo de acordo com a grandeza ou pequenez do objeto admirado. O indivíduo pode, inclusive, estimar e desprezar a si próprio, assim as paixões surgem seguidas dos hábitos de orgulho, de humildade ou de baixeza, conforme explicações de Descartes. Após essa exposição, ainda ligadas à admiração, tem a *veneração* e o *desdém.* A *estima* ou *desprezo* a algum objeto pode gerar o bem ou o mal, nesse contexto, a *veneração* procede da estima e o *desdém* do simples desprezo.

Todas as demais paixões, na concepção de Descartes, são despertadas no indivíduo de acordo com o que o objeto suscita nele de bom ou de mau. O *amor* e o *ódio,* por exemplo, são despertados de acordo com esse princípio. Se o objeto desperta coisas boas, tem-se o amor, se ao contrário, desperta coisas ruins, tem-se o ódio. O *desejo* segue também esse princípio, ele se diferencia das anteriores por uma questão temporal. O *desejo* infere o futuro mais do que o passado ou o presente, pois se deseja adquirir algum bem que porventura não possui, ou mesmo deseja-se evitar um mal ou preservar um bem.

A *esperança,* o *temor,* o *ciúme,* a *segurança* e o *desespero* surgem da aquisição de um bem ou da fuga do mal e estão relacionadas com o grau de desejo que se tem sob o objeto que se admira. Quando a probabilidade de se conquistar o objeto de desejo é grande, a esperança é despertada no indivíduo. Quando a esperança é extrema, ele deixa de ter esperança e passa a ter segurança ou confiança em relação ao que se deseja. Mas, se a probabilidade de se conquistar o objeto de desejo é, ao contrário, pequena, há o despertar do temor. E se, da mesma forma, o temor se torna extremo, passa a ser desespero.

A *irresolução,* a *coragem,* a *ousadia,* a *emulação,* a *covardia* e o *pavor* advêm do que se deseja quando há uma dependência de outrem, e na dificuldade que se coloca na forma de execução desse desejo. Dessa forma, há a irresolução que se dá em decorrência da espera imposta. A *coragem* ou a *ousadia* são opostas ao *temor.* A *emulação* deriva dessas duas. A *covardia* é contrária à coragem e o *medo* ou o *pavor* são contrárias á *ousadia*. Quanto ao *remorso*, está ligado ao presente ou ao passado, pois só se tem remorso de algo que já se viveu ou está vivendo. O *remorso* surge no indivíduo quando este está determinado a alguma ação e esta se torna remorso antes que a irresolução seja suprimida.

A *alegria* e a *tristeza,* últimas paixões enumeradas por Descartes, estão relacionadas ao bem presente que estimula a primeira, e ao mal, também presente, que estimula a tristeza. A *zombaria,* a *inveja,* e a *piedade* são paixões relacionadas à alegria e à tristeza. Elas fazem parte do presente, mas se referem aos homens desprovidos de dignidade. Por exemplo, a alegria que procede do mal desperta o riso e a zombaria, quanto isso, a inveja é instigada pelo bem em homens também desprovidos de dignidade, e a piedade, que é um tipo de tristeza, é instaurada no indivíduo pelo mal.

Descartes considerou que as paixões são importantes para o indivíduo, porque elas servem para fortalecer e fazer com que o pensamento tenha durabilidade na alma. Sendo assim, após ter explicado as seis paixões primitivas, que são consideradas por ele como o gênero em que as demais constituem espécies, direcionou o tema sobre as paixões para a terceira parte de seu livro, intitulado *Das paixões particulares*, em que fez um estudo das particularidades das demais paixões como a *estima*, o *desprezo*, a *generosidade*, a *humildade virtuosa* e *viciosa*, o *orgulho*, a *veneração*, o *desdém* etc, que são originárias das primitivas. Essa terceira parte não será, porém, estudada, neste momento, por não ser objetivo deste trabalho pormenorizar as particularidades de cada paixão, mas marcar o percurso historiográfico delas. Nesse sentido, as primitivas foram analisadas, por serem o marco para o desenvolvimento das concepções passionais em Descartes.

Greimas evidencionou em sua teoria semiótica que os valores morais e os costumes, ou seja, a cultura, são determinantes quando diz que o vocabulário utilizado pelo indivíduo, para expressar suas paixões, relaciona-se aos costumes e valores de cada cultura. Quando se observa o que cada filósofo estudado aqui priorizou em suas concepções sobre as paixões, em todos, a cultura é fator importante no cultivo delas, sejam influenciadas pela forma como o homem pensava ou se expressava linguisticamente, para, então, agir.

Ao retomar Platão e Aristóteles, os primeiros filósofos a serem analisados nesta dissertação, tinham como preocupação principal o estudo da retórica. Em decorrência também disso, a necessidade em entender como os oradores conseguiam envolver e manipular os ouvinte.

Além disso, há também a relação e os conflitos entre as paixões e a razão, provenientes dos problemas gerados e vividos em cada época, por cada filósofo. Percebe-se que os filósofos selecionados transmitem em suas teorias seus próprios conflitos, como Agostinho o fez de forma bem explícita. Isso parece acontecer principalmente com os filósofos que escreveram sob influência da cultura Cristã, quando, por exemplo, a noção de pecado passou a ser defendida.

É presente a preocupação deles em entender como se processava a interferência dos desejos carnais, o poder da alma e a influência de Deus nos sentimentos, desejos e comportamento do homem. O justo e o injusto passaram, em um primeiro momento, a se relacionar segundo os princípios que a Igreja Católica pregava sobre os desígnios divinos.

Essa teoria não é tão presente em Descartes, quanto o é em Tomás e Agostinho, provavelmente porque no período em que viveu, as ciências estavam mais desenvolvidas, houve,

assim, uma possibilidade maior em utilizar os conhecimentos científicos desenvolvidos pela medicina, por exemplo, para se entender essa relação entre corpo e alma.

CAPÍTULO 3
A SEMIÓTICA DAS PAIXÕES: EPISTEMOLOGIA E METODOLOGIA

3.1 – Ruptura e continuidade na Semiótica das paixões

Antes de falar sobre as concepções metodológicas da Semiótica das paixões, é relevante considerar a ruptura e a continuidade para esse ramo do conhecimento semiótico. A primeira condição para se falar do sentido enquanto significação é compreender o mundo como ruptura, pois o sentido subentendido na interpretação só é percebido por meio da ruptura, que corresponde no nível do conhecimento, à colocação do conceito indefinível na articulação das ideias.

Esse processo de ruptura, que levou Greimas e Fontanille a desenvolverem a Semiótica das paixões, ocorreu a partir da Semiótica da ação, pois o fazer do sujeito narrativo pode ser reduzido num nível mais profundo ao conceito de transformação que produz ruptura entre dois estados, ou seja, passa de um estado inicial a um estado final. A segmentação de estados no desenvolvimento narrativo se define, assim, por sua transformabilidade. O que ocorre com essa movimentação é que o sentido encontrado na interpretação é o do mundo conhecido como ruptura.

> O fazer do sujeito narrativo encontra-se assim reduzido, num nível mais profundo, ao conceito de transformação, isto é, a uma espécie de pontualidade abstrata, esvaziada de sentido, que produz ruptura entre dois estados. O desenvolvimento narrativo pode, então, justificar-se como segmentação de estados que se definem unicamente por sua 'transformabilidade'. O horizonte de sentido que se perfila por detrás de tal interpretação é o do mundo concebido como descontínuo, o que corresponde, aliás, ao nível epistemológico, à colocação do conceito indefinível de 'articulação', primeira condição para poder falar do sentido enquanto significação (GREIMAS; FONTANILLE, 1993, p. 10).

A ruptura pode ser entendida como um processo de ação metodológica sobre um determinado conceito, o que para a Semiótica, enquanto ciência seria a perspectiva do estudo da significação do texto. Ao refletir sobre as concepções que envolvem uma determinada questão, o indivíduo provoca uma cisão que o leva a produzir sentido. O pensamento semiótico se desenvolveu, então, da necessidade de especificar, com maior precisão, a significação no estudo dos textos, sendo assim, há a ruptura de um pensamento, pois até então a sociedade científica, ou mais precisamente os filósofos e linguistas, se preocupava com o estudo da palavra, da oratória, mas de forma fragmentada de um contexto. Com a concepção da Semiótica houve essa preocupação em envolver o processo enunciativo na produção de significação, o que levaria em conta o sujeito, o tempo e o espaço, ou seja, tudo o que envolve a movimentação cultural.

O que se deve considerar, então, na Semiótica, é que o seu campo de exercício empírico é o discurso, e não o signo propriamente dito, e a unidade de análise seria o texto, verbal e não-verbal. O sentido, nesse contexto semiótico, é considerado, em princípio, a direção, pois o sentido que um objeto produz está relacionado com a tendência a que ele está direcionado (FONTANILLE, 2008). Por exemplo, ao observar as concepções das *paixões* desenvolvidas pelos filósofos, percebe-se o processo de ruptura e continuidade sobre o conceito desse termo e todos eles estão relacionados com o momento em que cada filósofo viveu. Dessa forma, é a ruptura que direciona as várias possibilidades de mudanças sociais, a partir da necessidade de inventar e reinventar, de complementar, de ampliar teorias, como ocorreu com a Semiótica.

Esse processo de ruptura é possível porque o sentido é considerado uma matéria amorfa e a Semiótica tem a função de dar forma a ela de acordo com as necessidades do período em que se produziu tal sentido, pois tudo o que faz parte do mundo é semiótico e se desenvolve ou tem significação quando percebido pelo indivíduo.

Quanto ao processo que envolve a continuidade, ou o mundo como contínuo, segundo Greimas & Fontanille (1993), parte da afirmação de que o universo das formas semióticas é homogêneo, por isso permite retornar aos problemas concretos que originaram por causa do desdobramento discursivo e dos instrumentos metodológicos necessários à análise. Quando a Semiótica da ação moveu o problema dos investimentos semânticos para a noção de estado, proporcionou condição para a instauração de uma sintaxe. Isso ocorreu por causa da formalização dos conceitos de actante e de transformação. Em Semiótica, as figuras actanciais que compõem a narrativa são o destinador, o sujeito e o objeto.

O estado pode ser, na perspectiva do sujeito que age, o resultado da ação (estado final) ou o seu ponto de partida (estado inicial). Haveria, portanto, dois estados, o inicial e o final, e as mesmas dificuldades metodológicas ressurgem, pois o estado pode ser um *estado de coisas* do mundo transformado pelo sujeito. Por exemplo, quando há, no texto *Gota d'água*, a transformação no percurso narrativo de Jasão, que passa do estado inicial *moleque sem experiência*, para estado final *homem com experiência*. E, também, o *estado de alma* do sujeito competente em vista da ação e da competência modal que sofre ao mesmo tempo a transformação, quando, por exemplo, Joana se encontra num estado de ciúme por ter perdido Jasão. Com essas concepções de estado ressurge o dualismo sujeito/mundo, que somente pode ser discutido em decorrência da existência de uma semiótica homogênea, por causa da transformação que faz com que o mundo enquanto *estado de coisas* se reintegre no espaço interior uniforme do sujeito. Essas duas concepções de estado se reconciliam numa dimensão semiótica da existência homogênea em decorrência da relação entre o físico e o sensível.

Ao falar sobre o mundo como descontínuo, Greimas & Fontanille (1993) expuseram a dificuldade de se desenvolver uma metodologia para a Semiótica das paixões, em decorrência da

complexidade em considerar as relações entre sujeito/mundo, pois o *ser* do sujeito e do mundo, dizem respeito à ontologia e não à Semiótica. Por causa dessa problematização, a Semiótica deveria, para constituir um discurso epistemológico, considerar o *parecer,* o qual formularia, pela constituição de um discurso epistemológico, precondições como ocorre com os simulacros explicativos. Ainda segundo Greimas & Fontanille (1993), a constituição do *parecer do ser*, que é captado de forma tênue nos discursos hipotéticos, mesmo que não seja considerado próprio para suscitar a certeza, é, relativamente, do mesmo tipo de discurso composto pela epistemologia das ciências naturais quando ela trata, por exemplo, do universo das ciências naturais. O *parecer ser* que se pretende perceber na teoria semiótica é o que está relacionado à sua praticidade operatória e à sua eficácia. Na história entre Jasão e Joana, Jasão parece ser fiel à Joana, mas não é, enquanto Joana parece ser fiel a Jasão e é.

> […] O "ser" do mundo e do sujeito não diz respeito à semiótica, mas à ontologia; […]. Espera-se da semiótica, por sua vez, que ela capte o "parecer" e constitua um discurso epistemológico que formularia tais precondições, […]. Esse discurso hipotético, que captaria em filigrana o "parecer do ser", não é evidentemente próprio para suscitar a certeza; mas é, de certa maneira, o mesmo tipo de discurso que mantêm a epistemologia das ciências da natureza, quando ela fala, por exemplo, do universo e de suas origens, do acaso e da necessidade (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 16).

Nessa busca de reconstituir o nível epistemológico profundo, foram considerados, na organização da Semiótica das paixões, os conceitos de *tensividade* e *foria*. Segundo Fontanille (2008), a *tensividade* se refere às dimensões do sensível. A presença sensível se exprime de acordo com in*tensidade* (estados sensíveis) e ex*tensidade* (avaliação do espaço), ou seja, exprime-se segundo o valor quantitativo das emoções que o sujeito transfere ao objeto durante o ato enunciativo. Por exemplo, quando um sujeito está mediante uma cena, ele pode, ao escolher o léxico para se exprimir, optar por um termo menos tenso, como *incidente* ou mais tenso como *catástrofe*, isso dependerá da forma com que ele perceberá tal fato no âmbito da foria, pois há uma diferença em dizer que aconteceu um *incidente*, ou aconteceu uma *catástrofe.*

A *tensividade*, por ser um fenômeno amplo e constatado no processo frástico ou discursivo, parecia ser, na projeção das estruturas da ruptura, o recurso fundamental para se resolver o problema das paixões. Mas isso somente foi possível em decorrência da possibilidade de transformação do sujeito do discurso em sujeito apaixonado, assim como da autonomia que o sujeito do dizer discursivo tem em interromper e dar outro curso à sua narrativa para dispor um percurso passional. Sendo assim, os percursos passionais dos discursos são autônomos.

Essa autonomia é também percebida nas relações tensivas, o que proporciona a situalização do espaço tensivo antes do sujeito enunciante se posicionar. Dessa forma, o conceito de *tensividade* transcende à instância da enunciação discursiva propriamente dita e pode ser vertido por conta do

imaginário epistemológico. Isso significa que a *tensividade* pode gerar simulacro tensivo e fazer parte do percurso gerativo de sentido, mas mesmo assim a *tensividade*, segundo Greimas & Fontanille (1993), não consegue por ela mesma, desvendar o imaginário ôntico do sujeito e do fato passional.

Dessa forma, enquanto a tensividade está relacionada com o grau tenso do léxico, a *foria* compõe a categoria que determina as categorias semânticas, que pode ser eu*fórica,* mantém relação de conformidade do sujeito com o objeto-valor, ou dis*fórica,* mantém relação de desconformidade do sujeito com o objeto-valor. A *foria* seria, então, o elemento que daria sustentação à *tensividade*, para a resolução epistemológica dos problemas passionais discursivos. Primeiro, porque é preciso considerar que há nos discursos o relativismo cultural. Segundo, porque, dependendo do caso, a organização actancial, modal e aspectual podem ser consideradas paixões, ou simples arranjos da competência semântica. Isso significa que se são a mesma coisa, haveria excesso patêmico.

Para ser passional, uma sequência discursiva dependeria de uma sensibilização particular. Essa sensibilização seria vista como uma quebra do discurso, o que dividiria o sujeito em um sujeito *outro,* como se outra voz surgisse para expressar sua própria verdade de uma outra forma. Há, então, a relação entre a interoceptividade e a proprioceptividade, ou seja, entre o tensivo e a aforia. Nesse contexto, o sujeito se mostra, enquanto sujeito provido de emoções em detrimento do mundo, e mostra esse aspecto ao figurativizar o mundo a seu modo, ou seja, eufórica ou disfórica.

> Tudo se passa como se outra voz se elevasse repentinamente para dizer sua própria verdade, para dizer as coisas de outro modo. Enquanto o corpo humano desempenhava, na percepção, o papel de instância de mediação, isto é, de lugar de transição entre o êxtero e o interoceptivo, instaurando um espaço semiótico tensivo mas homogêneo, é a carne viva, a proprioceptividade "selvagem" que se manifesta e reclama seus direitos como "sentir" global. Não é mais o mundo natural que vem em direção ao sujeito, mas o sujeito que se proclama mestre do mundo, seu significado, e o reorganiza figurativamente a seu modo (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 19).

De acordo com essas considerações, a Semiótica das paixões encontrou seu ponto de equilíbrio metodológico a partir do desdobramento entre o sujeito-que-percebe e o sujeito-que-sente para justificar as disfunções dos discursos mediante a fidúcia, ou seja, contrato entre o destinador e o destinatário, que é o ponto de sustentação da veridicção discursiva, isto é, do dizer verdadeiro estabelecido entre os sujeitos do discurso. Dessa forma, o que rege o percurso gerativo é a passagem que a estância enunciativa permite em manter a transferência dos problemas do nível epistemológico com o que se inscreve no universo pertencente ao ser, como simulacro fórico.

3.2 – Uma Semiótica para as paixões

A Semiótica tem como preocupação analisar o sentido do texto. Para explicar a noção de valor na construção desse sentido, ela precisou tomar emprestado o termo *valência,* responsável pela ligação dos elementos que compõem o discurso. Segundo Fontanille & Zilberberg (2001), na Química, o termo *valência* surgiu a partir mais ou menos de 1875, com o significado de teoria da ligação química, ou seja, tem a função de ligar um átomo ou íon a outros átomos ou íons. Antes, porém, de ser usado pela Linguística, o termo *valência* foi utilizado em Psicologia com o intuito de caracterizar a potência de atração de um objeto. A referência que a Psicologia utilizou de *valência* veio do baixo-latim *valentia,* que significa *boa saúde*, *vigor*. Por fim, o termo *valência* foi introduzido em Linguística para indicar a quantidade de lugares actanciais, ou seja, dos sujeitos, ligados a cada predicado na estrutura da frase.

> Segundo o *Robert*, foi preciso esperar o ano de 1875 para que aparecesse, no vocabulário da química, a acepção atual que designa o número de ligações químicas que um átomo ou um íon entretêm com outros átomos e íons. O termo foi utilizado também em psicologia para caracterizar a potência de atração de um objeto. O traço constante "potência de atração" conserva uma parte do sentido etimológico do baixo-latim *valentia* ("vigor", "boa saúde"). L. Tesnière o introduz enfim em linguística para designar o número de lugares actanciais ligados a cada predicado na estrutura básica da frase (FONTANILLE & ZILBERBERG, 2001, p. 15).

Na Semiótica das paixões, as *valências* têm a função de dar coerência, resistência aos discursos. São pontos de ligação do discurso que estabelecem o grau de intensidade e extensidade do valor apresentado no discurso, dependendo de como as figuras ou temas são dispostos. Por exemplo, em um discurso, não é o conteúdo do valor que importa, se se refere ao amor, à natureza, à vida. Em termos de valência na construção do valor o que importa é a intensidade ou a extensidade dada a esses elementos iniciados e finalizados no discurso. Quanto à forma como o conceito, ou a percepção dos temas, ou das figuras são inseridas nos discursos, se são fortes ou fracos, duradouros ou não, tem que existir elementos, no caso as valências, que deem conta de manter essas relações.

Na análise de um discurso, quanto ao aspecto incoativo, as valências possuem duas definições, são aspectualização e potencialidade de atrações e de repulsões associadas a um objeto. No primeiro caso, a aspectualização é o valor que se constrói a partir do valor que se tem do objeto em decorrência de seu posicionamento no discurso. Ela é responsável por transformar as funções narrativas de tipo lógico (segundo a manipulação, a competência, a performance e a sanção), em um processo, de acordo com o observador inserido no discurso enunciado (BARROS, 2001), assim, os aspectos de pessoa, tempo e espaço são considerados nesse processo de transformação. Por

exemplo, quando Fiorin (2008a) analisa *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias, mostra a transformação desses três aspectos em actorialização, temporalização e espacialização.

> Minha terra tem palmeiras,
> Onde canta o Sabiá;
> As aves que aqui gorjeiam,
> Não gorjeiam como lá. […]
>
> Minha terra tem primores,
> Que tais não encontro eu cá;
> Em cismar — sozinho à noite —
> Mais prazer encontro eu lá;
> Minha terra tem palmeiras,
> Onde canta o Sabiá. […]
>
> (DIAS,1967, pp. 11-2, *apud*, FIORIN, 2008a, p. 58)

Há, projetado nesse texto, um *eu* e um *agora*, ao mesmo tempo em que há um *aqui* (terra do exílio) e um *lá* (pátria). No decorrer do texto, essas valências são sobrepostas de forma a estabelecer uma comparação cheia de subjetividade. Como diz Fiorin (2008a, p. 58), "entre dois espaços enunciativos: o primeiro (aqui) é o lugar do exílio; o segundo, ordenado em relação ao *aqui* (lá), é a pátria distante. Nesse confronto, o *lá* é melhor do que o *aqui*."

A cultura é determinante nessa construção, pois, em um texto, um sujeito pode amar mais do que outro, ser mais feliz ou odiar mais do que outro sujeito, e da mesma forma expressar esses sentimentos de formas diferentes. O que irá determinar essa diferença são as valências escolhidas para representar tal sentimento, ou seja, a intensidade ou durabilidade dada às figuras escolhidas para simbolizar esse sentimento. Além disso, é preciso que exista um contrato fiduciário entre os sujeitos presentes no discurso e os objetos-valores para que essa organização se dê de forma coerente.

Quanto à segunda definição, a potencialidade de atrações e repulsões, refere-se a um tipo psicológico de valência que funciona como o pressentimento do sujeito protensivo. Essa atração e repulsão é a relação fórica que o sujeito mantém com o objeto-valor. Após a cisão fórica, a valência (fórica) potencializa o sujeito protensivo, para, posteriormente, se manifestar sob a forma de ligação mais intensa, de atração ou de repulsão, dependendo do caso a se analisar, da incoatividade. Nesse caso, o conjunto de valências, além de proporcionar ao mundo dos objetos uma proteção, sem a qual eles não recebem valor, constitui também a fidúcia.

O sujeito protensivo é aquele que retém lembranças das sensações (experiências) passadas e que projeta no futuro um saber adquirido, por isso essa relação de atração e repulsão em relação ao objeto-valor. Essa potencialidade é a relação que o sujeito mantém com esse objeto. Quando o sujeito deseja um objeto e há a *performance*, diz-se que a ação é eufórica, houve, então, uma cisão fórica, com isso, houve um contrato entre os sujeitos actanciais da ação, o que constitui a fidúcia.

No texto de Gonçalves dias, por exemplo, a saudade da terra natal foi potencializada no *eu*, no jogo comparativo que ele faz dos dois lugares e demonstra o quanto prefere o *lá* que o *aqui.*

A fidúcia diz respeito ao contrato mantido entre os sujeitos da ação. Segundo Greimas & Courtés (2008), o contrato fiduciário coloca em jogo o fazer interpretativo por parte do destinador e da adesão do destinatário. Mas nem sempre esse contrato ocorre por vontade própria dos sujeitos.

Nessa ordem de pensamento e desenvolvimento da metodologia de uma semiótica para as paixões, Greimas & Fontanille (1993) evidenciam que, para se alcançar a unidade, a *tensão* é a própria capacidade de perceber as sensações. Sob essa concepção tensiva, a sensação (estese) promove duas possibilidades: como uma dimensão estética ou como uma dimensão passional. No primeiro caso, ocorre quando a sensação é o ressentir repousado sobre a fidúcia, ou seja, o sentir os efeitos de alguma coisa instaurada na fidúcia. No segundo, quando a sensação é construída sobre a foria. Quando a dimensão passional tem como contrapartida a estética, ela repousa na relação em que se evidencia a tensão baseada na euforia ou disforia do sujeito com o objeto-valor, como uma condição prévia da significação (GREIMAS & FONTANILLE, 1993).

O sujeito apaixonado é, então, considerado na Semiótica e assume a forma de sujeito discursivo ao interiorizar o jogo entre os atores do discurso. Em decorrência disso, a paixão entra em cena. Esse sujeito apaixonado é definido por sua capacidade de criar o conjunto de papéis actanciais necessários à encenação discursiva da paixão. Tal propriedade só é pensada na Semiótica quando, no espaço tensivo, é acionada a possibilidade de divisão do sujeito em vários protoactantes. O que quer dizer que quando o actante (aquele que realiza ou sofre o ato) é projetado sobre o quadrado semiótico, significa que ele é um ator hipotético, pois sua aspectualização depende da forma como o discurso é desencadeado, e se transforma em uma categoria actancial (GREIMAS & COURTÉS, 2008).

No caminho que Greimas & Fontanille (1993) percorreram para organizar a epistemologia semiótica passional, uma questão que deve ser considerada é a da modalização. O querer, o dever, o poder e o saber são modalidades que, como se sabe, fazem parte da categorização racional, mas no âmbito das paixões é preciso considerar os efeitos de sentido passionais. Sendo assim, essas modalidades devem seguir outra ordem ou outro modo de organização. Para tanto, o devir deve ser considerado nessa análise das modalizações, por representar o ponto de equilíbrio positivo favorável à divisão da substância fórica, da essência fórica, representada pela euforia/disforia do sujeito em ralação ao objeto-valor, mas, para que isso ocorra, a foria tem que ser reconhecida em si como um esboço da sintaxe.

Reconhecer o devir nesse ínterim significa repercussão, na epistemologia, da manifestação do contínuo percebida na sintaxe discursiva. Passagem de um estado a outro, ou mudança de estado, além de admitir estados e transformações, o devir não distingue o *ser* do *fazer*. Quando o devir é aplicado às concepções semióticas, ele constitui relações diferenciadas entre elas, ele é o início de

uma mudança contínua, em que o sujeito se transforma.

Nesse sentido, são muito tênues as diferenças que separam a protensividade, a orientação e o devir, pois, designam, de certa forma, a mesma coisa. Por exemplo, à protensividade é considerada o primeiro efeito modal da cisão, a orientação representa sua propriedade figural, enquanto o devir é considerado o produto do desequilíbrio das tensões que confirma a cisão. Como o que importa nesse momento é o devir, ele oferece duas vantagens. A primeira diz respeito à preocupação quanto ao nível epistemológico. Nesse contexto, ele atua de forma a convidar a trabalhar a harmonia da protensividade, leva a pensá-la como portadora de uma historicidade, ou seja, faz com que a potencialidade organize as ações que constituem a história de uma pessoa e que condicionam seu comportamento em uma dada situação.

A segunda se refere à relação que mantém com a manifestação discursiva, quando a aspectualização, enquanto gestão do *continuum* discursivo consegue tais efeitos de superfície, mas no que se refere ao nível das precondições, o devir cria o efeito que pode ser decomposto em sujeito e objeto.

Segundo Greimas & Fontanille (1993), a conciliação entre o sujeito e o objeto pode tomar, primeiro, o caminho da modulação seguido da discretização, que formará as modalizações. Enquanto a modulação antecipa a aspectualização discursiva (ou seja, a disposição, no momento do discurso, de um dispositivo de categorias aspectuais com as quais se revela a presença implícita de um actante observador, ao rever os resultados da modalização), estabelece a ligação entre as variações da tensão no espaço da foria, e a categorização modal que age no nível narrativo. Dessa forma, no que se refere ao contínuo, o devir obedece à demarcação das variações tensivas, tal demarcação faz com que surjam unidades descontínuas.

Quando a demarcação obedece a uma lógica da aproximação e age por superposição e rupturas de tensões, dá lugar a propriedades inerentes do devir como fases de aceleração ou afrouxamento, origens e fins, aberturas e fechamentos, suspensões ou prazos. As modulações do devir são o protótipo do *querer* (procede abertura do devir), o do *saber* (provoca o fechamento do devir), o do *poder* (sustenta o curso do devir), e o protótipo do *dever* (é a suspensão do devir). As três primeiras representam, em primeira instância, no nível do discurso, a tríade aspectual: o incoativo, o durativo e o terminativo. Essa tríade possui mesmo embasamento que as modulações enquanto forma discursiva do processo, mas são obtidas de formas diferentes.

Quando essas modulações são aplicadas à categorização, surge o percurso gerativo, e são convertidas em modalizações, na Semiótica da ação. Por exemplo, quando se diz que o aspecto incoativo está centrado no *querer,* significa que toda ação somente se inicia motivada pelo querer de alguém. Mas não basta só querer, é necessário também um *saber* (aspecto durativo), pois para realizar a ação é necessário um saber, assim como um *poder* (aspecto terminativo), pois para se concretizar a ação é necessário um poder, não resolve ter somente um saber e não ter condições de

colocá-lo em prática. Quanto à última modulação, o *dever* (a suspensão), há a interrupção do devir, pois o sujeito agirá coagido por outro sujeito. Segundo Greimas & Fontanille (1993, p. 36), "O dever procederia por 'pontualização' da modulação, neutralizando os efeitos 'de abertura', 'de encerramento' e 'cursivos'. Tal hipótese permitira dar conta do funcionamento muito particular da modalização que daí decorre."

Nessa busca para sistematizar a epistemologia da Semiótica das paixões e organizar uma metodologia que fosse além da utilizada pela Semiótica da ação, Greimas & Fontanille (1993) consideraram que a modulação, a modalização e a aspectualização constituiriam a teoria que regeria as investigações e descobertas referentes às tensões fóricas presentes nos discursos. Das combinações feitas entre as valências e os aspectos apresentados nos enunciados, Greimas & Fontanille (1993) consideraram que o número de modulações para o devir seria indefinido. Esse número só seria possível por definição, pois a lógica da aproximação das superposições que o organizam, o fazem em várias possibilidades.

De acordo com o raciocínio de Greimas & Fontanille (1993), mesmo que o sujeito se encontre modalizado, ele ainda não é capaz de conhecer o valor, consegue somente sentir as valências. Para que o sujeito tenha condições de conhecer o valor, precisa negá-lo. A negação é considerada a primeira operação que faz com que o sujeito passe a ser sujeito operador e tenha acesso ao mundo cognoscível. A segunda operação seria a contradição.

No percurso gerativo de sentido, é no nível fundamental que essa oposição se instaura. Todo discurso é marcado por uma oposição. Em *Morte e vida severina*, de João Cabral de Melo Neto, também analisado por Fiorin (2008a), há a oposição /vida/ *versus* /morte/. Para chegar a esse resultado, Fiorin organizou os elementos de superfície do texto em três blocos:

a) o saber de Severino: lavrador que sabe cultivar a terra ("— Pois fui sempre lavrador"), ara a calva da pedra ("Mas até a calva da pedra / sinto-me capaz de arar"), além de conhecer todas as roças ("— Conheço todas as roças / que nesta chã podem dar");

b) desqualificação do saber de Severino: não adianta ser lavrador se há pouco o que lavrar ("— Isso aqui de nada adianta"), não há mais pedra que amassar ("nem pedra há aqui que amassar") e o banco não faz mais financiamento ("— Esses roçados o banco / já não quer financiar");

c) saber útil naquele lugar: rezar benditos, tirar ladainhas, enterrar mortos, ajudar a morrer etc ("[…] mas diga-me, retirante, / sabe benditos rezar? / sabe cantar excelências, / defuntos encomendar? / sabe tirar ladainhas, / sabe mortos enterrar?") (FIORIN, 2008a, pp. 26-27).

Segundo Fiorin (2008a), os elementos que compõem o primeiro grupo, referem-se à vida, então, há a afirmação da vida; os elementos do segundo grupo negam a vida, pois não se pode produzir; os elementos do último grupo referem-se à morte há então a afirmação da morte. Assim, a organização sintáxica do texto de João Cabral de Melo Neto é: afirmação da vida, negação da vida e afirmação da morte e se constitui na oposição /vida/ *versus* /morte/.

Ao organizar essa oposição no quadrado semiótico, enquanto a *morte* é eufórica, é melhor morrer, pois tem o descanso, a *vida* é disfórica, por ser uma vida severina, sofrida. Esses termos opostos mantêm entre si, na categoria semântica, uma relação de contrariedade. Os termos que estão em relação de pressuposição recíproca são contrários. Têm-se dois contraditórios quando se aplica uma operação de negação a cada um dos contrários, /não vida/ é contraditório de /vida/ e /não morte/ é contraditório de /morte/. A cada contraditório implica o termo contrário do que é o contraditório: /não vida/ implica /morte/ e /não morte/ implica /vida/. Os contraditórios /não vida/ e /não morte/ são contrários entre si. Para distingui-los dos contrários /vida/ e /morte/, são chamados de subcontrários.

Como se pode perceber, ao quadrado semiótico é dado instalar uma racionalidade significante como uma simples necessidade. Com isso passa a ser possível compreender as estruturas elementares da significação, quando na contradição, o sujeito operador suscita à categoria, uma nova grandeza tida como uma cópia em busca da unidade proveniente da necessidade original. Essa unidade passa a ser uma rede de relações estáveis. Nessa rede, as composições das contradições, das contrariedades e das implicações, presentes no quadrado semiótico, eclodem as categorias em vários termos, o que proporciona uma imagem totalizante, ou seja, em devir.

> […] Pela somação-negação, o sujeito operador suscita uma nova grandeza, a categoria, que é como que uma réplica em busca da unidade oriunda da necessidade original; mas essa unidade é agora rede de relações estáveis, em que a composição das contradições, das contrariedades e das implicações, fazendo eclodir a categoria em vários termos, proporciona uma imagem totalizante e, no entanto, em devir (GREIMAS & FONTANILLE, 1993, p. 40).

Assim, completa-se o ciclo que envolve as estruturas elementares capazes de explicar a significação de acordo com a Semiótica das paixões. As estruturas elementares a essa compreensão partem das valências que ligam o sujeito e o objeto ao valor. Nessa busca pelo valor, deve-se considerar a instabilidade do sujeito, explicada pela euforia e disforia, que se encontram presentes as paixões. Essa instabilidade é marcada pela capacidade que o sujeito tem de perceber as sensações no mundo.

Dessa forma, o devir, num processo de continuidade e ruptura dos elementos tensivos, cria o efeito de sentido. De posse desse efeito, composto pelo sujeito e pelo objeto, desenvolve-se as modulações do devir, que dependendo do contexto discursivo, pode ser apresentado como modalizações e mesmo como aspectualização. Elas possibilitam a relação de negação do sujeito, momento em que ele realmente tem condições de conhecer o valor. Da negação à contradição, tem-se a categorização dessas estruturas elementares no quadrado semiótico o que finda a especificação epistemológica da Semiótica passional.

3.3 – A modalização do *fazer* e a do *ser* e as paixões

Greimas considerou que a Semiótica da ação era limitada por abranger somente a chamada pequena literatura, por isso buscou trabalhar com uma semiótica que explorasse os valores por meio das ações do homem no mundo. A Semiótica passou, então, a se interessar pela competência do sujeito que faz a transformação.

Foi a partir da transformação que a Semiótica mudou o foco de estudo, e a manipulação passou a ser mais evidenciada do que a ação. Dessa forma, as investigações se voltaram mais sobre a manipulação do que sobre a ação. Na execução de uma ação, é preciso que o sujeito tenha competência, em decorrência disso, inicia-se o estudo das condições para a realização da ação, ou seja, das modalizações. Numa ação, dentro de um discurso, o sujeito é sempre manipulado, por algo ou alguém, a agir. É em decorrência disso que a manipulação passa a ser o foco da Semiótica das paixões. Mas, para que o sujeito queira agir, é preciso que tenha competência: um saber ou um poder-fazer. No texto *Tragédia brasileira* (*Op. cit.*), no percurso de Misael, a solidão manipulou Misael a procurar alguém para lhe fazer companhia. Ao encontrar Maria Elvira, tirou-a da rua, pois tinha poder, representado pelo dinheiro, para realizar essa ação. Há nesse percurso um sujeito modalizado pelo querer-fazer e pelo poder-fazer. Houve, em princípio, uma transformação de sujeito solitário em sujeito não-solitário.

Segundo Fontanille & Zilberberg (2001), dos teóricos que estudaram as modalidades, tais como J.-Cl. Coquet, Cl. Zilberberg, P. Aa. Brand, A. J. Greimas e J. Fontanille, estes dois últimos foram os que conseguiram provar a possibilidade de se estudar as paixões por uma concepção das modalidades articuladas em torno da *tensividade* e da *aspectualidade*. Conseguiram perceber essa possibilidade, primeiro, porque tanto a sintaxe narrativa, quanto a discursiva se baseia nos encadeamentos de modalidades, e segundo, porque a organização modal pode produzir efeitos de sentido passionais. Sendo assim, a questão das paixões deixou de ser complementar à da ação e passou a ter outro ponto de vista epistemológico.

Sobre o desenvolvimento do estudo das modalidades, enquanto a modalidade é o resultado da conversão da categoria tímico-fórica fundamental, e por meio dessa categoria alteram as relações entre o sujeito e os valores, a modalização é a determinação sintática de enunciados. Esse enunciado modal pode ser de estado e de fazer e modalizar, indiretamente, enunciados de estado ou de fazer.

Os enunciados de estado estabelecem uma relação de junção (conjunção e disjunção) entre um sujeito e um objeto. Por exemplo, no enunciado *Joaquim é bonito*, há uma relação de conjunção, indicada pelo verbo *ser*, entre o sujeito *Joaquim* e o objeto *beleza*. Em *Pedro não é bonito*, há uma relação de disjunção, revelada pela negação e o verbo *ser*, entre o sujeito *Pedro* e o objeto *beleza*.

Os enunciados de fazer mostram as transformações, as passagens de um enunciado de estado a outro. Por exemplo, no enunciado *Pedro ficou bonito* há uma transformação de um estado inicial

não bonito a um estado final *bonito*.

Quanto às modalidades do fazer, são classificadas em fazer-fazer e ser-fazer. Sob essa concepção, o modalizador efetiva o seu percurso com o intuito de estabelecer o percurso do sujeito, que é composto pela competência e *performance*. Para o fazer-fazer, o modalizador altera a competência do sujeito e, ao criar uma predisposição para o fazer, institui o percurso do sujeito e modaliza a performance. Sendo assim, a relação entre os fazeres (o primeiro fazer se refere ao modalizador, enquanto o segundo fazer se refere à *performance* do sujeito), além de ser normalmente indireta, é mediada pela transformação da competência modal do sujeito (BARROS, 2001).

Ao seguir esse pressuposto, o destinador concede ao destinatário-sujeito os valores modais do querer e do poder-fazer, o que proporciona a este competência para realizar o fazer-transformador. Quanto ao ser-fazer, que é o segundo tipo de modalidade do fazer e caracteriza a competência do sujeito, é necessário diferenciar a composição da competência (a qual necessita de comunicação de valores modais), do destinador para o destinatário-sujeito, da organização modal da competência (compreendida como enunciados de estado que modalizam o fazer).

As modalidades do querer, dever, poder e saber, trabalhadas pela Semiótica, determinam os enunciados de estado, instaurados pelo ser, e os enunciados de fazer, instaurados pelo fazer que se interdefinem e classificam de acordo com critérios diferenciados. As modalidades são formadas de acordo com os modos de existência (que podem ser virtualizantes: dever, querer; atualizantes: poder, saber; e realizantes: fazer, ser), e de acordo com as relações entre o sujeito dos enunciados modal e descritivo, ou seja, das relações exotáxicas — externas ao sujeito — (dever, poder, fazer) e endotáxicas — internas ao sujeito — (querer, saber, ser).

Para explicar as modalidades segundo os modos de existência, Barros (2001) utilizou fragmentos de duas histórias de galinha. A primeira trata-se da fábula *A galinha reivindicativa*, de Millôr Fernandes, e a segunda, trata-se da música *A galinha*, de Chico Buarque.

> Mas eu, galinha, fêmea da espécie, posso estar satisfeita? Não posso. Todo dia pôr ovos, todo semestre chocar ovos, criar pintos, isso é vida? Mas agora a coisa vai mudar. Pode estar certo de que vou levar uma vida de galo, livre e feliz. Há já seis meses que não choco e há uma semana que não ponho ovos. A patroa se quiser que arranje outra para esses ofícios. Comigo, não, violão! (FERNANDES, 1975, p. 23, *apud* BARROS, 2001, p. 52).

Todo ovo
que eu choco
me toco
de novo
Todo ovo
é a cara
é a clara
do vovô

Mas fiquei
bloqueada
e agora
de noite
só sonho

gemada
A escassa produção
alarma o patrão. (BUARQUE, s.d., *apud,* BARROS, 2001, p. 52).

Na fábula, segundo Barros (2001), o sujeito galinha *deve* botar ovos, trata-se, então, de uma *modalidade exotáxica*, pois a patroa, que é o sujeito modalizador, impõe o dever à galinha, que é o sujeito modalizado. Há também, nessa fábula, a *modalidade virtualizante*, que dá à galinha o título de sujeito. O sujeito galinha deve, sabe e pode botar, mas *não-quer* botar. O *querer* é classificado como uma modalidade virtualizante, assim como o *dever,* e *modalidade endotáxica,* pois o sujeito modalizado e modalizador estão sincretizados no mesmo ator, ou seja, na galinha. Nesse caso, o sujeito galinha não age, pois se recusa a botar os ovos, isso ocorre por causa do conflito existente entre as modalidades virtualizantes do *querer* e do *dever-fazer*.

No texto de Chico Buarque, assim como no primeiro texto, o sujeito galinha, também *deve* botar ovo, segundo imposição do patrão. O sujeito galinha *quer* botar, ao contrário da galinha do primeiro texto, mas *não-pode* mais botar, provavelmente porque está bloqueado psicologicamente em decorrência da rotina ou por causa da velhice, que são os responsáveis por modalizarem o sujeito galinha para *não-poder* botar. De acordo com Barros (2001), a galinha é um sujeito virtual para o fazer de pôr ovos, porém não está atualizada, por faltar a ela o *poder-fazer*. Há, então, uma incompatibilidade entre as modalidades virtualizantes do *querer* e do *dever-fazer* e a atualizante do *não-poder-fazer*, o que impede a ação do sujeito.

Na organização modal de competência do sujeito operador, enquanto as modalidades do tipo virtualizantes instauram o sujeito, as atualizantes o qualificam para a ação posterior. O dever ou querer-fazer são as modalidades responsáveis por definirem o sujeito virtual. Se o *saber* ou o *poder-fazer* são incluídos nessa organização modal, há o sujeito atualizado ou competente, que é qualificado para *fazer*. Se o sujeito realizou a ação, ou seja, foi dado a ele o fazer, torna-se em sujeito realizado.

Quanto às modalidades exotáxicas, são capazes de ligar enunciados que têm sujeitos distintos, por isso causam efeitos de sentido de objetividade. As endotáxicas ou intrínsecas são as modalidades capazes de ligar sujeitos idênticos ou em sincretismo, elas causam efeitos de subjetividade. São as modalidades virtualizantes do *querer-fazer* e do *dever-fazer* que propiciam ao sujeito a possibilidade para o *fazer*.

A modalização do ser ou do enunciado de estado tem maior relevância para este trabalho, porque foi a partir dela que tornou possível avaliar o percurso passional. Quando a Semiótica trabalha os modos de existência dos sujeitos, investiga as condições em que as modalizações são evidenciadas, o que propicia, ainda, uma ligação à ação. Para iniciar a passagem do estudo da ação para o da manipulação, é necessário que se pense tanto no sujeito que teve sua competência modal alterada, quanto no que realizou tal alteração. Sendo assim, não se explica somente as relações entre

sujeito e objeto, mas entre os sujeitos, com isso se inicia os procedimentos de manipulação.

Assim, pode-se manipular o sujeito de acordo com alguns critérios. Fiorin (2008a) utilizou o exemplo da criança que não quer comer, e a mãe, para fazer com que o filho coma, pode agir por:

a) provocação: *Coloquei essa comida em seu prato, mas como você é pequeno e fraquinho, não conseguirá comer nem a metade.*

b) tentação: *Se você comer, ganhará sobremesa.*

c) sedução: *Coloquei toda essa comida em seu prato, porque sei que você é forte e pode comer tudo.*

d) intimidação: *Se você não comer, não vai jogar videogame.*

Com esses critérios manipuladores, inicia-se também um estudo mais aprofundado dos mecanismos referentes à sanção, tanto a cognitiva, quanto a pragmática. Nesse contexto, segundo Fiorin (2007), o estudo da manipulação contribui para que os sujeitos manipulados sejam percebidos por sistemas de valores diferentes. Dessa forma, a sansão cognitiva é a responsável por provar a transformação. Por exemplo, em um romance policial, quando o detetive consegue desvendar o mistério e apontar quem é o assassino, há aí uma sanção cognitiva, porque no percurso narrativo do detetive, este conseguiu unir todas as provas direcionadas ao responsável pelo crime e decifrá-las.

A transformação é uma mudança de estado, ou seja, uma alteração da junção. Com isso surgem as modalidades veridictórias que precipitam sobre a junção. A modalização veridictória é a responsável por determinar se a relação entre o sujeito e o objeto é verdadeira ou falsa, mentirosa ou secreta, e a modalização do querer, dever, poder e saber refletem os valores investidos nos objetos.

No que diz respeito ao ser que modaliza o ser, diz-se da modalidade veridictória que articula como categoria modal do /ser/ *versus* /parecer/. Assim, o que a modalidade veridictória pretende mostrar é o ser ou o parecer do enunciado. Essa modalização trabalha com a verdade criada pelo texto, e não com a relação referencial deste. Enquanto o ser regula a veridicção exposta pelo narrador, o parecer regula a veridicção atribuída a um estado por uma personagem.

Barros (2001) utilizou o poema *O vento no canavial*, de João Cabral de Melo Neto (1975, pp. 148-149), para explicar essa relação entre o ser e o parecer. Nesse texto, o observador diz ser ou não verdadeiro o estado do canavial *Não se vê no canavial / nenhuma planta com nome, [...] Contudo, há no canavial / oculta fisionomia.* O observador inicia o enunciado de estado veridictório do canavial pela manifestação, pois o canavial *parece* estático, sem vida, até chegar à imanência, o canavial *não é* estático, sem vida. Ou, por outra ordem de raciocínio, o canavial *não-parece* dinâmico, mas *é*, quando diz ter ele oculta fisionomia.

Na combinação entre o *ser* e o *parecer*, há quatro possibilidades de veridicção da junção: a verdade (aquilo que parece e é), a mentira (aquilo que parece, mas não é), a falsidade (aquilo que não parece e não é), o segredo (aquilo que não parece, mas é). Isso ocorre, segundo Fiorin (2007),

quando um sujeito acredita que um estado parece ou é verdadeiro, isto é, quando os enunciados modalizados veridictoriamente podem ser sobredeterminados pelas modalidades cognitivas do crer.

Na categoria modal, representada no quadrado semiótico, o ser está para a imanência (a imanência levanta um problema de ordem ontológica, relativo a seu modo de existência), e o parecer está para a manifestação (a manifestação é o que é manifestado, é a forma semiótica imanente). Em *O vento no canavial*, por exemplo, o observador, enquanto destinador-julgador, julga o estado de estaticidade e morte do canavial como *mentiroso*, pois ele *parece*, mas *não é* estático. A partir dessa interpretação, o estado do canavial é tido como *falso*, pois *não parece* e *não é*. O estado de ruptura e vida do canavial é tido como *secreto*, pois *não parece* e *é*, e, por fim, como *verdadeiro*, pois *parece* e *é.*

A modalização resulta em um fazer interpretativo, e objetiva modalizar um enunciado pelo parecer e pelo ser e em manter a similitude nos planos da manifestação e da imanência. A partir dessa similitude, passa-se a investigar os estados de alma do sujeito, ou seja, suas paixões. Isso ocorre porque a competência e a existência modal complementam-se na definição do sujeito do fazer e do estado, respectivamente. A modalização do ser se responsabiliza pela existência modal do sujeito do estado. A existência modal do sujeito pode ser alterada através das transformações feitas pelo sujeito do fazer. Essa existência modal resulta, assim, de um fazer realizado por um sujeito transformador.

Transmitir corretamente uma mensagem sempre foi, segundo Greimas & Courtés (2008), uma preocupação da teoria clássica da comunicação, ou seja, saber se a verdade da mensagem, ao ser emitida pelo enunciador se mantém ao chegar até o enunciatário. O dizer-verdadeiro foi, nessa ordem, uma forma que a teoria desenvolvida por Saussure impôs à Semiótica ao postular o caráter imanente de qualquer linguagem, pois instalar a verdade no discurso enunciado pode ser interpretada como a inclusão das marcas de veridicção.

Essas marcas se apresentam nesse discurso como verdadeiro ou falso, mentiroso ou secreto. Mas, mesmo assim, esse preceito veridictório não garante a transmissão da verdade por depender de mecanismos ligados ao eixo do conhecimento, relacionados tanto na instância do enunciatário quanto na do enunciador. Sendo assim, o crer-verdadeiro do enunciador não é suficiente para que ele transmita a verdade, pois ele pode dizer o que quiser sobre o objeto de saber comunicado. Mesmo que o enunciador não diga a verdade, mas o faz com convicção, com clareza e evidência, pode ser acreditado pelo enunciatário. Por isso a necessidade de haver um *crer-verdadeiro* na instância do enunciatário e outra na do enunciador, ou seja, um contrato de veridicção entre os sujeitos da comunicação para se manter o equilíbrio.

> […] Mesmo assegurando, nesse plano, uma certa coerência discursiva, esse dispositivo veridictório não garante de modo algum a transmissão da verdade, que depende exclusivamente de mecanismos epistêmicos montados nas duas

> extremidades da cadeia de comunicação, nas instâncias do enunciador e do enunciatário, ou melhor, depende da coordenação conveniente desses mecanismos. O *crer-verdadeiro* do enunciador não basta, supomos, à transmissão da verdade: o enunciador pode dizer quanto quiser, a respeito do objeto de saber que está comunicando, que 'sabe', que está 'seguro, que é 'evidente'; nem por isso pode ele assegurar-se de ser acreditado pelo enunciatário: um *crer-verdadeiro* deve ser instalado nas duas extremidades do canal da comunicação, e é esse equilíbrio, mais ou menos estável, esse entendimento tácito entre dois cúmplices mais ou menos conscientes que nós denominamos contrato de veridicção (ou contrato enuncivo) (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 530).

O bom funcionamento desse contrato depende da instância do enunciatário e do modo veridictório da mensagem que ele recebe, nesse contexto surge, então, a manifestação. É a partir da manifestação que o enunciatário atribui o estatuto da imanência, ou seja, esse é o momento em que o enunciatário decidirá sobre o seu *ser* ou o seu *não-ser*. É nesse momento também que se apresentam as atitudes referentes à interpretação veridictória dos discursos (GREIMAS & COURTÉS. 2008).

Ainda sobre o fazer interpretativo, é importante frisar que ele é considerado também um fazer cognitivo e tem a função de modalizar um enunciado pelo *parecer* e pelo *ser*, além de ter a tarefa de manter a correlação entre os planos da manifestação e da imanência. Quando os enunciados são modalizados veridictoriamente, significa que o são em decorrência das modalidades do *crer*. Nesse contexto, quando o enunciado de estado é interpretado, passa a ser denominado como *certamente verdadeiro* (crer-ser e parecer), *provavelmente verdadeiro* (não-crer-não-ser e não-crer-não-parecer), *certamente falso* (crer-não-ser e não-parecer) etc., (BARROS, 2001).

O julgamento é, dessa forma, a transformação do estado de crença em outro estado. Essa transformação somente ocorre quando o sujeito que interpreta, no seu julgamento, considera ser realidade uma operação de reconhecimento da verdade. Na fábula *A galinha reivindicativa*, o sujeito galinha é manipulado pela condição de fêmea e pela patroa, a botar e chocar ovos. Ela *deve* botar, segundo intimidação pressuposta no texto. Porém, a manipulação não é bem sucedida, pois o sujeito galinha *crê* que a obrigação e o castigo, caso não bote mais, *parecem*, mas *não são* verdadeiros. De acordo com interpretação do sujeito galinha, é *mentiroso* o estado apresentado pela patroa e pelo galo, e ela crê nessa interpretação, tanto que para de botar. Mas a patroa também realiza um fazer interpretativo. Ela julga o resultado da falta de ação da galinha: *galinha que não choca ou põe ovos só serve mesmo é pra panela*. Segundo o interpretar da patroa, a galinha é *verdadeiramente* improdutiva (parece e é). Em decorrência disso, o sujeito galinha, por não cumprir o contrato de *domesticidade da galinha*, é sancionado negativamente, reconhecido como *má galinha* e punido com a panela.

Na relação entre modalidades veridictórias e sobremodalização, há as modalidades do querer, dever, poder e saber, que também regem enunciados de estado. Elas instituem o valor que é investido no objeto, além de estabelecerem a existência modal dos sujeitos. A complementaridade

entre a competência e a existência modais define o sujeito, dessa forma, as categorias modais que modificam os enunciados de estado são representadas no quadrado semiótico, segundo Barros (2001), de acordo com as quatro modalidades veridictórias.

Pela disposição das modalizações é possível caracterizar o sujeito e o objeto, assim, um objeto-valor pode ser classificado como desejável, indispensável, possível, verdadeiro, se seu valor for estabelecido pelo querer, dever, poder e pelo saber-ser, ou seja, pelas estruturas responsáveis pela modificação de qualquer valor descritivo e modal.

De acordo com essas considerações feitas até então, pode-se afirmar que a Semiótica das paixões nasceu da necessidade de resolver heterogeneidades próprias à Semiótica da ação. A modalização do ser foi a responsável por resolver esse problema, visto que os dispositivos modais podem produzir efeitos de sentido quando sai do nível narrativo e entra no domínio discursivo. No nível discursivo são convocados os resultados da modulação tensiva e os do percurso gerativo categorizante.

Uma questão a se levantar sobre os efeitos de sentido é quanto à importância da relação entre as valências e o valor na aquisição do objeto-valor, responsável por suscitar as paixões no sujeito. O valor é usado pela Semiótica em dois sentidos, em um caso ele é o que sustenta um projeto de vida, e no outro é usado de acordo com o sentido em que Saussure desenvolveu, ou seja, referente às diferenças. Segundo Greimas & Fontanille (1993), é a combinação dessas duas concepções de valor que fará com que surja o conceito de objeto-valor. Essa possibilidade existe quando um objeto proporciona um sentido a um projeto de vida, ao mesmo tempo em que esse objeto encontra significação por diferença, em oposição a outro objeto.

A valência funciona, nesse caso, como a ligação que prevê o valor. Sendo assim, o objeto-valor é um objeto sintático investido semanticamente. Esse investimento atua sobre uma categorização da própria valência, dependendo do sentido que o sujeito dará à situação para que suscite, assim, a paixão. Isso se dá quando o investimento semântico recebe as considerações da foria, e quando polarizadas, são as responsáveis pela constituição de uma axiologia.

Assim como a ação, a paixão também transforma, são as modulações tensivas que motivam essa predisposição passional. Paixão e ação possuem diferenças pontuais nessa perspectiva da transformação, no que se refere aos esquemas do discurso. Por exemplo, enquanto a paixão segue os esquemas tensivos, ou seja, de intensidade e extensidade, se ocupa em sintetizar, organizar as tensões da presença, a ação segue os esquemas narrativos canônicos e ocupa em sintetizar os programas de junção. Sendo assim, diz-se que a discursivização da paixão e a da ação é de certa forma, uma síntese discursiva, que age sobre as categorias da presença, ou seja, da intensidade e da quantidade.

No discurso, as paixões atuam de acordo com a determinação modal e as determinações tensivas. A intensidade é considerada, nesse caso, uma variável, presente no momento da avaliação

e participa da modalização enunciativa, ou seja, ela depende do julgamento do sujeito da enunciação. É o sujeito da enunciação que escolhe, ao pronunciar-se sobre um determinado acontecimento, do que se trata tal acontecido. Se ao presenciar o fato o sujeito crê ter sido um incidente ou uma catástrofe, escolherá entre as duas de acordo com a intensidade que atribuiu ao fato disfórico. Sendo assim, a intensidade intervirá na modalização enunciativa de forma secundária, pois a avaliação axiológica acontece primeiro.

Dessa forma, a intensidade afetiva se posiciona de forma indissociável da axiologia. Ela pode, inclusive, ser definida como pertencente à foria, por ser esta mais ou menos intensa de acordo com a definição de afeto, e por ser polarizada em disforia e euforia no juízo axiológico de acordo com a definição de valor. Sendo assim, o efeito passional é considerado o resultado da conjunção do afeto com o valor.

> Na expressão linguística, a intensidade é uma variável que aparece no momento da avaliação e que participa da modalização enunciativa: ela depende da apreciação do sujeito da enunciação. Quando o sujeito deve pronunciar-se a respeito de um acontecimento negativo, ele conclui, por exemplo, de que se trata quer de um incidente, quer de uma catástrofe, ele escolhe entre as duas alternativas em função da intensidade, do impacto, que atribui ao acontecimento disfórico. Portanto, a intensidade só intervém na modalização enunciativa de uma forma secundária, já que a avaliação axiológica acontece primeiro. A intensidade afetiva é, desse modo, indissociável da axiologia. Ela pode ser definida como uma propriedade da foria: Por um lado, a foria é mais ou menos intensa (é essa a definição de afeto). E por outro lado, ela é polarizada em disforia e em euforia pelo julgamento axiológico (é essa a definição de valor). O efeito passional resulta, então, da conjunção dessas duas propriedades, o afeto e o valor (FONTANILLE, 2008, p. 206).

Além da intensidade passional, há que considerar também, nas concepções afetivas cotidianas, a representação da quantidade e da extensão passional referentes aos objetos visados. Segundo Fontanille (2008), em alguns casos, o que faz a diferença entre as paixões não é a intensidade, mas a relevância, o número e mesmo a extensão das causas que geram essas paixões. Assim, a quantidade está relacionada ao processo passional do sujeito, quando junta ou recobra o objeto pelo sujeito, e do objeto, quando se refere ao número de sua importância.

Mas, a quantidade está relacionada também com o desdobramento no espaço e no tempo, pois algumas paixões podem impor certo número de acontecimentos caindo com insistente frequência no mesmo papel ou atitude afetivos. Quando isso ocorre se adquire no limite uma saciedade no tempo que não deixa lugar a outro papel.

Dessa forma, o expoente passional da quantidade pode afetar tanto o sujeito, quanto o objeto e o desdobramento do tempo e do espaço do percurso passional. Quando a questão se refere ao sujeito, é a sua identidade que está em causa. Quanto ao objeto, a medida é feita para fixar o valor do objeto e relacioná-lo a alguma norma. Quanto ao tempo e espaço, a quantidade se refere à extensão, ou seja, distância e duração, ou então ao número de ocorrências.

De acordo com Fontanille (2008), a referência numérica e a diversidade da potência das manifestações de algumas paixões como a cólera só podem se concretizar em decorrência da força de explosão. É justamente essa questão que faz com que o número passe a ser o elemento causador de problemas. Dessa forma, a paixão pode ser considerada o início da coerência ou da incoerência interna do sujeito. Além dessas considerações que caracterizam a formação das paixões nos discursos, o léxico é outro fator preponderante. Assim, as paixões são designadas lexemas nas línguas naturais. Elas são, normalmente, representadas por lexemas nominais (amor), adjetivais (amado), adverbiais (felizmente) e verbais (inquietar-se). Por serem depositárias de uma língua, relacionam-se com uma história e uma cultura. Sendo assim, as paixões, além de estados de alma, representam também a cultura e a história de um determinado sujeito ou grupo social, assim como sua etnia, religião, política, mas essa complexidade que elas propõem depende da capacidade do discurso de produzi-las, isso é possível em decorrência de certo limiar de intensidade.

Além dessa questão, as paixões possuem uma dimensão afetiva no discurso, propensa a avaliação moral na maioria das línguas, o que faz com que seja especificamente sensível aos moldes culturais vigentes.

> Além disso, por ser a dimensão afetiva do discurso sujeita a uma avaliação moral na maioria das línguas, ela é particularmente sensível aos parâmetros culturais em vigor [...] (FONTANILLE, 2008, p. 214).

As paixões possuem tanto uma dimensão da sintaxe quanto do discurso. Cabe à sintaxe, além de determinar o patamar histórico e cultural, ser fonte de certas complicações quando se interessa pelo funcionamento do discurso, mas mesmo assim, a paixão provoca efeito no discurso. De acordo com Fontanille (2008), o nome das paixões contém todo um programa, ou seja, por causa do poder de condensação que possui do conjunto de papéis e de etapas das paixões esse programa representa um uso codificado, nesse uso os actantes não precisam improvisar, pois a partir do momento em que é manifestado, divide-se em um percurso figurativo.

A lexicalização passional, com relação à expressão somática ou verbal, determina que as paixões de um determinado sujeito não sejam as mesmas de outro sujeito, ou sejam ilegíveis a outro. Sendo assim, o nome das paixões utilizadas no discurso, para se referir ao sujeito em relação ao objeto-valor, propiciam uma indicação adicional que ativa novamente um esquema canônico esquecido.

Na concepção da Semiótica, as paixões são efeitos de sentido de qualificações modais aptas a modificarem o sujeito de estado. Tais qualificações são organizações de arranjos sintagmáticos de modalidades ou configurações passionais, isso significa que elas são descritas em uma sintaxe modal em que observa as combinações de modalidades.

Numa narrativa, por exemplo, o sujeito ocupa várias posições passionais indo de estados de

tensão e disforia para estados de relaxamento e euforia. Isso possibilita a classificação das paixões em *simples* e *complexas*, de acordo com o critério de complexidade sintática do percurso. Nesse estudo, há paixões em que o objeto-valor é desejado pelo sujeito, outras em que o sujeito o rejeita, há aquelas em que o sujeito deseja não ter alguns valores e ainda aquelas paixões em que o sujeito não deseja deixar de ter valores. As paixões são classificadas em simples e complexas de acordo com o critério da complexidade sintáxica do percurso.

Para explicar essa diferença entre paixões *simples* e *complexas*, Barros (2007) utilizou o conto *Papéis velhos*, de Machado de Assis.

> Tudo isso iria menos mal, se o Brotero não cobiçasse ambas as fortunas, a pasta e a viúva; mas, cobiçá-las, cortejá-las e perdê-las, sem que ao menos uma viesse consolá-lo da perda da outra, digam-me francamente se não era bastante a explicar a renúncia do nosso amigo.
> (ASSIS, 1952, pp. 133-45, *apud*, BARROS, 2007, p. 47)

Segundo explicações de Barros (2007), o deputado Brotero tinha duas pretensões, a de ser o escolhido para ser ministro do Gabinete que se organizava, e a de se casar com uma viúva *gentil* e *rica,* mas nenhum desses desejos foi concretizado. O sujeito Brotero possui a paixão da *cobiça*, que se trata de uma paixão simples, pois o *querer-ser* qualifica a relação de Brotero com os objetos de desejo: *ministério* e *viúva*, fazendo com que essa relação fosse *desejável*. Para se compreender o efeito passional da *cobiça,* não necessita retomar nenhum outro percurso narrativo modal anterior, por isso diz-se que ela é uma *paixão simples*.

Quanto às paixões da *frustração* e da *decepção* de Brotero, são consideradas complexas, pois para compreendê-las são necessários estados passionais anteriores, assim como transformações que finalizem nas situações de frustração e de decepção. A frustração, por exemplo, é sofrida por um sujeito que ambiciona um objeto-valor e crê poder obtê-lo, e se frustra quando não o consegue. Da mesma forma ocorre com a decepção, somente um sujeito que espera que outro realize suas aspirações ficará decepcionado com ele, quando elas não são concretizadas. Para as paixões complexas são necessários percursos passionais marcados por determinações passionais em exame (BARROS, 2007).

As paixões simples ou de objeto se organizam em torno de um só arranjo modal, o qual modifica a relação entre sujeito e objeto-valor. Elas são decorrentes pela modalização do querer-ser, e se diferenciam pela intensidade do querer e pelo estilo de valor desejado (BARROS, 2007). Para as paixões simples destacam as motivadas pelo querer-ser (desejo, anseio, ambição, cupidez, avidez e curiosidade), as motivadas pelo não-querer-não-ser (avareza, mesquinhez, usura e sovinice), as motivadas pelo querer-não-ser (desprendimento, generosidade, liberdade e prodigalidade) e as motivadas pelo não-querer-ser (repulsa, medo, aversão e desinteresse).

Além desses elementos de classificação que diferenciam as paixões do objeto, Barros (2001)

evidenciou, de acordo com o dicionário Aurélio, mais dois. Um é quanto à intensidade do *querer*, se maior ou menor, por exemplo, o desejo ardente, excessivo etc., e a outra é quanto aos tipos de valores desejados, o pragmático descritivo na cobiça, por exemplo, o descritivo e modal na ambição, cognitivo na curiosidade.

Segundo Barros (2007), as paixões complexas se organizam de acordo com uma configuração de modalidades desenvolvidas em vários percursos passionais. Elas presumem a explicação de todo um percurso passional e o estado inicial desse percurso é denominado de estado de espera. Esse estado de espera ocorre em decorrência da combinação de modalidades que podem ser simples e fiduciária. Na espera simples, o sujeito pode estar em conjunção ou disjunção com o objeto, mas nada faz para consegui-lo. Na espera, o sujeito de estado quer e deseja a realização da conjunção, mas não tem pretensões em ser o sujeito que faz com que a transformação seja concretizada. Quanto à espera fiduciária, a relação entre o sujeito do estado com o do fazer é de confiança. Nesse caso, o sujeito de estado crê poder contar com o sujeito do fazer para realizar suas esperanças ou para obter seus direitos. Sendo assim, as paixões complexas de fidúcia se caracterizam pela esperança em si mesmo e no outro e pela satisfação da aquisição do objeto desejado.

Essa satisfação pode ser antecipada ou imaginada. Quando, porém, o sujeito se vê perante a impossibilidade da realização de seu querer, entra em estado de insatisfação e decepção. A relação contratual de confiança estabelecida entre os sujeitos nem sempre é verdadeira, em grande parte trata-se de um contrato imaginário, um simulacro. Mesmo que determinem as relações entre os sujeitos, os simulacros não possuem fundamento intersubjetivo (BARROS, 2001).

Na elaboração da metodologia de uma Semiótica para as paixões, Greimas e Fontanille consideraram a organização das valências responsáveis pela ligação que prevê o valor dos objetos desejados pelos sujeitos, por meio da aspectualização e da potencialidade. Para isso, é importante considerar o devir, pois nele se encontra a práxis enunciativa. O devir seria, de forma simplificada, a passagem de um estado a outro no percurso do sujeito, o devir "é uma instância que controla as transformações referentes à presença, à sua intensidade e sua amplitude" (FONTANILLE & ZILBERBERG, 2001, p. 154).

O sujeito apaixonado surge no discurso quando a *tensão*, que é a capacidade de perceber as sensações, passa a ser considerada na Semiótica enquanto característica importante para se entender as reações do sujeito. É a *tensão* que leva a sensação a promover o sentir instaurado na fidúcia e a construção das sensações na foria. Dessa forma, surge o sujeito apaixonado e a paixão passa, também, a ser analisada na Semiótica.

O sujeito apaixonado é modalizado segundo as valências. Ele é, então, manipulado a agir, por um querer. Quando ele age, ele o faz segundo a intensidade e extensidade das emoções, ou mais propriamente, das paixões que, em um discurso, podem ser classificadas em simples ou complexa,

dependendo da relação contratual que mantêm com os actantes presentes no discurso.

CONCLUSÃO

Esta dissertação buscou estabelecer um estudo historiográfico-linguístico das paixões, mostrando as concepções que cada época apresentou sobre esse tema, para, enfim, estabelecer as considerações que nortearam o desenvolvimento da Semiótica das paixões, por Algirdas Julien Greimas e Jacques Fontanille.

Segundo Greimas, a Semiótica é a ciência que se preocupa em estudar o sentido dos textos verbais, não-verbais e sincréticos. Nessa vertente, Greimas organizou, na década de 1960, uma metodologia específica para a teoria Semiótica a partir das teorias desenvolvidas por Ferdinand de Saussure sobre a Semiologia (ciência que estuda os signos, no sentido geral); e da teoria de Charles Sanders Peirce, que defende a análise dos signos sob a concepção da lógica, feita por meio da trilogia sígnica: o *representamem* (é o signo como tal), o *objeto* (a coisa representada do signo) e o *interpretante* (é um signo criado a partir do primeiro signo); assim como da percepção de Vladimir Propp sobre a análise do conto maravilhoso por meio de uma morfologia.

Essa metodologia se centra no estudo sintáxico e semântico dos discursos, segundo um percurso gerativo de sentido. Esse percurso foi desenvolvido a partir do percurso gerativo sintático que Noam Chomsky organizou com o intuito de se analisar a gramática gerativa. Foi inspirado nessas teorias que Greimas contemplou uma Semiótica que conseguiu explicar, sem dar margem a dúvidas, o que o enunciador diz, e como ele organiza o pensamento com o intuito de concretizá-lo na forma como é apresentado, ou seja, o resultado final de seu pensamento. Sendo assim, Greimas considerou fundamental inserir o enunciador em um determinado tempo e espaço. Da mesma forma, considerou o enunciatário, ou seja, aquele que recebe a mensagem, no contexto enunciativo.

A intenção do enunciador não é sempre, explícita ou implicitamente, só a de informar o enunciatário, mas também a de persuadi-lo. O enunciatário também está inserido num tempo e num espaço, também ele interage com o discurso de acordo com seu conhecimento de mundo e objetivo. Para envolver o leitor em suas ideias, o enunciador deve se preocupar com a forma como irá se posicionar, com os recursos linguísticos escolhidos para, primeiro, seduzir e, depois, conquistar mais um adepto a seus ideais. Para isso, há as competências modais e as semânticas.

Para todo ato comunicativo, oral ou escrito, verbal ou não-verbal, há as competências modais do querer-fazer/poder-fazer, dever-fazer/saber-fazer persuadir. Nessa lógica, não há persuasão se o enunciador rejeita pronunciar qualquer pensamento. Mas, munido de um querer ou dever e de um saber e um poder, após suas ideias serem processadas, podem ser rejeitadas por uns, e acolhidas por outros.

Quando o enunciatário toma posse do texto, ele também é incluído nesse jogo persuasivo e de construção de sentido. Se ele, porém, não tem condições de compreender o discurso, por várias

razões, o ato não se consolida, pois também ao enunciatário é dada a realização do fazer persuadir. O enunciatário pode ou não conseguir perceber qual o verdadeiro sentido do discurso proferido pelo enunciador naquele momento e lugar. Isso porque o fazer comunicativo é entendido como um *fazer-saber* do destinador, e um *adquirir-saber,* do destinatário. Mas, para apreender o saber, é necessário que o destinatário queira fazê-lo. Há no fazer comunicativo do destinador não só um *fazer-saber,* mas um *fazer-crer* e no do destinatário um *interpretar.* Dessa forma, como diz Fiorin (1999), a comunicação confunde-se com a manipulação.

Essa organização metodológica, na Semiótica, segundo Fontanille (2008), comprova que o sentido do texto é uma direção, ou seja, todo e qualquer objeto tem um sentido que tende a algo ou a alguma coisa. Para se adquirir um sentido, deve-se haver uma referência, que é uma das direções de sentido dadas ao texto. Sem as competências semânticas, as modais não são evidenciadas, pois é nas competências semânticas que o enunciador identifica os valores e projetos, determinantes para a comunicação.

A semântica discursiva organiza os conteúdos e os discursos em temáticos e figurativos. Pode-se afirmar que é na escolha dos temas, por parte do enunciador, que a comunicação é iniciada. Tanto os temas, quanto as figuras sofrem ainda as determinações sociais e são o lugar da ideologia no discurso da linguagem. A Semiótica, diferentemente das gramáticas normativas, nunca se esquivou de valorizar a dimensão semântica dos textos como parte fundamental de seu objeto de estudo, mesmo que seu maior desafio tenha sido o de conseguir extrair o valor sintáxico dos textos.

Greimas considerou que ao estudar os discursos não seria possível fazê-lo somente com as ações, era importante também valorizar as paixões, enquanto elementos fundamentais para a produção do sentido.

Vários filósofos, em épocas diversas, e de formas também diversas, se dedicaram a entender o funcionamento das paixões. Dentre eles foram selecionados, para fazer o estudo historiográfico-linguístico das paixões, nesta dissertação, aqueles que tiveram maior relevância na construção da Semiótica das paixões. Greimas e Fontanille conseguiram, ao unir o resultado do trabalho desses filósofos à Semiótica, explicar a forma como as paixões são processadas no discurso. Elas se manifestam no vocabulário que cada cultura utiliza para expressar suas emoções. Para chegar a esse resultado, Greimas e Fontanille inseriram, na epistemologia Semiótica, a noção do ser manifestado. As paixões são, então, ações intencionais, pois o sujeito somente age motivado por um querer.

Para chegar à historiografia-linguística apresentada nesta dissertação, Platão foi o primeiro filósofo estudado e sintetizado. Ele falou sobre questões como a relação entre o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, que estavam relacionadas com a forma como o indivíduo agia. Na ação é que surgem as paixões como a *compaixão* e a *inveja*, por exemplo, estudadas na retórica. Para Platão, a retórica é uma atividade bajuladora, pois utiliza a persuasão como forma de manipulação. A questão é que no jogo persuasivo, todos os recursos são válidos para se manipular o ouvinte,

inclusive, a dissimulação e a mentira. Em decorrência dessa percepção, Platão defendia que a retórica não era justa.

Segundo Platão, as paixões existiam no homem quando faltava a este a preocupação com a razão, sendo assim, somente os homens que agiam motivados pela razão estavam imunes às doenças da alma, ou seja, às paixões. Se o homem comum vivia motivado pelas paixões, então o indivíduo ignorava o conhecimento, pois não era racional, mas emotivo. É a razão que leva o indivíduo ao bem, o mal somente existia em decorrência da ignorância, ou seja, da ausência da razão. Segundo esse raciocínio, as paixões partem do princípio da razão.

As paixões em Aristóteles foram desenvolvidas a partir de seu interesse em analisar a intenção do orador quando desejava inflamar determinado sentimento na plateia que o assistia, o que se aplicava também nas encenações teatrais, quanto à catarse. Defendeu que o caráter do indivíduo mostra seu verdadeiro eu, dessa forma, o sentimento que o orador pretendia despertar no público, com o intuito de persuadir, era fundamental. Em decorrência dessa necessidade, Aristóteles estudou como as paixões agiam no sujeito, quais eram os que se deixavam contaminar por elas, e em quais situações isso aconteceria.

Provavelmente antes de ter feito o estudo sobre as paixões na obra *Retórica das paixões,* Aristóteles também estudou as paixões na *Poética* e na *Retórica,* isso porque ao ler essas obras percebe-se uma evolução no estudo desse tema. Na *Poética*, por exemplo, Aristóteles discursou sobre os sentimentos que uma boa tragédia conseguia despertar no espectador. Nesse período, falou sobre o *temor* e a *compaixão*. Após estudar essas duas paixões, identificou outras na obra *Retórica*, que foram complementadas com as destacadas na *Retórica das paixões.* Mas o que deve ser considerado neste momento, é que Aristóteles acreditava que a ontologia é que conseguiria resolver a questão entre razão e emoção. Seguindo essa afirmação, as paixões assumiriam um lugar no enfrentamento dos homens. Modalidade do ser, as paixões foram, para Aristóteles, a expressão da contingência, ou seja, do imprevisível, pois elas são a própria alteridade.

Em princípio, a busca que Aristóteles fez para se entender as paixões foi arbitrária. Ele seguiu três questões, a primeira, é que as paixões são representações; a segunda, é que elas objetivam a definição da identidade de uma pessoa em relação à outra; a terceira, que elas estão relacionadas com a forma como o homem se posiciona se superior, inferior ou igual ao outro; e por último, refere-se à imagem que o homem faz dele mesmo. Sendo assim, as paixões são, para Aristóteles, o *páthos*.

Nesse estudo entre razão e emoção, Aurélio Agostinho, especificou essa busca segundo a concepção cristã. Defendeu que o pecado, assim como todo o comportamento do indivíduo, partia do desejo desse indivíduo. Os conflitos que Aurélio Agostinho viveu entre os pecados do corpo e os da alma, fizeram com que ele acreditasse que a alma fosse mais forte que o corpo e, por isso mesmo, as paixões deveriam partir dela e não do corpo. Assim, a alma é a responsável pelo

sofrimento, por todo o mal que vive o homem, enquanto o corpo sofre os reflexos da alma.

As paixões, em Agostinho, surgem do desejo, da ambição em possuir o objeto. Segundo ele, o homem peca por causa desse desejo. Por causa de seu querer, o homem deixa-se iludir pelas belezas ou pelos prazeres e tentações que o mundo oferece. Em decorrência disso, não consegue ser racional, e na tentativa de concretizar os desejos, ele peca. A ignorância é, assim, um grande mal, pois o homem que ignora não consegue distinguir quais tentações poderá ou não resistir. Dessa forma, aquele que segue os princípios morais, tem Deus como inspiração, e é racional na relação com seus desejos, consegue suprimir as paixões. Tudo depende, então, do livre-arbítrio.

Quanto à teoria das paixões defendidas na Idade Média, Tomás de Aquino o fez num momento em que a Escolástica era intensamente influenciada pelo pensamento patrístico, baseado também nas teorias de Aristóteles. Ele defendeu que para se chegar ao conhecimento específico, era necessário partir do todo. Mediante esse pensamento, Tomás de Aquino acreditava que as paixões eram divididas em cinco do irascível e seis do concupiscível. A paixão acidentalmente convinha à alma, mas em si mesma convinha ao composto, que era segundo Aquino, corruptível.

Tomás de Aquino defendeu que as paixões estão na alma, isso ocorre porque o sofrimento é próprio da matéria. De acordo com esse princípio, as paixões residem mais na parte apreensiva do que na apetitiva, porque, para se ter a sensação do agradável, a alma experimenta, antes, a inquietação. Mas somente existem paixões quando há uma transmutação do corpo, ou seja, é preciso que o corpo sofra mudanças, alterações. Sendo assim, as paixões agem mais na parte sensitiva do que na intelectiva.

Na Idade Moderna, as paixões foram estudadas dentre os vários filósofos, por René Descartes. Segundo ele, as paixões existiam numa relação com o funcionamento fisiológico. Mas as paixões também residiam na alma, por isso ele estudou tanto as funções do corpo, quanto as da alma. Nesse estudo, percebeu que enquanto o corpo age, a alma vive as paixões. Todo pensamento parte da alma, todo movimento parte do corpo. Corpo e alma pareciam estar fragmentados. Sendo assim, as paixões da alma são as percepções, os sentimentos, as emoções, mantidas e fortalecidas pelos movimentos dos espíritos.

Segundo Descartes, as paixões da alma são as emoções mantidas e fortalecidas pelos movimentos dos espíritos. Elas mantêm relação com as almas para distingui-las dos objetos exteriores da matéria. As paixões, normalmente, são acompanhadas de alguma emoção produzida no coração. E todas elas partem da admiração. Quando o indivíduo vê algum objeto e admira-o, há uma manifestação na alma que atinge o corpo e faz com que o homem se manifeste, positiva ou negativamente, dependendo do grau de importância desse objeto a esse homem.

Dos filósofos estudados nesta pesquisa, percebe-se que era consenso, mesmo em épocas distintas, que as paixões partiam do querer, ou seja, do fato de o homem agir. As reações às ações do homem dependiam do estado de alma em que se encontrava, assim como os valores morais e éticos

defendidos por ele. O homem somente age motivado por um querer, as paixões se manifestam mediante a intensidade desse querer. Em princípio, há a não paixão, ou seja, o sentimento, de acordo com a intensidade e extensividade vivida pelo sujeito. Assim surgem as paixões, consideradas também por Greimas e Fontanille como o *páthos,* por ser o excesso de emoção. Para chegar a essa conclusão, Greimas e Fontanille postularam que as paixões são representadas de acordo com a cultura de cada sociedade, todas elas estão relacionadas aos fatores morais e éticos de cada lugar.

Para se chegar à Semiótica das paixões, Greimas e Fontanille inseriram as concepções e conceitos desenvolvidos pelos filósofos aos estudos desenvolvidos pelos linguistas. Nessa relação, por meio da organização sintáxica e semântica dos discursos, é possível perceber que as paixões são modalizações do ser. A imanência em contato com a manifestação concretiza, no percurso gerativo de sentido, a profundidade das emoções transferidas nos textos pelos sujeitos.

As paixões foram objeto de estudo dos filósofos, porque tinham interesse em entender a relação entre razão e emoção. Essas emoções foram percebidas na relação do homem com seu meio, segundo o que levava o indivíduo a se irritar e a cobiçar os bens materiais e o desejo intenso dos prazeres sexuais, por isso os filósofos gregos classificaram-nas enquanto irascíveis e concupiscíveis.

A diferença entre o que Platão e Aristóteles defendiam é que, enquanto Platão analisava o comportamento passional do homem, a partir de suas ações propriamente ditas, Aristóteles fez esse estudo principalmente nas peças de teatro e nos discursos dos oradores. Nas peças, ele dizia que elas eram imitações das ações dos homens e nos discursos dos oradores, apareciam segundo o que desejavam estimular no público.

Agostinho também seguiu essa classificação das paixões do irascível e as do concupiscível. Para ele, eram referentes aos desejos libidinosos e somente quando o homem entrava em contato com Deus conseguia controlar esses desejos. Tomás de Aquino tinha nelas o desejo do prazer gerado pela realidade física. Descartes acreditava que elas se manifestavam no homem em decorrência da combinação entre a fisiologia e a alma, não tinham, então, nenhuma relação com a classificação utilizada pelos anteriores. Por fim, Greimas e Fontanille perceberam que elas são referências culturais.

No Brasil, a teoria da Semiótica ainda é conhecida por poucos. José Luiz Fiorin e Diana Luz Pessoa de Barros, juntamente com outros professores e pesquisadores, têm defendido a aplicação dessa teoria nas escolas com o intuito de ajudar os alunos e os demais leitores a terem mais facilidade em compreender os textos, além de desenvolverem uma percepção maior sobre o valor dos discursos e a forma como os enunciadores se posicionam e tentam persuadir os enunciatários.

Além da teoria Semiótica, compreender as paixões marcadas nos discursos é fundamental, pois elas evidenciam as emoções transferidas no momento em que o discurso foi explicitado.

Greimas e Fontanille, ao observarem a presença das paixões nos discursos, perceberam que elas são mais um conceito cultural do que filosófico.

Cabe, porém, aos propagadores dessa teoria, levar esses conhecimentos àqueles que se interessam não só pela teoria Semiótica, como os estudantes do curso de Letras, por exemplo, mas também àqueles que se interessam, por outras razões, que não a de dar aulas, em entender melhor a organização das ideias de um texto verbal ou não-verbal.

Nesse sentido, a escritora desta dissertação, mesmo ciente da complexidade que é falar sobre tantos teóricos e filósofos importantes para a formação e compreensão do conhecimento do homem, e da mesma forma ciente de que o trabalho feito é sobre linguística e não filosofia, e que há muito que se discutir sobre esse tema segundo os filósofos, procurou organizar a historiografia-linguística das paixões e espera poder colaborar com os que interessam em discutir esse tema.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia.* 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINI, C. de S. Platão: uma pequena biografia incerta. *Mente, Cérebro & Filosofia.* São Paulo, V. 1, p. 7-13, (s/d).

AGOSTINHO, A. *Confissões*. 1 ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril. 1973.

ANDRADE, C. D. *Seleta em prosa e verso*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

AQUINO, T. de. *O ente e a essência.* Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2008. Disponível em:<http://www.lusosofia.net/textos/aquino_tomas_de_ente_et_essentia.pdf>. Acessado em: 11/12/2010.

AQUINO, T. de. *Suma Teológica.* Tradução de Alexandre Corrêa. Organização: Rovílio Costa e Luis A. de Boni. Introdução: Martin Grabamann. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980. Edição bilingue português/latim.

ARANHA, Maria Lúcia. *História da Educação e da Pedagogia*: Geral e Brasil. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 2006.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética.* Rio de Janeiro: Ediouro, [199-?].

ARISTÓTELES. *Órganon.* 2 ed. São Paulo: Edipro, 2010.

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AZEVEDO, A. O Cortiço. 14 ed. São Paulo: Ática, 1993.

BARROS, D. L. P. de.; FIORIN, J. L. (Orgs.). *Dialogismo, polifonia e intertextualidade:* Em torno de Mikhail Bakhtin. São Paulo: Edusp, 1994.

BARROS, D. L. P. de. Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos. *Cruzeiro Semiótico.* Porto, Associação Portuguesa de Semiótica, vol. 11-12, pp. 60-73, 1989-1999.

BARROS, D. L. P. De (Org.). *Os discursos do descobrimento:* 500 e mais anos de discurso. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. Disponível em: <http://books.google.com.br/booksid=Q_KjKUrCUVAC&pg=PA6&lpg=PP1&ots=GcZUEbO3ij&dq=Os+discursos+do+descobrimento%2BDiana+Luz+Pessoa+de+Barros#v=onepage&q&f=false> Acessado em: 12/01/2011.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria do Discurso:* Fundamentos e Semiótica. 3 ed. São Paulo: Humanitas, 2001.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria semiótica do texto.* 4 ed. São Paulo: Ática, 2007.

BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.) *A fabricação dos Sentidos*. Estudos em Homenagem a Izidoro Blikstein. São Paulo: Paulistana: Humanitas, 2008.

BARROS, Diana L. P. de. *Alfa.* Uma reflexão Semiótica sobre a "exterioridade" discursiva. São Paulo, 53 (2): 351-364, 2009.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem.* São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

BENVENISTE, É. *Problemas de Lingüística Geral I.* 5 Ed. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005.

BENVENISTE, É. *Problemas de Lingüística Geral II.* 2ª. ed. São Paulo: Pontes Editora, 2006.

BETTETINI, G. *Storia della semiótica.* Dai percorsi sotterranei alla disciplina formalizzata. Roma: Carocci, 2009.

BLIKSTEIN, I. *Kaspar Hauser ou A Fabricação da Realidade*. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã.* 12 ed. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2009.

CALBUCCI, E. Modalidade, paixão e aspecto. *Estudos Semióticos,* São Paulo, v. 5, n. 2, pp. 70-78, nov. 2009. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>. Acessado em: 02/02/2009.

CÂMARA JR, J. M. *Estrutura da Língua Portuguesa.* 16 ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1986.

CARDOSO, D. O jornalismo como (re)produtor de enunciados. *Linguagem em (Dis)curso*. Santa Catarina, v.1, n. 2, (s/p), jan./jun. 2001. Disponível em: <http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0102/06.htm>. Acessado em 09/03/2011.

CASTRO, D.; MELLO, J. M. De; CASTRO, C. (Orgs.). *Panorama da comunicação e das telecomunicações no Brasil*. Brasília : Ipea, 2010. 3 v. : gráfs., tabs. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/Panorama_da_Comunicao_e_das_Telecomunicaes_no_Brasil_-_Volume_1.pdf.

CITELLI, A. *Linguagem e persuasão.* 9 ed. São Paulo: Ática, 1995.

CUNHA, A. G. da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa.* 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

DESCARTES, R. As paixões da alma. In: DESCARTES, R. *Obra escolhida.* Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 295 – 404.

DEELY, J. *Introdução à semiótica:* história e doutrina. Lisboa: Gulbenkian. (s/d).

DOSSE, F. *História do Estruturalismo:* o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Bauru, SP: Edusc, 2007.

DUCROT, O. *Princípios de semântica linguística:* dizer e não dizer. Tradução de Carlos Vogt. São Paulo: Cultrix, (s/d).

FARACO, C. A. *Linguagem e diálogo:* as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Aurélio XXI:* o dicionário da língua portuguesa. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia.* 2 ed. São Paulo: Ática, 1990.

FIORIN, J. L. *As astúcias da enunciação:* as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 1999.

FIORIN, J. L. (Org.). *Introdução à Linguística I:* Objetivos teóricos. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2003.

FIORIN, J. L. (Org.). *Introdução à Linguística II:* Princípios de análise. São Paulo: Contexto, 2007 (a).

FIORIN, J. L. Paixões, afetos, emoções e sentimentos. *Cadernos de Semiótica Aplicada,* São Paulo, v.5, n. 2, pp. 2-15, dez. 2007 (b). Disponível em: <http://www.fclar.unesp.br/grupos/casa/CASA-home.html>, Acessado em: 14/03/2009.

FIORIN, J. L. *Elementos de análise do discurso.* 14 ed. São Paulo: Contexto, 2008 (a).

FIORIN, J. L. *Em busca do sentido:* estudos discursivos. São Paulo: Contexto, 2008 (b).

FIORIN, J. L. *Semiótica das paixões*: o ressentimento. *Alfa*, São Paulo, 51 (1), pp. 9-22, 2007 (c). Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1424/1125>. Acessado em 20/05/2008.

FONTANILLE, J.; ZILBERBERG, C. *Tensão e significação.* Tradução de Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Beividas. São Paulo: Discurso Editorial: Humanitas/FFLCH/USP. 2001.

FONTANILLE, J. *Semiótica do Discurso.* Tradução de Jean Cristtus Portela. São Paulo: Contexto, 2008.

FREITAS, M. B. da C. *Santo Tomás de Aquino.* 2 vol. Lisboa: Editorial Verbo, 2004. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/costa_freitas_sao_tomas_aquino.pdf>, acessado em: 11/12/2010.

GERALDI, J. W.; ILAI, R. Semântica. 10 ed. São Paulo: Ática, 2005.

GILSON, E. *Filosofia da Idade Média.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GREIMAS, A. J. (Org.). *Ensaios de semiótica poética.* Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

GREIMAS, A. J. *Semântica estrutural.* São Paulo: Cultrix, 1973.

GREIMAS, A. J.; COURTÊS, J. *Dicionário de semiótica.* São Paulo: Cultrix, 1979.

GREIMAS, A. J. *Dus sens II*. Paris: PUF, 1983.

GREIMAS, A. J.; COURTÊS, J. *Sémiotique:* Dictionaire Raisonné de la Théorie du Langage II. Paris: Hachette, 1986.

GREIMAS, A. J; GONTANILLE, J. *Semiótica das paixões.* Tradução de Cidmar Teodoro Pais. São Paulo: Ática, 1991.

GUIRAUD, Pierre. *A semântica.* 4 ed. Tradução de Maria Elisa Mascarenhas. São Paulo: DIFEL. 1986.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna.* Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 17 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

HÉNAULT, A. *História concisa da Semiótica.* Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2006.

HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem.* São Paulo: Perspectiva, 2006.

HOUAISS, A. Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/dicionarios/>. Acessado em: 27/01/2011

KOERNER, Konrad. *Questões que persistem em Historiografia Linguística*. In: Revista da ANPOLL, No 2, pp. 45-70, 1996.

KRISTEVA, J.; DEBOVE, J.R.; UMIKER, D. J. (Orgs.). *Ensaios de semiologia I:* problemas gerais, linguística, cinésica. Tradução de Luiz Costa Lima. Revisão: Márcio Tavares d'Amaral. Rio de Janeiro: Eldorado, (s/d).

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.* 3 ed. São Paulo: Marins Fontes, 1999.

MARQUES, M. J. B. Conhece-te, a ti mesmo: o significado do preceito em Santo Agostinho. *Mente, Corpo & Filosofia.* São Paulo, v. 1, p. 78-85, (s/d).

MENEZES, J. *As paixões da alma:* René Descartes. Revista CienteFico, Ano I, v. I, Salvador. Janeiro – Julho, 2002. Disponível em: <http://www.frb.br/ciente/Textos%20CienteFicAlma.pdf>, acessado em: 01/01/2011.

MEYER, M. "Prefácio". In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões.* Tradução de Borges B. Da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MILANI, S. E. *Historiografia Linguística:* Ferdinand Saussure. Goiânia: Kelps, 2011.

MILANI, S. E. *Bases epistemológicas para a Historiografia Linguística*: objeto e metodologia. In: GELCO/2008 (a), Cuiabá.

MILANI, S. E. *Da Filologia, da Gramática Comparada, da Neogramática à Historiografia Linguística*. In: SIMELP- Seminário Mundial de Língua Portuguesa. São Paulo, 2008 (b). Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/pdf/slp23/07.pdf.

MILANI, S. E. *As ideias linguísticas de Wilhelm von Humboldt*. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 1994.

MILANI, S. E. *Humboldt, Whitney e Saussure*: Romantismo e Cientificismo-Simbolismo na história da linguística. São Paulo: USP, Tese de Doutoramento, 2000.

NÖTH, W. *Panorama da semiótica de Platão a Peirce.* São Paulo: Annablume, 1995.

NÖTH, W. *A semiótica no século XX.* São Paulo: Annablume, 1996.

NÖTH, W. *A semiótica no século XX.* São Paulo: Annablume, 2005.

FILHO, M. A. N. Agostinho: a razão e as paixões. *Mente, Cérebro & Filosofia.* São Paulo, V. 1, p. 72-77, (s/d).

PAIS, C. T. Investigações em Sociossemiótica e Semiótica da Cultura. *Anais do VII Encontro Nacional da ANPOLL*, V. 2. Goiânia: ANPOLL, p. 797-806, 1993.

PAIS, C. T. Ensaios Semiótico-linguísticos. Petrópolis: Vozes, 1976.

PAVEAU, M.; SARFATI, G. *As grandes teorias da linguística:* da gramática comparada à pragmática. Tradução de Rosário Gregolin, Vanice Sargentini, Cleudemar Fernandes. São Carlos: Claraluz, 2006.

PEIRCE, C. S. *Semiótica.* 4 ed. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PLATÃO. *GÓRGIAS.* Clássicos gregos e latinos. 4. ed. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa, Portugal: Edições 70. (s/d)

PLATÃO. *Diálogos.* Teeteto – Crátilo. Vol. IX. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.

PRADO Jr., C. *O que é filosofia.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROBIN, R. *História e Linguística.* São Paulo: Cultrix, 1977.

SANTAELLA, L. *Percepção: Uma Teoria Semiótica.* São Paulo: Experimento, 1999

SANTAELLA, L. *Teoria Geral dos Signos. Semiose e Auto-geração.* São Paulo: Ática, 1995.

SANTAELLA, L; NÖTH, W. *Bibliografia comentada: Semiótica.* São Paulo: Experimento, 1999.

SANTAELLA, L. *O que é semiótica.* São Paulo: Brasiliense, 2004.

SANTOS, B. de S. *Um discurso sobre as ciências.* 12ª. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral.* São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, J. F. da. *O signo semiótico na concepção de Charles Sanders Peirce.* Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/11451925/O-SIGNO-SEMIOTICO-NA-PERSPECTIVA-DE CHARLES-SANDERS-PEIRCE>. Acessado em: 11/01/2011.

SILVA, A. C. da. *As teorias do signo e as significações linguísticas.* Disponível em: <http://www.partes.com.br/ed39/teoriasignosreflexaoed39.htm>. Acessado em: 06/05/2011.

SIMÕES, D. (org.) et all. *Mundos Semióticos Possíveis.* Rio de Janeiro: Dialogarts, 2008. Disponível em: http://www.dialogarts.uerj.br/avulsos/Mundos_Semioticos.pdf.

UCHÔA, C. E. F. *Os Estudos e a carreira de Mattoso Câmara.* Disponível em: <http://www.filologia.org.br/xicnlf/homenageado.htm >. Acessado em: 30/05/2011.