

Entre a “Afetividade-Ético-Política” e a “Política dos Afetos”: Intersubjetividade, Alteridade e Psicanálise de Grupos

Autoria

Ana Paula Paes de Paula - appp.ufmg@gmail.com

Centro de Pós-Grad e Pesquisas em Admin – CEPEAD / UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

Agradecimentos

Agradecimentos ao CNPQ pelo apoio financeiro.

Resumo

O objetivo desse artigo é evidenciar que para além de compreender os conteúdos conscientes que motivam as ações sociais, é necessário levar os sujeitos e os grupos a conseguirem identificar os recalques individuais e as repressões sociais, de modo a conhecerem suas disposições inconscientes. Assinala-se que ambos, consciência e inconsciente, mobilizam os afetos e podem se converter em “afetividade ético-política”, com o auxílio da psicanálise individual e grupal, nos desafiando a superar a “política dos afetos”. Busca-se compreender a possibilidade de transposição do trabalho realizado pela psicanálise para grupos sociais, como forma de superar assimetrias discursivas e provocar autorreflexão individual e coletiva, aprimorando a ação comunicativa, pois são os processos intersubjetivos e as condições de alteridade que geram afetividade ético-política, repercutindo na formação de sujeitos políticos e coletivos. Para isso, na primeira seção, trata-se do conceito de afetividade ético-política, tendo como base as elaborações de Brandão (2012). Em seguida, aborda-se a teoria do agir comunicativo em Habermas (2012), evidenciando-se as simetrias entre o conceito de afetividade ético-política e o conceito de ação comunicativa. Na terceira seção, discute-se, como consciente e inconsciente interpelam os conceitos anteriormente abordados, apontando a psicanálise de grupos como chave para a autorreflexão individual e coletiva.

Entre a “Afetividade-Ético-Política” e a “Política dos Afetos”: Intersubjetividade, Alteridade e Psicanálise de Grupos

Resumo

O objetivo desse artigo é evidenciar que para além de compreender os conteúdos conscientes que motivam as ações sociais, é necessário levar os sujeitos e os grupos a conseguirem identificar os recalques individuais e as repressões sociais, de modo a conhecerem suas disposições inconscientes. Assinala-se que ambos, consciência e inconsciente, mobilizam os afetos e podem se converter em “afetividade ético-política”, com o auxílio da psicanálise individual e grupal, nos desafiando a superar a “política dos afetos”. Busca-se compreender a possibilidade de transposição do trabalho realizado pela psicanálise para grupos sociais, como forma de superar assimetrias discursivas e provocar autorreflexão individual e coletiva, aprimorando a ação comunicativa, pois são os processos intersubjetivos e as condições de alteridade que geram afetividade ético-política, repercutindo na formação de sujeitos políticos e coletivos. Para isso, na primeira seção, trata-se do conceito de afetividade ético-política, tendo como base as elaborações de Brandão (2012). Em seguida, aborda-se a teoria do agir comunicativo em Habermas (2012), evidenciando-se as simetrias entre o conceito de afetividade ético-política e o conceito de ação comunicativa. Na terceira seção, discute-se, como consciente e inconsciente interpelam os conceitos anteriormente abordados, apontando a psicanálise de grupos como chave para a autorreflexão individual e coletiva.

Palavras-chave: Afetividade ético-política, Agir comunicativo, Psicanálise, Teoria Crítica

1. Introdução

As pesquisas realizadas nos últimos anos revelam que a afetividade é uma dimensão pouco explorada nas atuais investigações nos estudos organizacionais e no domínio dos processos democráticos e participativos. Averiguou-se que, apesar da importância desse aspecto nas relações e práticas sociais, no campo das organizações, o tema é comumente abordado em uma perspectiva instrumental, discutindo a inteligência emocional, o fenômeno da liderança e a gestão da subjetividade e emoções. Há também algumas pesquisas sobre emoções nas organizações, que procuram apontar sua importância e a perspectiva do indivíduo (CONRAD; WHITE, 1984; RAFAELI.; SUTTON, 1987; MAANEN; KUNDA, 1989; MUMBY; PUTNAM, 1992; KELLY; BARSADE, 2001; FINEMAN, 2002; NORD; FOX, 2004; LEITÃO; FORTUNATO; FREITAS, 2006; SIEBEN; WETTERGREN, 2010; ÁLVAREZ, 2011; RECKWITZ, 2012; OLIVEIRA, 2014), mas nessa literatura nota-se que sua exploração enquanto motor das práticas sociais organizacionais ainda está em estágios iniciais.

Este é um tema desafiador e que implica dificuldades de abordagem. Em primeiro lugar, porque a afetividade se revela como um tabu, sendo considerada por vezes uma irracionalidade, que está para além do pensamento científico. Na década de 1960, Adorno (2003) já admitia que a formação dos sujeitos e sua ação requer amor, mas colocava isso com ressalvas, temendo ser interpretado equivocadamente como “sentimental”. Em segundo lugar, como apontam Reckwitz (2012) e Oliveira (2014) há um silenciamento sobre o tema, porque as emoções são em geral consideradas fenômenos individuais ou manifestações psíquicas dos sujeitos, provocando demanda de controle e gestão nas organizações, quando deveriam ser compreendidas no contexto de um conjunto de práticas sociais.

Sem deixar de levar em consideração as contribuições feitas no campo sobre o tema, nesse artigo busca-se outra direção. Embora estejam relacionados, afetividade e emoções são

discretamente diferentes e trata-se o afeto neste texto na sua definição de uma disposição que é dirigida a alguém, que pode ser positiva ou negativa, no sentido psicanalítico, enquanto emoção indica um estado mental, uma reação afetiva. Neste artigo, procura-se interpolar os conceitos de afetividade ético-política (BRANDÃO, 2012) e ação comunicativa (HABERMAS, 2012a/1981, 2012b/1981), apontando suas equivalências, de modo que a evidenciar que os modos de ação apontados Habermas são impulsionados por afetos que diversificam, organizam e modificam a atividade humana.

Partindo-se desses aportes teóricos, considera-se que temos afetos positivos e alegres, bem como afetos negativos e tristes. Essas ações podem gerar tanto uma “afetividade ético-política” (BRANDÃO, 2012), quando se trata de um agir comunicativo, produzindo autonomia, solidariedade e espírito coletivo (formação crítica), como uma “política dos afetos” (SAWAIA, 2003), como é o caso da manipulação ocorrida no agir dramaturgico, que se desdobra em adestramento, competitividade, isolamento e solidão (automatismo).

O objetivo desse artigo é evidenciar que para além de compreender os conteúdos conscientes que motivam as ações sociais, é necessário levar os sujeitos e os grupos a conseguirem identificar os recalques individuais e as repressões sociais, de modo a conhecerem suas disposições inconscientes. Assinala-se que ambos, consciência e inconsciente, mobilizam os afetos e podem se converter em “afetividade ético-política”, com o auxílio da psicanálise individual e grupal, nos desafiando a superar a “política dos afetos”. Em outras palavras, busca-se compreender a possibilidade de transposição do trabalho realizado pela psicanálise para grupos sociais, como forma de superar assimetrias discursivas e provocar autorreflexão individual e coletiva, aprimorando a ação comunicativa, pois são os processos intersubjetivos e as condições de alteridade que geram afetividade ético-política, repercutindo na formação de sujeitos políticos e coletivos.

Para isso, na primeira seção, trata-se do conceito de afetividade ético-política, tendo como base as elaborações de Brandão (2012). Em seguida, aborda-se a teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 2012a/1981, 2012b/1981), evidenciando-se as simetrias entre o conceito de afetividade ético-política e o conceito de ação comunicativa, para destacar suas inter-relações e a importância do aspecto pedagógico em ambos. Na terceira seção, discute-se, a partir de conceitos psicanalíticos como falsa projeção e falsa identificação, como o consciente e o inconsciente interpelam os conceitos anteriormente abordados, apontando a psicanálise de grupos como chave para a autorreflexão individual e coletiva, que reforça a importância da intersubjetividade, da alteridade e da dialogicidade na trilha da emancipação. Nas considerações finais, aborda-se as conclusões e as recomendações para futuras pesquisas.

2. A afetividade ético-política

O conceito de afetividade ético-política foi elaborado por Brandão (2012, p. 18), que a considera “inconcebível sem a presença do outro” e que demanda “espaços sociais de construção subjetiva” que fortaleçam a individualidade e a sociabilidade, ou seja, depende tanto da alteridade quanto da intersubjetividade. O seu trabalho se sustenta na visão de vygostkyana-espinosana, que toma “ação e afeto como unidades indissolúveis da subjetividade” e também nos estudos recentes sobre afetividade e participação, que trazem a contribuição crítica de Theodor Adorno.

Buscando superar a oposição entre a razão e a emoção, bem como a ideia de que afetividade é expressão de irracionalidade, Brandão (2012) realiza em seu trabalho um percurso teórico que

encontra em Adorno elementos para ir além de uma concepção negativa da afetividade e, em Espinosa, a valorização da positividade das emoções, no sentido de tomá-las como possibilidade para qualquer ação ético-política. Em Vygotsky, Brandão (2012) encontra contribuições para dar prosseguimento à positividade afetiva espinosana, considerando que o sujeito emerge como ser dotado de sentido e é erigido a partir da práxis social.

No que se refere à dialética entre razão e emoção, Brandão (2012) considera as contribuições de Rouanet (1999), que ao examinar o Iluminismo evidencia que esse também confere poderes à afetividade, apesar de sua veneração da razão e da ciência. Para Rouanet (1999), no conjunto das formulações iluministas, a mediação entre desejo e objeto de desejo, paixão de conhecer e objeto conhecido, sempre passa pela ordem social, ou seja, o mundo social seria a fonte de todas as ilusões da consciência.

Em Adorno e Horkheimer (1985), Brandão (2012) busca bases para questionar qual é o espaço das paixões, uma vez que elas foram expulsas do mundo pelo esclarecimento, pois para esse a compaixão é suspeita, uma vez que também pode ser calculada e manipulada. Brandão (2012) conclui que para os frankfurtianos a compaixão tomada isoladamente é insuficiente para promover a emancipação humana. Além disso, nem mesmo o amor escapa da ideologia da sociedade industrial, que o calcula e o fragmenta. A questão que emerge é como tornar a emancipação possível, quando, na esfera do agir, as pessoas se transformam em meras executoras, em máquinas cibernéticas incapazes de autorreflexão e ação transformadora. Brandão (2012, p. 59) afirma:

É preciso, pois, superar a práxis cotidiana que, nascida do trabalho, acompanha-o no seu momento de não liberdade refletindo as penúrias da vida. A marca maior deste tipo de práxis é a falta de (auto)reflexão e a fetichização do mundo administrado. Uma práxis oportuna, ao contrário, constituiria em um esforço para sair da barbárie e, sendo crítica, não poderia utilizar as mesmas armas da irracionalidade, tais como a violência e a opressão. Diferentemente do que ocorre com o ativismo que, para Adorno, constitui pseudoatividade, por conta de sua impermeabilidade à teoria, a práxis crítica não pode substituir os fins pelos meios e nem jamais pode ser compreendida como a mecânica aplicabilidade do teórico.

Dessa forma, contra a práxis cotidiana, Brandão (2012) aponta que Adorno (2003) busca a práxis crítica-transformadora, que é discutida em seus escritos sobre a educação, nos quais insiste na subjetividade e nas ações capazes de produzir sujeitos reflexivos, sujeitos afetivos. Para isso seria preciso superar a semi-formação cultural, que produz o humano automatizado e massificado, para alcançar uma educação capaz de produzir autorreflexão crítica, o que implica em renunciar à indiferença e à frieza, a ausência de emotividade diante do mundo. Uma educação crítica para Adorno (2003) seria sinônimo de processo emancipatório, no sentido de conquistar a autonomia e reagir à passividade.

Brandão (2012) aborda também Espinosa, pontuando que, para Damásio (2004), o filósofo se destaca por suas elaborações sobre sentimentos e emoções e na mesma direção Sawaia (2003) aponta que a afetividade em Espinosa é plena de positividade epistemológica e política, pois se desloca do domínio dos instintos para a esfera do conhecimento ético-político. Em outras palavras, Espinosa compreende o vínculo entre conhecer e agir, percebendo a afetividade não como algo do plano privado, mas como a própria base ético-política da experiência humana, uma vez que é a afetividade que oferece a matéria-prima do que vem a ser a ética e está implicada na vivência humana de servidão, ou de liberdade.

O *conatus*, enquanto potência de agir, é o que sustenta a teoria da afetividade, da ética e da política espinosana. Brandão (2012) explora esse que é um dos conceitos-chave do sistema espinosano, que afirma que tudo se esforça para perseverar no seu ser (ESPINOSA, 1989). Em outras palavras o *conatus* é uma oposição à pulsão de morte, “...uma força ou esforço positivo, intrínseco a todos os seres, e que os impulsiona para a vida e para a autoconservação” (BRANDÃO, 2012, p. 100). Para Chauí (2006), o *conatus* está imerso no mundo afetivo, sendo corpóreo e anímico e mais do que um princípio de conservação, uma busca de autoexpansão, traduzindo a essência humana.

Segundo Brandão (2012), Espinosa evidencia que o *conatus* é expressão do desejo individual, mas também um fundamento da sociabilidade, uma vez que se realiza no encontro com o outro – o afeta e se deixa afetar por ele. O afeto faz variar positiva ou negativamente a potência de agir. No primeiro caso, temos alegria e fortalecimento para perseverar e, no segundo caso, o esforço é enfraquecido e gera tristeza. Nas palavras de Brandão (2012, p. 109), há também uma relação entre conhecimento racional e potência:

Somos, pois, ativos quando somos causa adequada do nosso pensamento e das nossas ações cotidianas. Isso ocorre quando seguimos à nossa natureza e ao nosso *conatus*, buscando conservação. Por outro lado, somos passivos ou padecemos, quando o que nos ocorre não é totalmente compreendido por nós, o que significa não somos causa plena, mas apenas parcial.

Para Espinosa (2003), os afetos ativos são ações e os afetos passivos, paixões. No caso das ações, temos uma realização plena do *conatus*, uma geração da perfeição e da autonomia, derivada da realização de nossa natureza. No que se refere às paixões, elas podem ser alegres tal como as ações, tendo efeitos positivos sobre nós e aumentando nossa potência, ou tristes, quando são fontes de sofrimento e constroem o *conatus*, porque têm causas externas e se realizam na contramão de nossa natureza, produzindo imperfeição. O amor e o ódio são afetos derivados – quando o que amamos é conservado, sentimos alegria e quando o que odiamos é fortalecido, ficamos tristes. Quanto ao medo, sendo esse uma paixão triste, Espinosa crê que não pode se converter em ação, além de favorecer a tirania:

A manutenção da visão supersticiosa constitui a maneira mais eficaz de dominação do ser humano, pois perpetua o medo e a incerteza. A multidão tomada por esse medo, submete-se a tudo e todos, desde que lhe prometam abrigo do infortúnio e a satisfação de seus apetites. Preferindo a tirania à heresia, a plebe permite que os tiranos e os sacerdotes se beneficiem de sua condição. Não obstante, para se manterem no lugar que ocupam, estes precisarão insuflar continuamente o medo e a esperança no povo (BRANDÃO, 2012, p. 114-115).

O que resulta desse império do medo e da esperança é “... o ódio mútuo e a violência” (BRANDÃO, 2012, p. 116). A tirania se esforça para manter a plebe dispersa e organizada, enquanto a democracia permite uma maior organização do *conatus* coletivo, revertendo essa situação – a libertação depende de esforços coletivos e institucionais, pois o esforço puramente individual não é capaz de obstruir a força opressora dominante. Logo, “... somente aliando-se a afetividade positiva e conhecimento crítico é que se pode bloquear a cultura do medo e paralisar-se a cadeia da servidão” (BRANDÃO, 2012, p. 117).

Dessa forma, Brandão (2012) apoia-se em Espinosa (1989) para afirmar que as ações, enquanto afetos alegres, são muito potentes e que mesmo as paixões podem ser convertidas em afetos positivos. Humildade, amor-próprio, contentamento, generosidade e gratidão são

afetos alegres e quando na direção da razão sustentam a piedade, a honestidade e a amizade. As bases de uma vida ética começam no interior das paixões e se desenvolvem no fortalecimento da razão, de modo que razão e a afetividade possibilitam a construção da liberdade (CHAUÍ, 2006). A afetividade seria então “...condição de possibilidade para a ação reflexiva, pois são os afetos que a impulsionam” (BRANDÃO, 2012, 125). Pensar e agir ocorrem graças aos afetos, sendo que é o desejo de alegria que nos impulsiona para o conhecimento e a ação (CHAUÍ, 2006). Além disso, a condição de liberdade exige a alteridade:

Consciente de que os outros são essenciais para realização de sua liberdade, o homem livre procura ligar-se aos seus semelhantes por fortes laços de amizade e aprende que somente as pessoas livres são gratas umas às outras. Elas sabem que, na sua liberdade, agem sempre de boa fé e, conduzidos pela razão, não se movem forçados pelo medo, mas pela alegria (BRANDÃO, 2012, p. 125).

Brandão (2012, p. 145) então busca uma interlocução com Vygotsky (1925/2001), destacando seu conceito de catarse, que seria uma superação dialética das contradições experimentadas, uma experiência estética que converte as paixões em inclinações virtuosas, traduzida como “...a transformação espinosana da paixão em ação, da tristeza em alegria e da heteronomia em autonomia”. Na visão de Brandão (2012), não seria possível agir conscientemente sem afetividade e sem a catarse não existem sujeitos. Em Vygostky (1926/2004) fica evidente que os afetos diversificam, organizam e modificam a atividade humana, levando Brandão (2012, p. 149-150) a concluir que

A afetividade confere, portanto, sentido novo ao agir prático e linguístico dos sujeitos, pois o afeto é também o resultado de uma avaliação que o indivíduo faz do mundo que o cerca e com o qual se relaciona. Vygostsky é radicalmente espinosano quando diz que na relação conflituosa do sujeito com o mundo este experimenta força e satisfação todas as vezes que o supera. De modo inverso, sente-se deprimido e sofre cada vez que é superado pelas forças (potências) exteriores.

A emoção seria então um chamamento à ação, ou uma renúncia a ela, e considerando que educar é mudar, significa também confrontar afetos elementares como o egoísmo e a agressividade, de modo que ao invés de fugir das situações afetivas, os educandos deveriam ser estimulados a se deparar com elas, transformando sentimentos. O pensamento e o sentimento se encontram indissolúvelmente ligados, de modo que não há educação sem afetividade (VYGOSTSKY, 1926/2004).

Não se trata, no entanto, de afetividade fabricada, que Sawaia (2003) denomina “política da afetividade”, mas o contrário, que Brandão (2012) denomina “afetividade ético-política”. No lugar de adestramento, competitividade, isolamento e solidão teríamos autonomia, solidariedade e espírito coletivo, ou seja, ao invés de automatismo, uma formação crítica. Nesse contexto, Brandão (2012, p. 161) demarca a importância da linguagem como base da atividade social e da consciência humanas:

A linguagem, ao fundar a atividade social e a consciência humana, é, por um lado, externa, vez que possibilita a comunicação entre os sujeitos e, por outro, interna, já que permite a organização das próprias funções e sistemas internos. Ela é, enquanto signo, a mediação entre a experiência social e a consciência individual.

Em Vygostsky (1930/1991), essa noção de consciência ligada à linguagem é melhor compreendida a partir de sua teoria sócio-histórica, desenvolvida entre 1928-1932, na qual o autor evidencia que é a linguagem que possibilita a superação dialética, ou seja, a catarse. Na

relação intrínseca entre o sujeito e a cultura é gerada também a integração dialética na vida social e na atividade coletiva, que tem como base o desenvolvimento histórico dos afetos, não no sentido de reprimir emoções, mas de compreendê-las. Brandão (2012) também destaca que Vygostky (1934/2001) evidencia que o caminho entre a linguagem e o pensamento é indireto e internamente mediado por uma tendência afetivo-volitiva, sendo, portanto, a consciência a síntese de um mundo subjetivo intermediado pela linguagem, pensamento e afetos.

Brandão (2012) então aponta que por meio da unidade entre pensamento e linguagem, atravessada pelo afeto, o homem atribui significado a tudo que é obra de sua ação. Tal significação é socialmente construída e tem como base a comunicação entre os sujeitos, que fazem uso de signos como mediadores intersubjetivos. É porque o afetivo-volitivo está integrado com o pensamento que podemos dizer que todo pensamento é afetivo e toda afetividade atinge o nível consciente. Brandão (2012, p178) conclui que a ação para mudar a vida cotidiana provém de uma atitude prático-crítica, de modo que “...revolucionário é o agir consciente e afetivo de sujeitos que transformam as suas realidades, não apenas em um momento político de ruptura, mas cotidianamente, através do encontro com o outro”. A partir do resgate da afetividade e da alteridade no sujeito seria possível reorganizar o materialmente o existente, gerando novos significados e sentidos para buscar a superação da sociedade administrada, bem como efetivar a participação:

Uma vez resgatada a afetividade como constituidora e constituinte do sujeito e, por esse motivo, entendida com processo humano indissociável do agir (ética) e do pensar (consciência), podemos também compreender que toda práxis crítico-transformadora, incluindo aí a participação em todas as suas dimensões (social, política, comunitária), só pode assim se instituir como expressão do pensamento e do afeto (BRANDÃO, 2012, p. 182).

Para Brandão (2012, p. 183), a práxis efetiva, que inclui o trabalho educativo, precisa confrontar o sofrimento, a desmesura de poder e as estruturas sociais perversas, contestando o sentimento onipresente de indiferença para construir “... uma afetividade ético-política marcada pela compaixão e entendida como vivência coemotiva de sujeitos igualmente dignos, porquanto sejam dotados da capacidade de conferir sentido ao mundo”. Trata-se de um compromisso com o outro, no qual “... pensamento, linguagem, sentimento e ação se constroem em bons encontros com outros sujeitos numa zona de desenvolvimento potencial de subjetividades que é, também, o *locus* do encontro entre sociedade e história”.

2. Relacionando a afetividade ético-política e o agir comunicativo

Nessa seção, o objetivo é construir um elo entre a afetividade ético-política em Brandão (2012) e o agir comunicativo em Habermas (2012a/1981; 2012b/1981). Considerando que a noção de afetividade ético-política enfatiza principalmente a alteridade e a intersubjetividade, ela nos convida para uma interlocução com aportes teóricos habermasianos. Habermas (2012a/1981, p. 35-36) define a racionalidade comunicativa em **Teoria do Agir Comunicativo** como a

...experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.

Esse tipo processo de entendimento ocorre, segundo Habermas (2012a/1981), no horizonte do mundo da vida, que é racionalizado comunicativamente pelos próprios envolvidos de forma construtiva e pedagógica, de modo a evitar o desvirtuamento causado pelo imperativo da modernidade capitalista, que desvaloriza a tradição cultural dos grupos e os submete a uma racionalização cognitiva-instrumental, que é limitada e parcializada. No contexto do mundo da vida se busca reconciliar modernidade com tradição, de modo que as realizações interpretativas de uma comunidade de comunicação envolvem, de um lado, o mundo objetivo único e o mundo intersubjetivamente partilhado do grupo e, de outro, os mundos subjetivos dos indivíduos e de outras coletividades.

Habermas (2012b/1981, p. 355) explica que quando ocorre o referido desvirtuamento, a mediação do mundo da vida, considerada necessária para responder ao complexificação trazida pelo processo de modernização, converte-se em uma colonização do mundo da vida, pois os "...mecanismos sistêmicos reprimem formas de integração social, também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode ser mais substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida". Quando ocorre a colonização do mundo da vida pelo sistema, temos uma separação entre a integração social e a integração do sistema, de modo que a primeira perde espaço para segunda. Diante uma rede cada vez mais densa de interações que escapam de um controle normativo mais imediato, a coordenação das interações segue outros caminhos, de modo que agir orientado pelo entendimento é substituído pelo agir orientado pelo sucesso e os meios de comunicação próprios do prestígio e influência substituem o entendimento linguístico, ou seja, a comunicação se torna manipulativa, favorecendo o adestramento, a competitividade, o isolamento e a solidão e não a autonomia, a solidariedade e o espírito coletivo próprios da afetividade ético-política conceituada por Brandão (2012).

Para esclarecer melhor isso, Habermas (2012a/1981, p. 166) apresenta quatro conceitos de ação nas ciências sociais: o agir teleológico (estratégico e voltado para fins), o agir regulado segundo normas, o agir dramático e o agir comunicativo, que é por ele definido como a

...interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extraverbais). Os atores buscam um entendimento sobre a situação de ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso suas ações.

Distinguindo os três primeiros conceitos de ação, Habermas (2012a/1981; 2012b/1981) aponta que o agir teleológico implica principalmente em um mundo objetivo, enquanto o agir regulado por normas, em um mundo objetivo e um mundo social. Já o agir dramático envolve um mundo objetivo, um mundo social e um mundo subjetivo, de modo que o ator procura suscitar no público uma determinada impressão de si mesmo, de modo a controlar o acesso desse à suas intenções, pensamentos, posicionamentos, desejos e sentimentos. Habermas (2012a/1981; 2012b/1981) enfatiza que apesar dos três primeiros modelos de ação fazerem uso da linguagem, ela é concebida neles de modo unilateral, ou seja, não se trata de uma linguagem dialógica. No contexto de colonização do mundo da vida, o que observamos não é somente uma predominância do agir teleológico, também conhecido como instrumental, pois Habermas (2012a/1981; 2012b/1981) procura apontar que esse é próprio de qualquer forma de ação social, mas de um agir teleológico associado ao agir dramático, que envolve o mundo subjetivo, no sentido de uma comunicação manipulativa.

Habermas (2012a/1981, p. 192) aponta que para que haja entendimento em qualquer situação de ação é preciso se cumprir três pretensões de validade:

- a pretensão de que o enunciado feito seja verdadeiro (ou de que os pressupostos existenciais de um teor proposicional mencionado sejam realmente cumpridos);
- a pretensão de que a ação de fala esteja correta com referência a um contexto normativo vigente (ou de que o contexto normativo que ela deve cumprir seja legítimo);e
- a pretensão de que a intenção expressa do falante corresponde ao que ele pensa.

Além disso, nas suas exteriorizações (comunicação na ação), o ator se relaciona com o mundo objetivo (entidades sobre as quais é possível haver enunciados verdadeiros), o mundo social (relações interpessoais reguladas legitimamente) e o mundo subjetivo (vivências do falante que sejam acessíveis ao outro). Assim, segundo Habermas (2012a/1981), no agir comunicativo não se equipara agir e comunicação, porque todas as formas de ação se utilizam dela. Dessa forma, a diferença do agir comunicativo é que, uma vez que se baseia na construção de processos cooperativos de interpretação, não se trata de um ato de entendimento interpretativo encenado, mas de uma efetiva ação de cooperação conjunta.

Ações comunicativas sempre exigem uma interpretação racional desde o início. Em princípio, a relações de quem age ante o mundo objetivo, o mundo social ou o mundo subjetivo, seja de maneira estratégica, seja segundo a regulação por normas, seja dramaturgicamente, estão acessíveis a um julgamento objetivo – tanto para o ator quanto para um observador, em igual medida. No agir comunicativo até mesmo o ponto de partida da interação torna-se dependente de que os envolvidos tenham sido capazes entre si de entrar em acordo sobre um julgamento *intersubjetivamente válido* de suas referências de mundo. Segundo esse modelo de ação, uma interação só pode lograr êxito à medida que os envolvidos cheguem a um consenso uns com os outros; e esse consenso, por sua vez, depende de posicionamentos do tipo sim/não em face de pretensões baseadas em razões (HABERMAS, 2012a/1981, p. 203).

Habermas (2012a/1981) também demarca que aqueles que agem comunicativamente o fazem envolvidos em um sistema referencial dos três mundos (objetivo, social e subjetivo), repousando sobre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade criticáveis, ou seja, os envolvidos precisam estar aptos à crítica mútua. Isso porque as “... mesmas estruturas que possibilitam o entendimento também cuidam da possibilidade de um autocontrole reflexivo do processo de entendimento” (HABERMAS, 2012a/1981, p.227), de modo que o potencial de crítica está alojado no próprio agir comunicativo, o que também está presente no conceito de afetividade ético-política de Brandão (2012) que envolve alteridade, autorreflexão e uma atitude prática-crítica.

Retomando Brandão (2012), que estabelece um vínculo entre ação, pensamento e afetividade, que gera sujeitos reflexivos e afetivos, compreende-se que para o autor as outras formas de ação apontadas por Habermas seriam da ordem da práxis cotidiana, enquanto o agir comunicativo, que não é meramente comunicação, mas uma ação cooperativa e consensual, seria uma legítima práxis crítica-transformadora. Em outras palavras, defende-se nesse artigo que o agir comunicativo e a afetividade ética-política podem ser tratados como conceitos com uma equivalência, reforçando nessa cena a questão da intersubjetividade e da alteridade.

Segundo Habermas (2012a/1981), o problema, como já vimos, é que na modernidade o agir orientado pelo entendimento, que envolve os quatro conceitos da ação, primeiro emerge como uma reestruturação do mundo da vida diante da complexificação dos processos envolvidos nas organizações, que sobrecarregam o agir orientado pelo entendimento com uma demanda cada vez maior de coordenação. Nessa reestruturação do mundo da vida, de modo a ordená-lo e coordená-lo segundo as necessidades da modernidade capitalista, o liame entre o agir e os processos de entendimento é colocado em segundo plano em favor de valores instrumentais

como o dinheiro e o poder, que vão substituindo a linguagem enquanto mecanismo de coordenação das ações, dissolvendo a ligação entre o agir orientado pelo entendimento e a racionalidade comunicativa, que é dialógica, para reforçar o agir orientado pelo êxito e a racionalidade instrumental, mediada pelo agir teleológico e o agir dramático, que são monológicos. Vale notar que o conceito de afetividade ético-política de Brandão (2012) também envolve a dialogicidade, uma vez que considera integração dialética do sujeito na vida social e a atividade coletiva, nas quais seu mundo subjetivo é intermediado por linguagem, pensamento e afetos.

Na visão de Habermas (2012a/1981, p. 590), não se trata, no entanto, de uma concorrência entre os tipos de agir orientados pelo entendimento e os tipos de agir orientados pelo êxito, mas entre dois princípios de integração social

...de um lado está o mecanismo de comunicação linguística orientada segundo pretensões de validade, o qual advém, de maneira cada vez mais pura, da racionalização do mundo da vida; e de outro estão os meios de direcionamento despojados de linguagem, através dos quais autonomizam-se e diferenciam-se sistemas de um agir que se orienta pelo êxito.

Habermas (2012a/1981) chama então atenção para outro ponto: a consciência necessária para o agir comunicativo não encerra apenas autopreservação, mas também autoconsciência, autorreflexão, algo que costuma ser pouco explorado e foi bastante enfatizado por Brandão (2012) no conceito de afetividade ético-política. Esse “saber-se”, no entanto, não é algo que se faz isoladamente, mas na interação com outras pessoas. Desse modo, o ponto central que Habermas procura explorar é a linguagem e a intersubjetividade, deslocando-se da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Na sua visão, a racionalidade comunicativa, diferentemente da racionalidade instrumental, não se deixa levar apaticamente pela autopreservação obcecada, pois nela se percebe que não basta a subsistência de um sujeito e um sistema, mas a preservação da própria socialização dos indivíduos pela via comunicativa, o que significa não cair na armadilha narcisista da identidade com o outro, mas na possibilidade de entendimento com aquele é que diferente de si.

Por outro lado, Habermas (2012b/1981, p. 252) enfatiza que:

Sob o *aspecto funcional do entendimento*, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da *coordenação da ação*, ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade; e, sob o *aspecto da socialização*, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais.

Esses aspectos correspondem aos processos de reprodução cultural, de integração social e de socialização, que, por sua vez, apontam para os componentes estruturais do mundo da vida: cultura, sociedade e pessoa. Dessa forma, evidencia-se que “...o agir comunicativo não constitui apenas um processo de entendimento e que os atores, ao mesmo tempo tomam parte em interações que lhes permitem formar, confirmar ou renovar sua própria identidade e sua pertença a grupos sociais” (HABERMAS, 2012b/1981, p. 255). Além disso, Habermas (2012b/1981) afirma que a incorporação de novas estruturas de racionalidade, como a comunicativa, demanda um novo nível de aprendizagem, de modo que a saída é pedagógica, do mesmo modo como aponta Brandão (2012), sendo que é necessário captar quando a mediatização do mundo da vida se transforma na sua colonização.

A chave para isso é compreender como ocorrem a reprodução material e a reprodução simbólica, pois a primeira teria que ser adequada às necessidades da sociedade e não dos meios de dinheiro e do poder e a segunda, não deveria ser patológica de modo a paralisar e distorcer a comunicação. Para Habermas (2012b/1981), a perda de sentido e liberdade no processo de colonização do mundo da vida pelo sistema não são fortuitos, mas fruto da penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa em esferas como a educação e a cultura. Essas perdas são induzidas estruturalmente produzindo subsistemas que desenvolvem uma dinâmica que não conseguimos mais controlar, gerando uma segmentação do mundo da vida em ciência, moral e arte, de acordo com os imperativos do sistema.

A ação comunicativa em Habermas (2012a/1981, 2012b/1981) e a afetividade ético-política em Brandão (2012) apresentam muitos pontos em comum, em especial a linguagem e a dialogicidade, bem como o potencial de crítica e a saída por meio da pedagogia. No entanto, é importante salientar que para Brandão (2012) a questão chave é que essas operações são mediadas pelos afetos, de modo que a afetividade é tomada como condição de possibilidade da ação reflexiva.

Nesse artigo, procura-se interpolar esses dois conceitos de modo a evidenciar que os modos de ação apontados por Habermas (2012a/1981, 2012b/1981) são impulsionados por afetos que diversificam, organizam e modificam a atividade humana. Considerando que há afetos positivos e alegres, bem como afetos negativos e tristes, essas ações podem gerar tanto uma “afetividade ético-política” quando se trata de um agir comunicativo, produzindo autonomia, solidariedade e espírito coletivo, ou seja, formação crítica, como uma “política dos afetos”, no sentido colocado por Sawaia (2003), como é o caso da manipulação ocorrida no agir dramático, que se desdobra em adestramento, competitividade, isolamento e solidão, ou seja, automatismo.

3. A afetividade ético-política, a ação comunicativa e a questão do inconsciente: na direção da psicanálise de grupos

Nas seções anteriores, constatamos que tanto Brandão (2012) quanto Habermas (2012a/1981, 2012b/1981) enfatizam principalmente a subjetividade que é acessível, ou seja, apostam na intersubjetividade e na possibilidade da autoconsciência para o desenvolvimento de uma atitude prático-crítica. No entanto, a questão da situação linguística ideal do agir comunicativo está sujeita a uma deformação que vai além de nossas percepções conscientes, uma vez que os processos subjetivos e a própria afetividade também têm aspectos inconscientes. Nessa seção, pretende-se evidenciar como os aspectos inconscientes dessa deformação podem produzir ao invés de “afetividade ético-política”, “política dos afetos”, explorando-se a partir da psicanálise e de Rouanet (2001), os conceitos de falsa consciência, falsa identificação e falsa projeção.

Rouanet (2001, p. 281) ao abordar a ação comunicativa a partir de Habermas (2012a/1981, 2012b/1981) enfatiza que, no contexto da ideologia tecnocrática, a práxis se anula diante do comportamento condicionado, pois “...a justificação que propõe deriva, não da esfera da interação, mas da esfera da ação instrumental”, ou seja, a práxis é absorvida pela *techné*, recaindo sobre as próprias forças produtivas, nas quais reside a ciência, e não mais nas relações de produção, convertendo-se no que Brandão (2012) nomeia “práxis cotidiana” que deixa de ser “práxis transformadora”. Dessa forma, a ideologia tecnocrática não somente exerce o controle técnico e o comportamento adaptativo, mas procura amputar das características antropológicas a própria intersubjetividade. Nesse processo, as normas e os valores são esvaziados e emergem proposições prescritivas que são inverificáveis e estão à

mercê da mera opinião, de modo que no lugar do verdadeiro consenso surge o consenso aparente, que inclusive busca ser insuscetível à dúvida – a práxis se converte em *techné*.

Assim, Rouanet (2001) corrobora que a situação linguística ideal necessária ao agir comunicativo deixa de existir, porque a comunicação é perturbada por coações externas e distorções internas. Com essa deformação sistemática da comunicação, a dialogicidade se esvai e temos o espraiamento de neuroses e ideologias, pois desaparecem as distinções fundamentais entre realidade e ilusão, essência e manifestação, existente e desejável. O que ocorre é que para além das intencionalidades, os indivíduos agem de forma inconsciente, devido a obstruções de caráter psíquico e ideológico, que camuflam as relações de violência. A justificabilidade discursiva das normas e instituições se torna a encarnação da racionalidade instrumental que obstrui os discursos práticos, ou seja, a própria práxis. Essa justificabilidade discursiva engloba a atividade de planejamento administrativo que se estende para as áreas de educação, organização familiar e de política urbana, que são engolfadas pela ideologia tecnocrática.

Na epistemologia habermasiana, na leitura de Rouanet (2001, p. 311), uma verdade monológica alcançada individualmente é vazia de significação, pois carece da alteridade e intersubjetividade: “...a verdade só pode ser alcançada num processo não-autoritário de argumentação coletiva”. Habermas crê que, apesar da ideologia tecnocrática, as consciências não estão pervertidas de forma irreversível, pois tem como utopia a possibilidade de restauração do agir comunicativo. Rouanet (2001) então explora a psicanálise como via para essa restauração, pois para além das consciências, há também a questão do inconsciente que emergiu aqui, sendo que a psicanálise, enquanto ciência da autorreflexão e de dissolução das estruturas reificadas, poderia apontar saídas para superar as distorções comunicativas.

Enquanto processo terapêutico, a psicanálise “...conduz, inevitavelmente, à descoberta do seu enraizamento num interesse emancipatório, que é o da dissolução dos bloqueios à comunicação do sujeito consigo mesmo” (ROUANET, 2001, p. 324). Nesse processo de autorreflexão, conhecimento e interesse se conectam, evidenciando o seu caráter pedagógico, voltado para o interesse emancipatório, que começa com a consciência da situação repressiva, ou seja, com uma atitude crítica. No indivíduo essa repressão se manifesta como recalque, remetendo à neurose, que é um mecanismo de remover do consciente algumas significações que rememoram situações desagradáveis ao sujeito. A neurose tem seu equivalente na esfera do social que é a repressão, que retira essas interpretações recalçadas da discussão pública. No entanto, o material recalçado tenta aceder de forma distorcida à esfera pública, seja na forma de sonhos, chistes ou sintomas neuróticos. Há, dessa forma, uma interrelação entre a esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente: o material recalçado é interdito da comunicação intersubjetiva e obstrui as relações de alteridade, produzindo uma “falsa consciência” do indivíduo, que lhe bloqueia a percepção exata da realidade internamente, que é reforçada pela ideologia que vem de fora.

É nesse contexto que a mencionada “afetividade ético-política” é substituída pela “política dos afetos”: o material recalçado pelo indivíduo interage com a repressão produzida pela ideologia tecnocrática e sua “falsa consciência” o leva a comportamentos adaptativos e manipulativos, alimentados por afetos negativos e tristes, afastando-o da possibilidade do agir comunicativo, pois a intersubjetividade e a alteridade ficam bloqueadas, impedindo a autoconsciência e a atitude prático-crítica. Segundo Rouanet (2001), a psicanálise é a chave para inverter esse processo, pois estimula a consciência da repressão e o processo de autorreflexão, pois busca reintegrar o material recalçado banido da linguagem pública. Nas

suas palavras, a neurose nada mais é que um reflexo do que está sendo produzido na sociedade:

A neurose é o prolongamento intrapsíquico de um processo societário baseado na distorção do processo de comunicação. Ao mesmo tempo, as visões de mundo legitimadoras dessa distorção derivam sua força de sua maior ou menor capacidade de satisfazer fantasmas individuais, cuja fonte é a própria repressão pulsional. A tradição cultural pode ser vista como a sedimentação de fantasias projetivas, destinadas a gratificar, substitutivamente os desejos proibidos. A neurose e as instituições são modalidades simétricas de subtrair à crítica e à problematização discursiva desejos socialmente indesejáveis (ROUANET, 2001, p. 232)

Logo, as estruturas individuais e societárias da falsa consciência estão intimamente relacionadas. É através de “...mecanismos sociopsicológicos que as estruturas da falsa consciência individual e societária se articulam, e são eles que asseguram a opacidade das legitimações existentes e inibem a problematização discursiva” (ROUANET, 2001, p. 336). Considerando que esses mecanismos sociopsicológicos estão relacionados com mecanismos de socialização e formação da personalidade, conceitos psicanalíticos como falsa identificação e falsa projeção, do qual derivam a crítica frankfurtiana da cultura, são fundamentais para a compreensão da operação da falsa consciência.

Segundo Rouanet (2001), os indivíduos são integrados no sistema por meio da falsa identificação, ou seja, pelo fenômeno da imitação por meio do qual assimilam-se à realidade, ainda que não se identifiquem totalmente com ela. Parte dessa dissonância é corrigida pela falsa projeção, pois ela permite que os indivíduos expulsem de si sentimentos e desejos que não admitem em si mesmos, localizando-os no exterior, em outras pessoas, gerando uma realidade delirante que interdita uma reflexão subjetiva que o faria colaborar com a construção do real. O indivíduo se deixa integrar à cultura dominante (falsa identificação) e abre mão de sua própria capacidade de criação (falsa projeção). Ambas, falsa identificação e falsa projeção, impedem que o indivíduo perceba a realidade e alcance autonomia, se tornando sujeito. Qual seria a saída?

O antídoto para isso seria a crítica, pois assim como a psicanálise, a teoria crítica faz uma rememoração, não só dos vínculos esquecidos, mas principalmente dos conteúdos, tentando recuperar o passado. Além disso, enquanto a interpretação psicanalítica se preocupa com o recalque, a crítica da cultura se volta para a repressão, pois o recalque é um fenômeno do inconsciente, e a repressão um fenômeno da sociedade. A crítica da cultura e a interpretação analítica têm em comum lembrar o esquecido e conscientizar o inconsciente (PAES DE PAULA, 2015, p. 227).

Logo, a desmitificação das ideologias tem seu análogo na conscientização trazida pela autorreflexão na clínica psicanalítica, ou seja, a crítica da ideologia e o processo terapêutico psicanalítico se equivalem, de modo que a busca seria por processos coletivos de autorreflexão

Os processos coletivos de auto-reflexão, conduzidos por quadros e organizações que representam os grupos oprimidos, traduzem-se como no caso de seu equivalente terapêutico, na dissolução das estruturas reificadas e numa reapropriação de capítulos esquecidos da autobiografia desses grupos (ROUANET, 2001, p. 336)

Dessa forma, além de compreender os conteúdos conscientes que motivam as ações, é necessário levar os sujeitos e os grupos a conseguirem identificar os recalques individuais e as repressões sociais de modo a conhecerem suas disposições inconscientes. Nota-se que a

consciência e inconsciente mobilizam os afetos e podem se converter em “afetividade ético-política” com o auxílio da psicanálise individual e grupal, nos desafiando a superar a “política dos afetos”. Dessa forma, o trabalho psicanalítico em grupos sociais poderia auxiliar a superar assimetrias discursivas e provocar autorreflexão individual e coletiva, afetando os processos intersubjetivos e as condições de alteridade, aprimorando a ação comunicativa e gerando afetividade ético-política, que podem repercutir positivamente na formação de sujeitos políticos e coletivos.

4. Considerações finais

Neste artigo, buscou-se percorrer um outro caminho para a compreensão da afetividade nas organizações, considerando-se o afeto na perspectiva psicanalítica como disposição que é dirigida a alguém, que pode ser positiva ou negativa, em uma tentativa de superar o tabu do afeto como irracionalidade e transpor o silenciamento do debate do tema nos estudos organizacionais. O objetivo foi destacar a psicanálise de grupos sociais como chave para fomentar a formação de sujeitos políticos e coletivos nas organizações, uma vez que esta estimula a autorreflexão, aprimorando a ação comunicativa e ativando processos intersubjetivos e condições de alteridade que geram afetividade ético-política.

Neste percurso, tratou-se do conceito de afetividade ético-política, tomando-se como base as elaborações de Brandão (2012), realizando-se uma interpolação do mesmo com o conceito de ação comunicativa (HABERMAS, 2012a/1981, 2012b/1981). A afetividade ético-política em Brandão (2012) é manifestação de alteridade e intersubjetividade, na medida em que não se pode ser concebida sem a presença do outro e busca espaços coletivos de construção subjetiva, demandando uma interlocução natural com a ação comunicativa habermasiana.

O pensamento e a linguagem, que são caros para os dois autores, são mediados pelos afetos e alicerçam a possibilidade de uma atitude prático-crítica do “sujeito reflexivo e afetivo”, que sancione a autorreflexão, a ação cooperativa e consensual, a dialogicidade, para superar a sociedade administrada. Além disso, esses conceitos interpolados evidenciam que é necessário um novo nível de aprendizagem, que evite a comunicação distorcida, de modo que a saída é pedagógica e formativa.

Considerando que a afetividade é condição da atitude prático-crítica, verifica-se que os modos de ação social apontados por Habermas (teleológico, regulado por normas, dramático e comunicativo) são impulsionados por afetos, de modo que quando essas ações são comunicativas podem gerar “afetividade ético-política” e produzem autonomia, solidariedade e espírito coletivo, mas também podem gerar “política dos afetos”, quando as ações são monológicas e alimentam adestramento, competitividade, isolamento e solidão.

Uma vez que a comunicação distorcida e monológica também envolve processos subjetivos que são inconscientes, os conceitos psicanalíticos tratados por Rouanet (2001), como falsa consciência, falsa identificação e falsa projeção esclarecem como pode ocorrer a “afetividade ético-política”, ou a “política dos afetos”. Isto porque evidenciam que o material recalcado pelo indivíduo no inconsciente interage com a repressão produzida pela ideologia tecnocrática e sua “falsa consciência” o leva a comportamentos adaptativos e manipulativos, alimentados por afetos, afastando-o da possibilidade do agir comunicativo, pois a intersubjetividade e a alteridade ficam bloqueadas, impedindo a autoconsciência e a atitude prático-crítica. Em outras palavras, há uma interrelação entre a esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente, pois o material recalcado é interdito da comunicação intersubjetiva, obstaculizando as relações de alteridade e produzindo uma “falsa consciência” do indivíduo.

Emerge assim a importância da psicanálise, pois enquanto ciência da autorreflexão ela apresenta saídas para superar distorções comunicativas, uma vez que permite sua problematização discursiva pelos sujeitos. Há uma equivalência entre a desmitificação das ideologias e a conscientização pela autorreflexão na clínica psicanalítica, de modo que a chave seriam processos coletivos de autorreflexão. Dessa forma, a psicanálise de grupos se apresenta como um caminho a ser percorrido para abordar afetos positivos e negativos que se manifestam nas organizações, pois fomentam a ação comunicativa e a afetividade ético-política, auxiliando na formação de sujeitos políticos e coletivos, bem como nos processos participativos e democráticos.

Com esse encadeamento de conceitos, bem como sua discussão, alcançamos o objetivo proposto nesse artigo, mas reconhecemos suas limitações, bem como a impossibilidade de esgotar este debate, considerando que se trata de um tema complexo e aberto a outras interpretações, de modo que novas contribuições são bem-vindas. Vale notar que não foi possível abordar adequadamente a definição e as dinâmicas da psicanálise de grupos, de modo que se encaminha essa questão para futuras pesquisas.

5. Referências Bibliográficas

ADORNO, T. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALVAREZ, M. I. F. Além da racionalidade: o estudo das emoções como práticas políticas. **Maná**, v. 17, n. 1, p. 41-68, 2011.

BRANDÃO, I. R. **Afetividade e transformação social**. Sobral: Edições Universitárias, 2012.

CONRAD, C.; WHITTE, K. Is emotional expression, repression, oppression? Myths organizational affective regulation. In: DETTZ, S. A. **Communication Yearbook**. Thousand Oaks, CA: Sage, v. 17, p. 417-428, 1984.

CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DAMÁSIO, A. **Em busca de Espinosa: prazer em dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ESPINOSA, B. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Os Pensadores. Volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ESPINOSA, B. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FINEMAN, S. A emoção e o processo de *organizer*. In: CLEGG, S. R.; HARD, C.; NORD, W. R. (Orgs.). **Handbook de estudos organizacionais**. São Paulo: Atlas, 2000. p. 157-189.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. Racionalidade da Ação e Racionalização Racional. Volume I. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Sobre a crítica da razão funcionalista. Volume II. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

MAANEN, Van; KUNDA, G. Real feelings, emotional expression and organizational culture. In: CUMMINGS, L.; STAW, B. M. (Eds.). **Research in organizational behavior**. Greenwich, CT: JAI, v. 6, p. 287-365, 1989.

MUMBY, D. K.; PUTNAM, L. The politics of emotion: a feminist reading of bounded rationality. **Academy of Management Review**, v. 17, p. 465-486, 1992.

NORD, W. R.; FOX, S. O indivíduo nos estudos organizacionais: o grande ato de desaparecimento? In: CLEGG, S. R.; HARDY, C.; NORD, W. R. (Orgs.). **Handbook de estudos organizacionais**. São Paulo: Atlas, 2004. v. 3, p. 186-225.

OLIVEIRA, J. S. Práticas organizativas e emoções: contribuições para as pesquisas sobre organizações culturais. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 5, n. 3, p. 51-68, 2014.

PAES DE PAULA, A. P. **Repensando os Estudos Organizacionais**. Por uma nova teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RAFAELI, A.; SUTTON, R. Expression of emotion as part of the work role. **Academy of Management Review**, v. 12, n. 1, p. 23-37, 1987.

SIEBEN, B.; WETTERGREN, A. **Emotionalizing Organizations and Organizing Emotions**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

RECKWITZ, A. Affective spaces: a praxeological outlook. **Rethinking History**, v. 16, n. 2, p. 241-258, 2012.

ROUANET, S. P. **A razão cativa – as ilusões de consciência de Platão a Freud**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SAWAIA, B. B. **A emoção como locus de produção do conhecimento: uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa**. São Paulo: Mimeo, 2003.

VYGOSTSKY, L. S. **Psicologia da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1925/2001.

VYGOSTSKY, L. S. **Psicologia Pedagógica**. São Paulo: Martins Fontes, 1926/2004.

VYGOSTSKY, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1930/1991.

VYGOSTSKY, L. S. **Pensamento e palavra**. A construção do pensamento e da linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 1934/2001.