

As Funções da Afectividade e suas Relações Dialécticas com a Inteligência

Jorge Caiado Gomes

O pensamento ocidental sofre de um importante desequilíbrio. E mesmo o senso comum sente, sem nomear, a sua existência, porventura geradora de um mal estar de civilização. É talvez neste desequilíbrio que se escondem os mistérios de um certo sofrimento individual. O Cristianismo, linha mestra incontestável do poder e do saber no Ocidente, foi talvez o grande responsável. E isto na medida em que, dando-se conta da existência de um mundo profundamente polarizado, onde o bem se opõe ao mal, o positivo ao negativo e o céu ao inferno, se mostrou tendencioso. Tendencioso, porque claramente do lado do bem, do positivo e do céu. A vantagem foi ter oferecido um caminho ou direcção para seguir, purificada das poeiras da incerteza e dos esforços da ponderação. E o saber erigiu-se, assim, através do poder, na medida em que o último tem uma dupla influência sobre o primeiro: o de impedir o seu desmoronamento, mas também o de tornar mais difícil a sua progressão. O que, porém, se adquiriu em caminho e em certeza ter-se-á, porventura, perdido em harmonia e riqueza. Foram, frequentemente, deixados de lado a partilha dos opostos, os contornos da dialéctica e a diversidade. Numa herança religiosa polarizadora, a dúvida é vizinha do pecado. Na corrida para a verdade, o cavalo de batalha é o dogma. De fora da existência, deitadas no fogo dos infernos, esperam as bruxas sedutoras e os mais interessantes flamejos da existência.

Mortas as bruxas sedutoras, herdou o Ocidente da era da modernidade e do racionalismo uma tradição científica onde reina a lei, o deter-

minismo e a ordem. Tradição seguramente útil, mas insuficiente talvez. O mito da razão (Morin 1977), na ciência e na filosofia, sempre evitou o fogo, o erro e a desordem, fundando um universo de relógio onde tudo obedece a uma lei. Se nisso existiram vantagens, entrevemos hoje um mundo empobrecido, amputado e frio. A obra do conhecimento científico assim composta parece triste, pálida e pobre. Outros mundos não cessam de emergir e o que era claro deixou hoje de o ser. A desordem e a *irrealidade* são, talvez, o a priori do conhecimento. Se a capacidade da inteligência em se lhes opor parece necessária, a faculdade de questionar o seu papel no conhecimento manifesta uma prudência sábia.

A afectividade, porque quente, demasiado quente, partilhou, muitas vezes, o estatuto maldito do erro e do fogo, na fronteira com a irrealidade. Seja no seio da religião, onde morava ao lado do pecado, seja na filosofia, onde, frequentemente, carregou o estatuto de um deus menor. Seja ainda na ciência, onde nunca se deixou dissecar e descrever na sua essência, perante os esforços racionalistas para a tornarem exacta. Mas dizer que a afectividade partilha o estatuto do fogo é também dizer que ela foi capaz de estabelecer as condições da sua própria duplicidade. É boa, quando plácida, tranquila, controlada e pacífica; má, quando demasiado ardente, sensual, intempestiva.

Se a afectividade, devido à sua natureza rica e contraditória, se revelou um terreno fértil para a literatura e as artes, para a psicologia - ciência, por vocação, dedicada ao seu estudo - mostrou-se, frequentemente, um embaraço. Em particular, o embaraço de não poder ser reduzida à certeza numérica. Os psicólogos gostam de estudar a afectividade, mas, muito frequentemente, desprezam a complexidade do fenómeno e o seu verdadeiro estatuto no conhecimento (e isto também é válido para os primórdios da psicanálise, com Freud). É urgente reinterpretar o seu estatuto. É necessário tocar no seu lado maldito: a irrealidade, o desequilíbrio, o caos. É aqui, porventura, que vamos encontrar a fonte da juventude do conhecimento, a origem da sua diversidade e carácter inesperado.

Assim, o meu propósito, neste artigo, é interrogar a afectividade como fonte de irrealidade, diversidade e abertura, num trajecto através de várias disciplinas, mas sempre dentro das ciências cognitivas. Por uma questão de método, é ignorada a vasta literatura psicanalítica relativa ao tema abordado: trata-se de produzir um discurso do exterior para o interior da psicologia. O estudo da *afectividade* será aqui sempre relativo ao seu termo antagónico e complementar - a *inteligência*. Entendo aqui por inteligência a possibilidade que a actividade tem de

se exprimir na realidade e sobre a realidade. Na medida em que acção é conhecimento, a inteligência é a parte do conhecimento individual que tem uma expressão no outro, positiva, real e tangível. A prática da inteligência é o conhecimento enquanto consequência, produto de uma realização num mundo.

Ao contrário, a afectividade é, na composição da acção de conhecer, o termo que se opõe de forma mais radical à inteligência. Aqui, ela exprime a parte do conhecimento, logo da acção, que tem efeitos e resultados, já não num meio, mas no sujeito do conhecimento, independentemente desse mesmo meio. Pela expressão afectividade quero, então, exprimir uma realidade exclusiva do sujeito de conhecimento, tomado como uma unidade, com uma independência relativa ao meio que o rodeia. Um conhecimento que não tem expressão real, verdadeira ou positiva. Um conhecimento fictício que não tem existência real antes da sua legitimação pela inteligência. O seu desenvolvimento depende sempre da existência de uma diferença, portanto de um princípio de distanciamento do real.

A afectividade cessa onde o indivíduo perde a capacidade de se transformar. Para além dos seus próprios limites de transformação, o sujeito apenas pode transformar a realidade, esperando que este mesmo real o possa de novo ajudar a transformar-se. ~~A mesma afectividade pode, contudo,~~ ^{ela pode} ter uma dinâmica exclusivamente interna ao sujeito (autónoma), seja de um ponto de vista sincrónico, seja de um ponto de vista diacrónico. Assim, uma modificação do meio pode afectar o sujeito ou não. Da mesma forma, uma modificação no sujeito pode ter ou não como consequência uma transformação do meio. A afectividade é, então, aquilo que, no seio do conhecimento, o torna irreal e diverso. A afectividade diversifica, na medida em que multiplica o sentir e o sentido, porque introduz, sem cessar, novas realidades, irreais até à sua aparição. Neste sentido, não distingo, neste artigo, a afectividade da imaginação, pois considero que a segunda é apenas uma componente da primeira.

Uma definição assim construída não pretende uma visão objectivista e, de resto, é uma impossibilidade. Nenhum dos dois termos, afectividade ou inteligência, pode existir sem o outro. Mas tal constitui o carácter contraditório de um sistema, cuja complexidade é constituída a partir de uma oposição dialéctica.

TÓPICOS SOBRE A HISTÓRIA DE UMA DIALÉCTICA

O estudo, em psicologia, da dialéctica entre a afectividade e a inteligência, tomando, por vezes, a aparência de mais uma moda, esconde uma discussão que se perde nos primórdios da história do conhecimento. Ao longo deste percurso, uma diversidade de conceitos agruparam-se ora em torno de um desses vectores mestres da acção de conhecer, ora em torno do outro. Já entre os pré-socráticos, Parménides de Eleia considerava que o caminho da verdade apenas pode ser atingido por via da razão: os sentidos deixam-se iludir pela transformação natural das coisas, conduzindo directamente ao erro. Da mesma maneira, tendo fé nas palavras de Aristóteles (1995), Anaxágoras, defendendo a unidade da alma, 'assegurava que a causa do belo e da ordem é a inteligência' (p.17). É a inteligência que ele erige como o princípio de todos os seres, na medida em que é simples, sem mistura, pura. O limite do conhecimento é desenhado pelas limitações inerentes à sensibilidade. Num ponto de vista oposto, Empédocles sabia que a nossa possibilidade de conhecer é limitada - apenas temos acesso a uma pequena parte de uma vida fugidia e mesmo esta pequena parte é conhecida por acaso - pelo que todos os sentidos e toda a razão são insuficientes para ver as coisas tais como elas são.

De forma diferente, Demócrito (Abbagnano 1981) questiona a objectividade daquilo que sentimos: dado que as qualidades dos corpos dependem da figura e da ordem da combinação dos átomos (que preenchem o ser), as qualidades sensíveis não são todas objectivas. Ou seja, nem sempre correspondem ao que as provocou. O que é objectivo são as qualidades inerentes aos átomos: forma, duração, número e movimento. O subjectivo são as qualidades sensíveis que derivam de combinações e configurações especiais destes átomos: o frio, o calor, os sabores, os odores e a cor. É o movimento dos átomos, a forma como se cruzam, regendo-se por leis mutáveis, que está na origem da formação de mundos infinitos. E estes regeneram-se e dissolvem-se sem parar; o seu movimento explica o conhecimento humano. A emanção dos átomos, em forma de fluxos ou correntes, provoca na alma uma imagem (eidos) e esta é a imagem que está na origem da sensação. Mas para Demócrito o conhecimento sensível não é o único possível. As sensações, donde deriva todo o conhecimento, modificam-se de um sujeito para o outro, assim como no interior do mesmo sujeito, segundo as circunstâncias. Ou seja, este tipo de conhecimento não oferece um critério objectivo para a avaliação do real. É o conhecimento intelectual, de nível superior, que permite compreender melhor o funcionamento desse mesmo real.

Não admira, neste contexto, que Sócrates, perante a questão 'o que é Sócrates?', afirmasse a sua ignorância, dada a natureza incerta do universo sensível, a contingência do seu devir e da diversidade dos pontos de vista sobre Sócrates. Mas Platão rejeita esta incerteza das alternativas, a indizibilidade perante a multiplicidade das opiniões, o caos do sensível: a resposta é possível fundando o logos em razão. Como Michel Meyer (1991) explica, a célebre Teoria dos Jogos ou das essências consiste simplesmente - quando perguntamos, por exemplo, 'o que é Sócrates' - em supor que Sócrates é qualquer coisa, e que o ser de Sócrates é o objecto da resposta à questão. Portanto, à questão 'o que é X', devemos interrogar tanto o X como o ser de X. E são, precisamente, as essências que nos reenviam para um mundo inteligível, enquanto as coisas em si nos reenviam para um mundo sensível. As ideias ou as essências definem o logos, na medida em que são apodícticas, demonstráveis. O que não é apodíctico provem da doxa, da opinião, da sensibilidade. Assim, para Platão a dialéctica erige-se a partir do sensível, elevando-se às ideias e voltando a descer ao sensível para o explicar, em vez de ser um simples jogo de ideias puras, como em matemática. Se bem que a paixão seja uma parte inteira da alma, não partilha o estatuto nem da razão, nem da acção. De facto, Platão opõe, ao lado da razão, acção e paixão, um princípio activo e um princípio passivo que se contrabalançam mutuamente. A sabedoria pertence a quem conseguir controlar ou dominar as suas paixões. Quem se perder nas paixões não sabe o que faz e o saber é idêntico à virtude, na medida em que representa uma conquista operada à ignorância.

Aristóteles, por seu lado, realizou uma cisão entre o que é primeiro em si, a substância, e o que é primeiro para nós, a sensação adquirida através dos predicados sensíveis. O movimento do conhecimento consiste em ir do particular para o geral que funciona como uma espécie de suporte às qualidades sensíveis, primeiras, do ponto de vista lógico e ontológico. A substância contém, implicitamente, o atributo que conhecemos primeiro. Isto equivale a afirmar que a substância está em potência nas suas qualidades, de que ela é a actualização. O pathos encontra-se aqui, juntamente com a paixão, em torno da junção renegada, entre o que é primeiro em si e primeiro para nós. Nesse sentido, o pathos é a voz da contingência, da qualidade que nós iremos atribuir ao sujeito, mas que ele não possui de uma forma intrínseca. No início, o pathos é uma simples qualidade, o sinal da assimetria entre a proposição e o que a define, é o lugar de uma diferença que pretendemos eliminar, mas também a marca que faz com que um sujeito não se possa transformar em predicado. A partir deste momento, não podemos transformar o sujeito em propriedade e inversamente.

A identidade do sujeito lógico repousa, desta forma, segundo Aristóteles, no *phatos*: este reenvia ao nascimento da ordem proposicional, oferecendo-lhe uma identidade. Mas esta identidade, paradoxalmente, desaparece na diferença proposicional. O *pathos* tornou-se, assim, com Aristóteles, paixão, expressão da natureza humana e de liberdade. É no interior da paixão que se joga a ética. Se a acção é o que tem o poder de transformar as paixões, as acções são paixões que se tornaram insuportáveis. É na diferença pura que se cria a emergência de um *pathos* irreductível ao sujeito. Este último vê-se, assim, ameaçado na sua identidade, na medida em que domina a pura alternativa. Através do *pathos*, da paixão, saímos da identidade do sujeito e caímos na contingência. A paixão escapa ao *logos* que fornece uma identidade apodíctica, daí o seu carácter ameaçador e irracional. A paixão é o lugar da diferença irreductível, do drama que escapa ao conceito. Ela é alternativa, relação com o outro, irreductível ao que é 'em si'.

Se, em Aristóteles, a paixão é expressão da natureza humana, para Epicuro apenas o prazer permite a presença do real. É a ilusão do tempo que impede de desfrutar o prazer na sua plenitude, visto que vivemos na esperança ilusória que será no futuro que o iremos encontrar. Sábio é aquele que sabe seleccionar entre os prazeres que nos colocam em acordo sensível com a realidade e os prazeres que derivam desta mesma esperança ilusória.

O pensamento de Descartes, por seu lado, funda-se no primado da consciência de si. Esta consciência é a afirmação de si própria como uma necessidade por si própria. O cogito contém como critério de validação a necessidade que é sua, pois ele é o fundamento de toda a proposição verdadeira possível. A afirmação da consciência de si é necessariamente verdadeira, porque uma verdade, para a consciência, é precisamente uma proposição. Quer dizer, um julgamento de que o contrário é impossível (Beysade 1983). Contudo, Descartes, num ponto de vista defendido em *As Paixões da Alma*, considera, ao lado da consciência de si, a existência de uma consciência sensível que se nutre das impressões vindas do mundo exterior e da experiência. A consciência sensível aparece quase como de fora do campo da consciência, na medida em que não reflecte, necessariamente, a necessidade do saber matemático. Apenas emite julgamentos empíricos contingentes. Nesta medida, nada de novo poderia ser aprendido proveniente do exterior, o que parece absurdo. Nós sabemos que a vida consciente não tem a força constritora das matemáticas, mas mais a flexibilidade mutante das sensações. Descartes também sabia isso. Então, como ultrapassar este problema, sem cair na moleza empirista e sem renunciar ao cogito?

A *alma* é o termo que Descartes utiliza para não falar de consciência inconsciente. Na alma, ao lado das representações que determinamos ter, existem outras que se insinuam e que têm a sua origem no corpo. São as paixões da alma que dão conta de uma vida intelectual irreflectida, sensível, submetida à mecânica dos corpos. É através das paixões que o sujeito sofre o mundo e os movimentos que este lhe imprime. Elas associam-se, portanto, a uma espécie de inconsciência, uma consciência sensível, corporal. O que está na sua origem é a contingência, o possível, o alternativo, o que pensávamos não dever existir, mas que mesmo assim existe. Esta alternativa exclui, contudo, o verdadeiro conhecimento, na medida em que a consciência é (necessariamente) uma reflexão puramente intelectual; Descartes torna possível uma vida de espírito que o sujeito não tem, de uma forma reflexiva, produzida a partir de ele mesmo. Podemos reforçar esta ideia, dizendo que existe, na paixão, um fenómeno de consciência paralela à verdade interior do cogito. A consciência de si apenas encontra a sua verdadeira identidade, sabendo-se unida ao corpo. Mas deve saber, contudo, o que saiu de si e o que saiu do exterior. A transparência da consciência é salva pela dissociação entre o cogito e a paixão. E, se existe cogito na paixão, é para afirmar a sua diferença; diferença de origem e de causalidade, ou seja, de natureza (Meyer 1991).

Se, em Descartes, a paixão é a consciência sofrendo o corpo, em Hume a paixão é o sentimento de si e da reflexão. Para Hume, como para Locke e Berkeley, tudo o que se passa na consciência tem origem no mundo exterior, através dos sentidos. Não existe uma consciência de si puramente intelectual. Ao contrário, o que é privilegiado é a consciência externa e sensível. De facto, para o empirismo, mesmo que apenas tivéssemos sensações, a consciência de si existiria sempre. Esta consciência de si está fragmentada em tantas paixões quantos sentimentos de si poderemos experimentar. A concepção sobre o ser humano deve ser reconduzida à concepção de natureza. Neste sentido, a lógica dos sentimentos não é nada mais do que uma lógica física e natural, calcada do jogo de forças, como foram estudadas por Newton. De um ponto de vista moral, a viagem foi imensa, pois as paixões haviam sido excessivamente assimiladas ao que torna o ser humano um ser imoral e ao que o aproxima do reino animal. A paixão, com raras excepções, havia sido sempre vizinha do pecado e do erro, enquanto que a razão era o que aproximava o homem de Deus.

Hume, acercando-se da divisão operada por Locke, divide o espírito em duas espécies de conteúdos: as impressões e as ideias. Contudo, em relação à tradição, a sua hierarquia foi invertida, pois a razão pas-

sou a consistir num enfraquecimento das paixões: a ideia não passa de um espectro ou um traço do sensível. Vê-se aqui o nódulo do conceito moderno de representação. A ideia funciona, assim, como uma espécie de sobrecarga ou mais valia em relação ao sensível, oferecendo, ao mesmo tempo, uma nova dimensão ao real. A reflexão que se origina no sensível não é redundante, na medida em que deixa uma possibilidade para a liberdade imaginar e conceptualizar. Inscrevendo-se no curso natural das coisas, a reflexão modifica este curso, porque acrescenta qualquer coisa de novo: o ser humano inscreve-se na natureza e modifica a natureza. O processo de reflexão desenrola-se, assim, numa espécie de cadeia de inferência passional, fora da qual o espírito não existe. A paixão produz e reproduz as impressões sensíveis, sendo ela mesma uma impressão sensível. E, deste modo, a paixão é, ao mesmo tempo, uma impressão e uma reflexão, no sentido de uma impressão que reflecte a ordem natural, à qual responde.

Enfim, resta saber como se opera esta generalização da paixão, enquanto relação com o mundo e como reflexão sobre si no mundo. Para Hume, a experiência é sempre indirectamente passional. É necessário fazer uma distinção entre o objecto das paixões, que é o Eu, e a sua causa, que são os objectos e que suscitam a paixão. Entre os dois, é o julgamento que permite representar a experiência. A paixão que evoca um objecto depende da qualidade que o sujeito atribui a este mesmo objecto. As coisas falam-nos através das paixões que imprimem em nós (Smith 1966).

Também no pensamento de Kant vamos encontrar uma tendência que valoriza sobretudo a autonomia e a pureza da razão. Todavia, Kant é igualmente um dos pensadores que mais valorizou e reabilitou o estatuto da afectividade no seio da filosofia do conhecimento. Segundo Ferdinand Alquié (1980), é no capítulo 'Estética Transcendental' da *Crítica da Razão Pura* que Kant reconhece o papel indispensável que a sensibilidade representa no conhecimento. Por outro lado, é no capítulo 'Crítica do Julgamento' que o filósofo se orienta em direcção a uma poética do pensamento sensível. No entanto, é ainda no período pré-crítico, em 1770, que Kant publica a sua Dissertação *Da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível*. O objectivo da dissertação é preservar a autonomia da metafísica, libertando o conhecimento intelectual das impurezas da sensibilidade. Neste sentido, o entendimento tem o poder de gerar conceitos que não se relacionam, porém, com o que Kant designa de conhecimento sensitivo. A inteligência é a capacidade de se representar e de representar as coisas tais quais elas são, sem passar necessariamente pelos sentidos. Existe um

saber puro, concebido a partir dos conceitos, que apreende o real, sem passar pelas vias da intuição sensível, o que permite fundar legitimamente a moral e a metafísica.

Todavia, na parte final da Dissertação, o sensível já é definido como objecto de uma ciência distinta. Aqui, o sensível está longe de ter o estatuto do que pode induzir em erro, impedindo de ver o mundo com precisão, mas, pelo contrário, enuncia os erros possíveis do uso real do entendimento, sublinhando os erros mais frequentes da metafísica. Ao contrário de Deus, a via que o ser humano possui para aceder ao conhecimento passa sempre através da intuição sensível - e a sensibilidade define-se, neste campo, pela capacidade que um indivíduo possui de receber os estímulos. Tal significa que Kant não valoriza as ideias puras mais do que valoriza as ideias que provêm da intuição. A distinção que faz entre as duas conduz mesmo a uma valorização das últimas, na medida em que possuem uma autonomia de forma e de princípio. Esta atribuição de significado passa também pelo reconhecimento de uma certa pureza e de um estatuto específico.

Leonel Ribeiro dos Santos (1994) consagrou um excelente estudo ao estatuto que, em Kant, a sensibilidade ocupa no conhecimento. Segundo aquele autor, devemos a Baumgarten, um contemporâneo de Kant, a formação efectiva de uma ciência geral da sensibilidade ou ciência do conhecimento sensitivo. Em *Aesthetica* (1750), Baumgarten terá desejado que esta ciência fosse independente da ciência da razão ou da Lógica. A estética estaria para a sensibilidade como a lógica para o entendimento. Esta autonomização da sensibilidade em relação à lógica corresponderia a uma tentativa de revalorização da primeira. A estética, em Kant, do ponto de vista da filosofia transcendental, designa a ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade. Os dois princípios ou formas puras que ele descreveu são, pois, o espaço e o tempo, condições a priori de todo o conhecimento dos objectos. A palavra estética, enquanto adjectivo, traduz o que é intuitivo, ou seja, o que está em relação estreita com a sensibilidade: as imagens, as comparações entre as imagens e as representações do concreto. O intuitivo, neste sentido, é diferente do discursivo, quer dizer, da exposição lógica, através dos conceitos do entendimento. Assim, podemos falar de 'perfeição estética' do conhecimento - quando este obedece às leis da sensibilidade - e de 'perfeição lógica' - quando este obedece às leis do entendimento. De igual modo, podemos falar de 'clareza estética', 'verdade estética', 'certeza estética' e mesmo de 'universal estético' (Santos 1994: 20).

Nesta medida, em Kant, os sentimentos suportam todo o conhecimento humano, mesmo que se tratem de representações do entendi-

mento, desde que estas visem um conhecimento objectivo. Uma representação estética é objecto de um julgamento lógico, quando o que é pretendido é um conhecimento objectivo dos fenómenos. Inversamente, toda a representação intelectual lógica é sempre acompanhada de um sentimento de prazer ou de desprazer. Mesmo a vivência moral é acompanhada de um sentimento estético preciso, o sentimento do sublime. Na *Crítica da Razão Pura*, o papel do entendimento é o de construir o sensível através de uma actividade sintética (Alquié 1968). E o resultado desta actividade é a lógica. Esta exerce-se no quadro da aplicação do entendimento aos dados do sensível e apenas concerne aos fenómenos que são conduzidos à unidade. Desde o início da 'Lógica Transcendental' que Kant procurou o princípio da unidade das duas fontes do conhecimento - a receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos. Como pode o real científico ser, simultaneamente, dado e pensado, objecto sentido e objecto concebido, não sendo mais do que um só e o mesmo objecto? Era necessário mostrar que a receptividade e a espontaneidade são duas faculdades complementares, necessárias à objectivação do conhecimento. Como observa Alquié (1968: 20),

mesmo definido ao nível das suas formas a priori, a sensibilidade não poderia, com efeito, construir os fenómenos: ela apenas nos faculta elementos sucessivos ou justapostos e não um conjunto unificado susceptível de se apresentar como um todo real e verdadeiro. Para obter um tal conjunto, a acção do julgamento é necessária: mas esta acção apenas se pode exercer legitimamente sobre os dados do sensível que também permanecem necessários.

Todavia, sendo dada a condição sensível do pensamento humano, para que os dados sensíveis possam elevar-se às formas puras do entendimento, recebendo, assim, um conteúdo e uma significação, necessitam ser incorporados nas intuições e expostos em imagens. A função das representações figurativas é tornar os dados sensíveis aptos para o uso da experiência. E isto é feito através de uma síntese do múltiplo: a imaginação recebe as impressões dos sentidos e reduz o múltiplo das sensações a uma imagem. A imaginação pura a priori produz uma espécie de monograma ou esquema dos conceitos sensíveis. Finalmente, a imaginação, enquanto 'imaginação transcendental', produz o esquema dos conceitos puros do entendimento. Estes esquemas são uma síntese pura, segundo a regra da unidade, e exprimem os con-

ceitos ou as categorias. Portanto, o esquema é o verdadeiro intermediário entre a espontaneidade e a receptividade. É a imaginação produtiva que é a fonte comum a estas duas faculdades.

Enfim, Piaget terá sido, no século XX, um dos mais fecundos seguidores do pensamento de Kant. No seu conceito de *esquema de acção* também está contido uma dupla interacção. Uma realiza a síntese dialéctica, de inspiração hegeliana, entre os elementos do meio e os elementos do sujeito, outra entre os contributos relativos da afectividade e da inteligência na formação do conhecimento. Enquanto a primeira - herdeira do pensamento natural - fornece os conteúdos, a segunda - herdeira do pensamento lógico-matemático e resultante de uma inversão da primeira - fornece a forma (Piaget 1958). Contudo, apesar deste sistema estar, aparentemente, completo e equilibrado, acaba por conter o desequilíbrio que referi no começo deste texto. Tanto Kant como Piaget, mergulham neste desequilíbrio ao negarem à sensibilidade uma autonomia de espontaneidade (Kant) e de forma (Piaget). E esse desequilíbrio, em Piaget, consiste, precisamente, em privilegiar o equilíbrio ou a equilibração na formação dos novos conhecimentos. Como bem notou Maria Aguilar Macedo (1997: 159), em Piaget a produção de novidade cognitiva - estreitamente ligada ao processo de criação de novas estruturas - deve ser sempre compreendida no seio de um processo de desenvolvimento, no sentido da equilibração:

a explicação funcional deste mecanismo repousa, sincronicamente, na mobilidade horizontal dos retrocontroles e das antici-
pações e na mobilidade vertical da abstracção reflexivante.

É a reflexividade que tematiza, reorganiza e amplifica o que é construído de uma forma imanente. A novidade, neste sentido, não estaria ao nível dos conteúdos, mas seria o produto de um processo de construção.

Em Piaget, então, a formação de novos conhecimentos é sempre relativa. Relativa em relação ao meio, de onde o sujeito extrai um conhecimento físico; relativa em relação à organização que ele possui no momento do seu nascimento; relativa em relação às operações que tendem, dado o seu carácter lógico, para formas universais. Então, a verdadeira diversidade - aquela que, inicialmente, pertence, em exclusivo, ao sujeito concreto, em oposição à que reflecte um sujeito epistémico - nunca foi para ele uma verdadeira preocupação. Como afirma, com lucidez, Mauro Ceruti (1995: 96):

o problema central da epistemologia genética pode ser definido, de uma forma absolutamente geral, como o problema da estabilidade estrutural e, de uma forma complementar, como o problema da génese das estruturas. O que a epistemologia genética se propõe explicar, em primeiro lugar e particularmente, é a génese da necessidade ou, dito de outra forma, como se constroem no tempo as ligações necessárias que surgem como independentes do tempo.

Qual o interesse, então, de evocar Piaget num estudo sobre a afectividade? Precisamente porque, dado o seu carácter fugidío, a afectividade só pode ser abordada a partir das relações que estabelece com a inteligência, de uma forma dialéctica. Somente podemos ter acesso àquela parte da afectividade que se alia à inteligência, tornando-se, assim, visível. O que quer dizer que todo o afecto que não mantenha relações com a inteligência - construindo-se e desenvolvendo-se com ela, tornando-se, assim, universal - está condenado ao circuito fechado e, portanto, ao desaparecimento e morte. Daí o postulado da afectividade no quadro conceptual de Piaget: o estudo sobre o desenvolvimento afectivo deveria sempre ter em conta os dados existentes sobre o desenvolvimento intelectual. Se bem que, para a manutenção da dialéctica, deverão existir, necessariamente, defasagens entre o desenvolvimento intelectual e o desenvolvimento afectivo; as possibilidades de um dependem sempre das possibilidades do outro; um desequilíbrio excessivo, num sentido ou noutro, é sempre gerador de patologia.

No entanto, foi o próprio Piaget que fechou as portas ao estudo do desenvolvimento afectivo no interior do seu sistema, quando (Piaget 1958, 1975) e de uma forma contraditória, oferece à afectividade um estatuto energético, recusando a existência de verdadeiras estruturas afectivas. Se ele não tivesse recusado este papel estruturante da afectividade, ficando preso a um paradigma energético excessivamente influenciado pelo aspecto económico da teoria das pulsões de Freud, talvez conferisse mais abertura à autonomia relativa da afectividade, inaugurando novas vias para a pesquisa da afectividade no interior do seu sistema de pensamento.

AS FUNÇÕES DA AFECTIVIDADE

Estará a afectividade limitada a uma função de receptividade? Será a sua ligação com o movimento criador da imaginação tão íntima a ponto de se confundir com ele? Se a inteligência foi definida, por Jean

Piaget, como *equilibração adaptativa* - que se segue a uma perturbação provocada pelo meio e no sentido da estabilidade e da unidade - e dado que a afectividade pode ser considerada como o termo antagónico e complementar da inteligência na formação do conhecimento, não será possível conceber uma afectividade que se constrói de uma forma relativamente autónoma no desequilíbrio, na dissipação e na diversidade?

Poderíamos, então, aceitando a sugestão do próprio Piaget (1973) de que qualquer facto mental deve ser definido a partir da sua estrutura e da sua função, começar por definir a afectividade a partir das suas funções. Num trabalho anterior, ~~Piaget (1973)~~ atribui à afectividade uma estrutura própria e três funções principais: 1) a diversificação do sentido e da irrealidade; 2) a abertura e desordem; 3) a desequilibração. Neste presente artigo, por limitação de espaço, limito-me apenas a definir a afectividade na sua função de criação de sentido (e não de recepção de sentido) e de irrealidade, assim como na função de abertura e desordem. A explicitação da função de desequilibração merece um outro artigo.

Função de Criação de Sentido e Irrealidade

A afectividade, no seio do conhecimento, é o domínio do irreversível, do irracional ou da anti-razão, do caos e do fogo. É o mundo dos mundos possíveis. Tentemos captar o seu espírito.

Se a função da lógica, no quadro da inteligência, é a eliminação da ambiguidade e a redução dos possíveis para uma melhor adaptação do sujeito à realidade, a função da afectividade, pelo contrário, é a de conduzir em direcção à irrealidade, ao fantástico, à criação de novos significados. Para entrar no seu mundo é necessário, antes de mais, não querer agir, pois ela começa com a contemplação, lá onde os movimentos param. O que não quer dizer que a afectividade seja imobilidade. A acção afectiva é intrinsecamente subjectiva e opõe-se a toda e qualquer objectividade. Segundo Gaston Bachelard (1991 [1948]), é o anti-universo do devaneio, dos jogos infantís, do sonho e do surrealismo, de toda a criação estética e da imaginação.

Como a racionalidade científica se pode acomodar, então, ao irracional, que é o domínio das paixões, dos delírios, da arte e da mística? No entanto, se o irracional passou sempre ao lado da ciência, não passou, como vimos, ao lado da filosofia: o racional era bem o tema central do idealismo mágico de Novalis, do devaneio de Gaston Bachelard ou dos jogos de linguagem de Wittgenstein. O homem irracional é tam-

bém o *Übermensch* de Nietzsche. Bachelard (1991: 3; itálico acrescentado) atribui à imaginação esta função de irrealidade, nos seguintes termos:

para nós, a imagem percebida e a imagem criada são duas instâncias psíquicas muito diferentes e seria necessário uma palavra especial para designar a *imagem imaginada*. Tudo o que é dito nos manuais sobre a imaginação reprodutora deve ser atribuído à percepção e à memória. A imaginação criadora tem funções bem diferentes das da imaginação reprodutora. É a ela que pertence esta função de irrealidade, psiquicamente tão útil como a função da realidade, e evocada tão frequentemente pelos psicólogos para caracterizar a adaptação de um espírito a uma realidade marcada pelos valores sociais.

Qual o interesse de distinguir um afecto de uma qualquer outra imagem? Ambos devem ser separados da tendência para uma acção concreta (no real) e, ao mesmo tempo, ambos se podem associar a essa mesma acção. A expressão acima *imagem imaginada* de Bachelard é talvez a mais adequada para descrever o modo de funcionamento da afectividade no seu aspecto dinâmico. Bachelard (1991: 23), ainda ele, descreveu-o de forma iluminante:

A imaginação é um princípio de multiplicação dos atributos para a intimidade das substâncias. Ela é também uma vontade de ser mais, não evasiva, mas pródiga, não contraditória, mas bêbada de oposição. A imagem é o que se diferencia para estar segura do devir.

Jung desenvolveu uma vasta teoria sobre a existência 'objectiva' de significações 'subjectivas', mas Freud, mais preocupado com a racionalidade, apressou-se a lembrá-lo do perigo de se deixar submergir pela maré negra do ocultismo. De facto, parece difícil conceber uma anti-razão, domínio da afectividade, sem cair, directamente, no domínio do misticismo, pólo tradicional de oposição à ciência e cuja face mais negra é precisamente o ocultismo. Contudo, o desejo de ser, a todo o custo, científico, reduzindo tão frequentemente os objectos de estudo, ao ponto de os tornar incompreensíveis, não é menos ocultista. Seria necessário provar a existência objectiva, no seio do conhecimento, de uma função de irrealidade que se opõe a toda a objectividade. Dito de outra forma, a possibilidade pode, opondo-se à objectividade, ser geradora de novas objectividades.

Henri Atlan, na sua excelente obra *À Tort et à Raison* (1994), insiste bastante sobre a existência de várias racionalidades ou sobre diferentes formas de ter razão, tão diferentes como legítimas. O autor questiona se a ciência moderna saberá sair da imagem de uma natureza autoprogramadora ou se será capaz de reencontrar o *homem-jogo*. O desafio em questão é aceitar 'jogar o jogo dos sistemas interpretativos diferentes, científicos, filosóficos, místicos, artísticos' (idem: 233), tendo, contudo, o cuidado de não misturar as regras. O jogo, sobretudo o jogo livre, é um produto da afectividade, na medida em que não é uma simples cópia de regras pré-estabelecidas, mas sim a fonte de uma certa irrealidade.

Aquilo que não poderia ser, mas que é ainda assim. O jogo livre é imaginação, afectividade que se quer tornar efectiva por via da acção. Nos anos 60, E. Fink (segundo Atlan 1994) interessou-se por esta componente de irrealidade do jogo, enquanto gerador de novas possibilidades, na medida em que se enraíza no imaginário. Para aquele primeiro autor, o jogo é o domínio das possibilidades infinitas, no seu aspecto gratuito, inútil, que não se apoia em nada, exterior à cadeia das causas e dos efeitos, assim como às finalidades da acção e das significações, através das quais apreendemos o mundo como real. O jogo, directamente nutrido da afectividade, padece do mesmo carácter paradoxal de ser, ao mesmo tempo, real e irreal. Real, do ponto de vista do exterior, na medida em que foi vivido como uma experiência, e irreal, na medida em que o seu conteúdo é aleatório. Em Fink, o irreal é um espaço fechado e separado no interior do real, possuindo um campo que lhe é exclusivo, como o sagrado e o simbólico. O jogo infantil contém este aspecto criador de realidades aleatórias, internas ao sujeito e, no início, simplesmente imaginadas. Momento privilegiado de veiculação, no real, de conteúdos aleatórios.

Todavia, a mesma acção que separa também reúne: a originalidade não pode romper com a tradição. A criança, como o adulto, para poder continuar a jogar e criar necessita respeitar as regras do jogo. Então, observar como uma criança brinca é ver como um adulto pensa. Os conteúdos da imaginação devem, constantemente, ser verificados na sua possibilidade de existir. Um conteúdo que não é efectivo, quer dizer, que não resiste às regras concretas da situação, apenas pode existir para o sujeito que o produz. Mas a formação de novas regras, aquelas que aproximam o sujeito dos seus próprios valores, não exclui, de forma alguma, a criatividade e a originalidade. Do *playing*, para seguir as expressões de Winnicott, onde tudo acontece por acaso, a criança deve evoluir para o *game*, jogado no interior de regras estritas.

Esta dialéctica evolutiva é especialmente visível no interior de um tipo privilegiado de jogo: o *jogo de linguagem* de Wittgenstein. A linguagem, também ela, participa nesta dupla tarefa de criar e veicular sentido. Quer dizer que a linguagem pode submeter-se às regras da afectividade ou da inteligência. O idioma da afectividade parte de um nível de descrição realista da realidade, de descrição das imagens dadas, evoluindo para a criação de sentido, como, por exemplo, na linguagem poética, antes de ganhar significação num interlocutor no real. Este último tipo de linguagem tenta escapar às regras de formalização, o que se pode traduzir numa ruptura com as regras sintácticas. A linguagem da inteligência, por sua vez, tem uma função inversa: a redução de sentido, em prol da penetração no real. Esta linguagem deve visar a comunicação; a polissemia deve submeter-se às regras da sintaxe e da fonética. A questão clara aqui é a oposição entre uma dimensão estética da linguagem - que se funda no desejo, criando desejo - e uma dimensão hermenêutica, fundada na veiculação de sentido.

Função de Abertura e de Desordem

A afectividade deve ser compreendida como drama, tragédia, o inesperado, lá onde o sentido transborda para além de todo o reencontro, podendo ou não vir a encontrar seu próprio lugar.

De um ponto de vista sistémico, a afectividade é abertura ao longo de todos os níveis que caracterizam a existência. Se bem que tenha de se fechar regularmente para poder existir, a afectividade é expressão da abertura e vigia constantes, mantendo a diversidade e a possibilidade. A abertura é, normalmente, entendida como abertura ao exterior, mas também pode ser diferenciação interna e complexificação. Tudo depende de onde se situa o ponto de observação. Para um virtual observador da vida e do conhecimento como um todo, a afectividade representa um processo de abertura, na medida em que oferece, constantemente, mais valias e novidade a esta mesma realidade. Inversamente, a inteligência, do mesmo ponto de observação, fecha as portas à possibilidade. Subordinada à promoção da submissão e da eficácia do sujeito no real, a inteligência é o domínio da impossibilidade. De alguma forma, aquilo que temos de ser é a negação do que poderíamos ter sido. Mas, sem esta negação, a afectividade mergulharia o psiquismo na perpétua catástrofe, onde uma eventual identidade não seria jamais conhecida, na medida em que permaneceria sempre a possibilidade daquilo que poderia ser mas que ainda não é - uma escolha que nunca viu a luz do

dia. Desta forma, o sistema cognitivo, do ponto de vista do seu fecho, segundo Maturana e Varela (1980: 18),

é um sistema, cuja organização define o domínio de interações onde ele pode agir de uma forma eficaz para a sua manutenção. O processo de cognição é a acção actual neste domínio. Os sistemas vivos são todos sistemas cognitivos e o processo da vida é um processo de cognição.

No entanto, de forma inversa, entregue a si própria, a inteligência mergulharia o conhecimento humano no fosso da entropia, transformando-o num conjunto fechado sempre mais vazio. Toda a vida é conhecimento e cabe à própria vida decidir os limites da sua abertura e da sua impossibilidade. Todo o sistema vivo está condenado, para poder existir, a oscilar perpetuamente neste equilíbrio precário entre as duas tendências.

A abertura é, portanto, sempre uma abertura à *complexidade*. A Teoria Geral dos Sistemas, fundada nos anos 50 por Bertalanffy, teve o mérito de conter, desde o início, um princípio de complexidade. A noção de sistema aberto escapou, assim, a um formalismo realista, na medida em que permite a integração de noções abstractas, como as ideias ou os sentimentos (Le Moigne 1977). A noção da existência dos sistemas de conhecimento permite conceber o conhecimento na sua dupla característica de unidade e de diferenciação permanente. O diálogo abertura/fecho é, pois, constitutivo de todo o afecto, de toda a unidade de conhecimento. A afectividade abre o conhecimento através do movimento do devaneio imaginativo, para sentir o sentido - quer se trate de imaginar imagens sensoriais ou outras. O afecto apenas permanece no espírito durante um certo tempo, mais ou menos longo, antes de se metamorfosear e tornar-se outro. A afectividade privilegia a abertura, na medida em que procura, em permanência, a descoberta de novos sentidos, de novas formas de sentir. O seu caminho é uma sequência ininterrupta de catástrofes que, não somente alargam os limites do conhecimento e da consciência, mas conduzem também na direcção do que ainda não conhecemos: o caos, o conhecimento do infinito.

Vimos, então, que a afectividade é o domínio da anti-razão: lugar, no conhecimento, de um caos que esconde uma ordem, possível ou imaginada. De um ponto de vista dinâmico, quebra, sem cessar, os limites impostos pela razão, constituindo-se como a forja da diversidade e da desordem. *Mas não se trata de uma desordem que destrói. Trata-se*

sim de uma desordem criadora, geradora de novos sentidos. Uma desordem que se nutre do caos e que se dirige na direcção de novas ordens. Esta ideia de criação a partir do caos é, porém, já antiga, com um percurso bastante tortuoso, do qual apenas interessa relembrar uma pequena parte.

Assim, antes da transformação operada no seio das ciências cognitivas, onde a ideia de auto-organização substituiu o paradigma lógico do tratamento da informação, uma verdadeira revolução já se tinha produzido no interior da física e da matemática, no fim do século passado. Morin (1977) sintetizou estas transformações de modo exemplar. A ordem que reinava na ciência clássica - e que ignorava a dispersão e a degradação, sobretudo no seio da física - foi bruscamente interrompida pela formulação de Carnot e Clausius acerca do segundo princípio da termodinâmica. O princípio postulava que a energia que se transforma em calor não pode ser reconvertida inteiramente, perdendo uma parte da sua aptidão para efectuar um trabalho. Clausius chamará entropia a esta diminuição da capacidade para efectuar um trabalho, própria do calor. Num sistema fechado, quer dizer, um sistema que não mantém trocas energéticas com o exterior, uma transformação operada no interior é sempre acompanhada de um aumento de entropia. No caso em que este processo se mantenha, este sistema tende para um equilíbrio térmico, quer dizer, para a sua desagregação. Como lembrou Morin (1977: 39),

o que é espantoso é que o princípio de degradação da energia, de Carnot, Kelvin e Clausius, se tenha transformado em princípio de degradação da ordem, durante a segunda metade do século XIX, com Gibbs e Plank.

Em 1890, com a noção de quantum de energia, Max Plank quebra, definitivamente, os fundamentos microfísicos da ordem. Por esta razão, as partículas que constituem o átomo, até à unidade constitutiva da matéria, deixaram de possuir localização física absoluta. A existência desta partículas depende do seu movimento, a sua 'identidade divide-se, partilha-se entre o estatuto de crepúsculo e o estatuto de onda' (idem: 42). Regressámos, assim, ao hilozoísmo dos pré-socráticos, no sentido em que a *physis* é definida pelo seu carácter activo e dinâmico. Ela não é substância, na sua imobilidade, mas princípio de acção e de inteligibilidade de tudo o que é múltiplo no devir. A unidade, com Max Plank, dissolve-se e o elemento estável torna-se aleatório. A desordem invade a *physis*. Não se trata de uma ordem destruidora, mas de uma desordem

genésica que, em vez de degradar, faz existir. Os desenvolvimentos da termodinâmica, iniciados por Schrödinger nos anos 40 e desenvolvidos por Prigogine trinta anos depois, tornam clara esta relação de complementaridade entre fenómenos desordenados e fenómenos organizadores. A ideia pode bem ter implicações cósmicas, de um universo que se organiza na turbulência, na instabilidade, na improbabilidade e dissipação energética. John von Neumann (1966) também transpôs esta ideia para a cibernética, quando afirmou que o que distingue um autómato humano dos outros autómatos é o facto de poder gerir a desordem - a ordem do que está vivo funciona com a desordem.

No que diz respeito aos sistemas cognitivos, Shannon, por seu lado, perguntava-se como e em que condições a informação se pode criar a partir do ruído. A sua teoria da informação media as probabilidades de presença de um signo num lugar determinado de uma mensagem, sem se interessar pela significação destes mesmos signos. Os seus resultados foram curiosos: quanto mais improvável é o aparecimento, numa determinada mensagem, de um signo, mais informação ele contém. Ficou, portanto, estabelecido que a quantidade de informação de um elemento comunicacional é inversamente proporcional à sua redundância. Mas foi, porventura, Henri Atlan (1979, 1994) o autor que melhor se terá aproximado de uma concepção sobre a organização dos sistemas vivos, a partir do antagonismo que une ordem e desordem. Também ele se deu conta que os modelos analíticos da relação entre acaso e necessidade deveriam ser revistos. Em *Entre le Cristal et la Fumée*, Atlan (1979: 71) define organização

por uma dinâmica de variação da quantidade de informação no tempo, onde, a cada instante, o grau de organização é definido não apenas por um padrão que lhe permitiria ser ordenado, mas por três parâmetros: dois entre eles exprimem um compromisso entre redundância e variedade, entre ordem repetitiva e ordem por improbabilidade e o terceiro é um parâmetro de fiabilidade que exprime um tipo de inércia do sistema em relação às perturbações, cujo efeito tanto pode ser positivo como negativo.

Todavia, o que é verdadeiramente fecundo é a forma como o autor aplica estes parâmetros aos sistemas humanos: os mecanismos de criação e de organização, a partir do ruído, actuam nos processos de evolução das espécies por mutação-selecção (ver os trabalhos de Gold),

referindo Atlan (idem: 135), por outro lado, acerca dos processos de aprendizagem, que

eles aparecem na mistura entre o que é determinado e o que é estocástico, mistura que caracteriza tanto a organização cerebral, quanto os sistemas de aprendizagem da inteligência artificial.

A questão central é a natureza da correspondência entre consciência e vontade, se concebermos um psiquismo que se organiza a partir do ruído e da indeterminação. Por outras palavras, a que corresponde aquilo que cada um de nós sente como fonte da sua determinação? Seguimos um programa, conforme uma concepção puramente determinista, ou somos nós próprios sistemas auto-organizadores, onde a invenção e a novidade trazida pelo tempo que passa provêm, na verdade, da acumulação de acidentes contingentes? Duas propriedades derivam logo destes princípios sobre a aprendizagem não dirigida, consequência do princípio da complexidade pelo ruído e o caos. A primeira é que a aprendizagem deve ser compreendida como uma criação de padrões particulares que excluem outros. A segunda é que os padrões, uma vez criados, são comparados aos novos estímulos. O reconhecimento destes estímulos nunca pode ser mais do que aproximativo, dado que os padrões produzidos possuem sempre qualquer coisa de completamente único. *Coexistem, assim, um discurso racional sobre a realidade e a experiência de uma realidade sem razão. A afectividade é, pois, umas destas racionalidades.*

A afectividade, sendo desordem, é, assim, o centro de uma pesquisa activa de novas formas de sentir. Esta vontade de mudar, esta inquietude existencial, este facto de procurar sem nunca encontrar é porque aquilo que, afinal, procuramos é o múltiplo no devir.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, Nicola
1981 *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença. T I.
Alquié, Ferdinand
1968 *La Critique Kantienne de la Métaphysique*. Paris: PUF.
1980 *Introduction de La Critique de la Raison Pure*.
Paris: Éditions Gallimard.
Aristóteles
1995 *De l'âme*. Paris: Vrin.

- Atlan, Henri
 1979 *Entre le Cristal et la Fumée*. Paris: Seuil.
 1994 *Com Razão ou sem Ela [À Tort et à Raison]*.
 Lisboa: Instituto Piaget.
- Bachelard, Gaston
 1991 [1948] *A Terra e os Devaneios da Vontade*. São Paulo: Martins
 Fontes.
- Beysade, Jean-Marie
 1983 'La Classification Cartésienne des Passions'. *Revue Internationale
 de Philosophie*, 186: 278-87.
- Ceruti, Mauro
 1995 *O Vínculo e a Possibilidade*. Lisboa: Instituto Jean Piaget.
- Le Moigne, Jean-Louis
 1977 *A Teoria do Sistema Geral: Teoria da Modelização*.
 Lisboa: Instituto Piaget.
- Macedo, Maria Aguilar
 1997 *O Problema da Novidade Cognitiva na Epistemologia
 de Jean Piaget*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Maturana, Humberto e Varela, Francisco
 1980 *The Organisation of the Living*.
 Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Meyer, Michel
 1991 *Les Passions ne Sont Plus ce qu'Elles Étaient*. Paris: Biblio.
- Morin, Edgar
 1977 *O Método 1: A Natureza da Natureza*.
 Mem Martins: Europa-América.
 1987 *O Método 3: O Conhecimento do Conhecimento*.
 Mem Martins: Europa-América.
- 1990 *Introduction à la Pensée Complexe*. Paris: ESF Éditeur.
- Newmann, John von
 1966 *Theory of Self-Reproducing Automata*. Volume II.
 Urbana: University of Illinois Press.
- Piaget, Jean
 1958 *Les Relations entre l'Affectivité et l'Intelligence dans le
 Développement Mental de l'Enfant*. Paris: Centre
 Documentation Universitaire, Sorbonne.
 1973 *Biologia e Conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
 1975 *A Formação do Símbolo na Criança: Imitação, Jogo e Sonho*.
Imagem e Representação. Rio de Janeiro: Zahar.
 1990 *A Epistemologia Genética*. São Paulo: Martins Fontes.
- Santos, Leonel Ribeiro
 1994 *A Razão Sensível: Estudos Kantianos*.
 Lisboa: Edições Colibri.
- Smith, N.K.
 1966 *The Philosophy of David Hume*. Londres: MacMillan.

**As funções da afectividade e suas
relações dialécticas com a inteligência**

**The functions of affectivity and its
dialectic relations with intelligence**

Sumário

Summary

As relações dialécticas entre a afectividade e a inteligência, termos, simultaneamente, antagónicos e complementares na formação do conhecimento, constituem uma questão persistente na história do pensamento filosófico e científico ocidental. Este artigo conduz a análise ao longo de um encadeamento historicamente orientado entre a filosofia grega, Descartes, Hume, Kant, Piaget e os filósofos contemporâneos das teorias do caos e da complexidade. A afectividade é tradicionalmente encarada como o caos, paixão, irrealidade e desequilíbrio, por oposição à racionalidade e procura de equilíbrio da inteligência. A filosofia conseguiu, de alguma forma, lidar melhor do que a ciência com o irracional na dialéctica entre as funções da afectividade e a inteligência. A função da afectividade é conduzir em direcção à irrealidade, ao fantástico, à criação de novos significados; não uma desordem que destrói, mas uma desordem criadora, geradora de novos sentidos. Esta visão da ordem a partir do caos conduz hoje a novas perspectivas acerca das funções da afectividade e do papel indispensável que a sensibilidade representa no conhecimento, por influência dos paradigmas da complexidade e da contingência nas práticas analíticas contemporâneas (quantum de energia, ruído e caos, informação, informática) e a complementaridade entre fenómenos desordenados e fenómenos organizadores.

The dialectical relations between affectivity and intelligence, terms which are at the same time opposing and complementary in the formation of knowledge, are a persisting question in the history of western philosophical and scientific thought. This article guides the analysis along a historically oriented enchainment between Greek philosophy, Descartes, Hume, Kant, Piaget, and the contemporary philosophers of chaos and complexity theories. Affectivity is traditionally regarded as chaos, passion, irreality and unbalance, in contradistinction to rationality and the search for balance in intelligence. Philosophy has managed, to a certain extent, to deal better than science with the irrational in the dialectics between the functions of affectivity and intelligence. The function of affectivity is to lead towards irreality, to the fantastic, to the creation of new meanings; it is not a disorder that destroys, but a disorder that creates, generating new paths. This view of order based on chaos leads today to new perspectives with regard to the functions of affectivity and the essential role that sensitivity represents in knowledge, through the influence of paradigms of complexity and contingency in contemporary analytical practises (energy quantum, noise and chaos, information, informatics), and the complementarity between disordered phenomena and organizational phenomena.