

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de

Filosofia das Emoções



Felipe Nogueira de Carvalho
Flávio Williges
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DAS EMOÇÕES

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DAS EMOÇÕES

Felipe Nogueira de Carvalho
Flávio Williges
(Organizadores)



Pelotas, 2023.

REITORIA

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônomicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennafort

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2023.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores são de responsabilidade dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2023 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia das emoções
[recurso eletrônico] Organizadores: Felipe Nogueira de Carvalho, Flávio Williges –
Pelotas: NEPFIL Online, 2023.

247p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998645-5-2

1. Filosofia. 2. Emoções I. Carvalho, Felipe Nogueira de II. Williges, Flávio.

COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil



SUMÁRIO

Introdução: Mitos e verdades sobre as emoções na história da filosofia	11
---	-----------

Teorias das emoções dos séculos XVII e XVIII	33
1 Introdução	34
1.1 Dificuldades de Abordagem	35
1.2 Antecedentes Filosóficos	32
1.3 Teorias antigas, medievais e renascentistas das emoções	
[Documento complementar]	36
1.3.1 Aristóteles	36
1.3.2 Estoicismo, Cícero e Sêneca	41
1.3.3 Medicina Hipocrática e Galênica	45
1.3.4 Epicurismo	44
1.3.5 Agostinho	47
1.3.6 Tomás de Aquino	49
1.3.7 As Discussões do Renascimento e do Século XVI	54
1.3.7.1 Humanismo florentino e Maquiavel	54
1.3.7.2 Juan Luis Vives	54
1.3.7.3 Montaigne	56
1.3.7.4 Justus Lipsius	58
1.3.7.5 Suárez e a Escolástica Tardia	59
2 O Contexto das Teorias Modernas das Paixões	60
2.1 Vocabulário cambiante	60
2.2 Taxonomias	62
2.3 Questões Filosóficas nas Teorias das Emoções	66
3 Filósofos Individuais	77
3.1 Sobre as emoções em Descartes	77
3.1.1 Introdução	77
3.1.2 O Projeto de Teodiceia e a Função das Paixões	77
3.1.3 Paixões, Medicina e Liberdade	78
3.1.4 As Paixões e a Natureza da União Mente-Corpo	79
3.1.5 A Definição das Paixões da Alma	83
3.1.6 A Classificação das Paixões	85

3.1.7 Admiração e Generosidade	86
3.1.8 A cura para as Paixões	87
3.1.9 A Influência da Imaginação	88
3.1.10 Influência em autores posteriores	89
3.2 Hobbes sobre as emoções	90
3.2.1 Introdução	90
3.2. Materialismo Hobbesiano	90
3.2.3 A classificação das paixões	91
3.2.4 Poder, Felicidade e Paixão pela Glória	93
3.2.5 As paixões dentro e fora do estado de natureza	93
3.2.6 A Razão e as Paixões	95
3.2.7 Influência em autores posteriores	96
3 Malebranche sobre as emoções	98
3.3.1 Introdução	98
3.3.2 A Estrutura Constitutiva das Paixões	98
3.3.3 A Classificação das Paixões	99
3.3.4 As Funções das Paixões	100
3.3.5 O Papel da Graça na Correção das Paixões	101
3.3.6 As Paixões e o Erro	102
3.3.7 A influência da Imaginação nas Paixões	104
3.3.8 O Caráter Social das Paixões	105
3.3.9 Paixões, Causação e Consciência	107
3.3.10 Influências em autores posteriores	107
3.4 Spinoza sobre as emoções	108
3.4.1 Introdução	108
3.4.2 Influências de Spinoza	109
3.4.3 A Terminologia dos Afetos e Paixões	110
3.4.4 A Explicação do Conatus	112
3.4.5 A Classificação dos Afetos	113
3.4.6 A Associação de Afetos	114
3.4.7 O Caráter Social dos Afetos	115
3.4.8 Paixões e Razão	116
3.4.9 Conhecimento adequado, liberdade e beatitude	117
3.4.10 As Paixões e a Identidade	118
3.4.11 Influência em autores posteriores	119

3.5 Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, sobre as emoções	119
3.5.1 Introdução	119
3.5.2 Terminologia	120
3.5.3 A Teleologia Natural dos Afetos	120
3.5.4 Os afetos e Filosofia Moral	121
3.5.5 Virtude, Felicidade e Controle	122
3.5.6 Os Afetos e a Avaliação Estética	123
3.5.7 Influências em autores posteriores	123
3.6 Francis Hutcheson sobre as emoções	124
3.6.1 Introdução	124
3.6.2 Terminologia e Classificação dos Sentidos	124
3.6.3 Afetos e Filosofia Moral	127
3.6.4 Argumentos psicológicos para a benevolência	128
3.6.5 O Papel Fundamental dos Afetos	129
3.6.6 Psicologia e Fenomenologia das Paixões e Controle da Felicidade	129
3.6.7 Influências em autores posteriores	131
3.7 Hume sobre as emoções	131
3.7.1 Introdução	131
3.7.2 Terminologia	132
3.7.3 Conclusão do Livro I do Tratado	133
3.7.4 A Classificação das Paixões no Livro II do Tratado	134
3.7.5 A Dupla Relação de Impressões e Ideias no Caso do Agulho	135
3.7.6 Simpatia e Comparação	138
3.7.7 “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões”	139
3.7.8 Os Sentimentos e Virtudes Artificiais	140
3.7.9 O Ponto de Vista Geral e os Padrões de Adequação dos Sentimentos	143
3.7.10 O Juízo de Gosto	145
3.7.11 Influências em autores posteriores	147
Teorias Antigas, Medievais e Renascentistas	149
Teorias Medievais das Emoções	164
1 Fontes Antigas	165
2 Primeiras Discussões Medievais	170
3 Novas Ideias Taxonômicas	174

4 Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino	179
5 João Duns Scotus e as discussões medievais tardias	181
Referências	185

Emoções na Tradição Cristã	194
1 A história da emoção no Cristianismo	194
1.1 As emoções no Novo Testamento	194
1.2 Paixões, afeições e emoções	197
2 Essencialismo na concepção de emoções religiosas	199
3 Algumas emoções cristãs	206
3.1 Gratidão	206
3.2 Arrependimento	207
3.3 Compaixão	208
4 As emoções religiosas são cognitivas?	213
5 A importância das emoções religiosas	216
6 O trabalho criteriológico sobre emoções religiosas	217
7 Conclusão	219
Referências	220

O conceito de Emoção na Filosofia Clássica Indiana	222
1 A teoria Nyāya-Vaiśeṣika das emoções	225
2 A teoria Vedānta das emoções	228
3 A teoria Sāṃkhya-Yoga das emoções	229
4 A teoria budista das emoções	232
4.1 A cognição no budismo	233
4.2 Śāntaraksita sobre amor e ódio	235
4.3 Cognições, emoções e kleśas	238
4.4 As emoções no budismo	241
5 Conclusão	242
Referências	243

Introdução: mitos e verdades sobre as emoções na história da Filosofia

Como ramo acadêmico, a investigação filosófica das emoções tem sido comumente chamada de Filosofia das Emoções. De modo grosseiro, podemos pensar na filosofia das emoções como o estudo da natureza ou estrutura das emoções e do domínio afetivo, ou seja, o estudo da ontologia e da metafísica das emoções em geral e de fenômenos afetivos diversos como humores, sentimentos existenciais (RATCLIFFE, 2008), disposições emocionais, emoções coletivas (VON SCHEVE; SALMELA, 2014), atmosferas afetivas (TRIGG, 2022), entre outros. Além desse propósito ontológico mais fundamental, a filosofia das emoções também discute emoções particulares, como os ciúmes, a inveja, o nojo, a raiva, a compaixão, e as funções teóricas e práticas que a afetividade desempenha na vida individual e comunitária e em domínios independentes como a arte, a ciência, a religião, política, moralidade, educação, etc.

Essas três áreas principais de investigação (ontologia, análise de emoções particulares e estudo da influência das emoções noutros domínios teóricos e práticos) conheceram um crescimento vertiginoso nas últimas décadas, sobretudo a partir dos avanços surpreendentes advindos das ciências cognitivas, da psicologia moral (científica), da psicologia social e das neurociências. Na *ontologia das emoções*, que por muito tempo foi dominada por um debate monolítico entre cognitivistas e não cognitivistas¹, já é possível vislumbrar posições que buscam superar essa dicotomia, como a abordagem enativa de Colombetti (2007), Maiese (2014) e Slaby (2008), na qual o caráter corpóreo das emoções já traz em si mesmo uma dimensão cognitiva. Além disso, abordagens recentes conhecidas como *teorias da afetividade situada* concebem

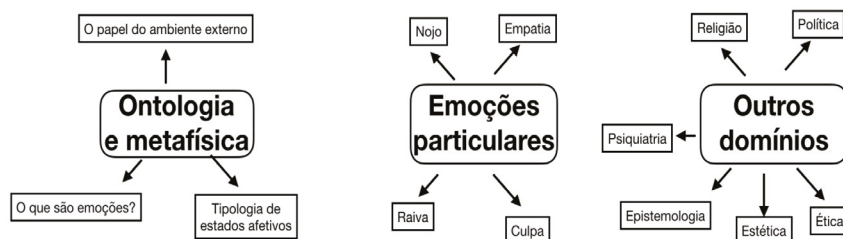
¹ Consideramos aqui como *cognitivismo* qualquer posição teórica que aproxime as emoções de fenômenos cognitivos ou doxásticos como crenças ou julgamentos (SOLOMON, 2007; NUSSBAUM, 2004), enquanto o *não cognitivismo* é representado por teorias que entendem as emoções como estados não cognitivos como estados somáticos (DAMASIO, 1994; PRINZ, 2004) ou motivacionais (FRIJDA, 1986; SCARANTINO, 2014). Para uma discussão aprofundada sobre o cognitivismo e o não-cognitivismo em filosofia das emoções ver Prinz, 2007.

as emoções como fenômenos que se estendem para além do corpo físico, de modo a incorporar estruturas do ambiente externo que desempenham um papel constitutivo na experiência e regulação emocional (GRIFFITHS; SCARANTINO, 2009; COLOMBETTI; KRUEGER, 2015; ROBERTS, 2015; KRUEGER; SZANTO, 2016). Em análises de emoções particulares, há um espectro enorme de emoções que tem sido tematizado, desde emoções pró-sociais e com importantes funções morais, como a compaixão (ARCHER, 2018; CRISP, 2008) e empatia (COPLAN; GOLDIE, 2011), até emoções que foram usualmente tratadas como más ou negativas, como o nojo (KURTH, 2021) e o desprezo (BELL, 2013; MASON, 2003). Também merecem destaque as análises da raiva de Srinivasan (2018), Silva (2020) e Cherry (2021), que a inseriram no centro de lutas feministas e antirracistas por justiça social, argumentando que esta emoção cumpre um papel importante em nos ajudar a identificar e a lidar com situações de injustiça e opressão racial e de gênero.

Finalmente, no domínio *contribuições e impactos das emoções para outros campos do conhecimento e ação humana*, foram desenvolvidos estudos fundamentais na epistemologia, moralidade, a arte, a política, a medicina e religião. Como ilustração, cabe indicar os estudos sobre emoções na neurociência moderna, que já tem seu próprio campo de estudos conhecido como *neurociência afetiva* (PANKSEPP, 1998), que busca identificar os circuitos neurais responsáveis por diferentes emoções assim como seus efeitos em processos perceptuais e cognitivos diversos (LEDOUX, 1996; ADOLPHS; ANDERSON, 2018). Uma linha de pesquisa popular dentro da neurociência afetiva tem sido a influência das emoções no julgamento e na tomada de decisões (SCHWARZ, 2010; DAMASIO, 1994), assim como seus efeitos no processamento sensorial e na alocação da atenção (VUILLEUMIER, 2015). Essas conclusões científicas abriram espaço para novas abordagens dentro da epistemologia, em que emoções desempenham um papel epistêmico positivo ao nos direcionar para as informações mais relevantes em cada situação (BRUN; DOGUOGO; KUENZLE, 2018; CANDIOTTO, 2019). Ademais, alguns cientistas da neurociência da religião, que buscam encontrar correlações entre estados neurais e experiências místicas e religiosas, construíram pontes com a neurociência afetiva de modo a ressaltar a importância de circuitos neurais de emoções em tais experiências (EMMONS; MCNAMARA, 2006; MCNAMARA, 2009), fornecendo uma base científica para abordagens filosóficas que colocam as emoções como centrais na experiência e no entendimento religioso (WYNN, 2005; CORRIGAN, 2007).

No campo prático, cabe destacar os estudos em torno da relação entre emoções e psicopatologias afetivas, principalmente na psiquiatria, como a relação entre sentimentos existenciais e disfunções de natureza psicoafetiva como a depressão (RATCLIFFE, 2008) e o transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (MAIESE, 2012). Além disso, numa veia mais humanística, importantes estudos sobre emoções e artes (TODD, 2012; WALTON, 1978; KRUEGER, 2015; ROBINSON, 2010), bem como a já longa tradição de exploração da relação entre moralidade e emoções, especialmente na ética das virtudes e do cuidado, têm sido temas centrais em disciplinas como a ética e a estética (LITTLE, 1995; GOLDIE, 2009; STOCKER; HEGEMAN, 2002). Por último, a partir dos já mencionados estudos sobre a raiva que a inseriram no seio de lutas por justiça social, o conceito de *injustiça afetiva* surge como uma importante ferramenta teórica que visa capturar injustiças cometidas contra indivíduos especificamente em suas capacidades como agentes afetivos, seja por provocar sistematicamente experiências angustiantes como medo, tristeza, raiva ou desespero, negar oportunidades de expressar e regular respostas emocionais adequadas, ou manipular emoções de modo que tenham consequências negativas para a saúde mental e o bem-estar de um indivíduo (WHITNEY, 2018; ARCHER; MILLS, 2019; GALLEGOS, 2021).

Todo esse campo de estudo com seus diferentes direcionamentos tem produzido resultados fecundos não apenas por mostrar que domínios tradicionais, tidos como separados da afetividade, como a racionalidade e cognição, são potencializados e dependem das emoções, mas também por mostrar que a emocionalidade é um fator crucial em todas as dimensões de nossa existência, da arte à política, da religião à moralidade. A figura a seguir é uma boa ilustração do amplo escopo da filosofia das emoções em seus três principais domínios e questões de investigação:



No entanto, curiosamente, o estudo histórico das emoções não se configura como parte destacada ou fundamental das abordagens contemporâneas da chamada Filosofia das Emoções. Investigações históricas sobre emoções, embora sempre bem-vindas, tem sido um exercício acadêmico paralelo e independente, geralmente conduzido por historiadores da filosofia que fizeram do estudo da obra de um ou outro filósofo particular sua especialização (SORABJI, 2000; DIXON, 2003; GRAVER, 2019).

O evidente “esquecimento histórico” no interior da filosofia das emoções tem suas vantagens e desvantagens. A principal vantagem parece ser uma sintonia com os avanços científicos e filosóficos recentes. Isso pode ser visto tanto nas abordagens mais cognitivistas, influenciadas (direta ou indiretamente) pela teoria avaliativa de psicólogos como Magda Arnold (1960) e Richard Lazarus (1991), quanto no não-cognitivismo, cuja vertente somática se apoia em evidências científicas de representações do estado do corpo na experiência emocional (DAMASIO, 1994), ao passo que a vertente motivacional é oriunda do trabalho empírico e conceitual do psicólogo Nico Frijda (1986). As teorias enativas também são fortemente apoiadas na ciência cognitiva corporificada de Rosch, Thompson e Varela (1991), e outras teorias de emoções contemporâneas, como a teoria da construção psicológica de Lisa Feldman Barrett (2017), foram desenvolvidas a partir de estudos e evidências empíricas oriundas da neurociência afetiva.

Mas por que essas abordagens contemporâneas e cientificamente informadas seriam incompatíveis com análises históricas das emoções? Há uma ideia popular, difundida tanto em meios acadêmicos quanto em divulgações científicas de amplo alcance, segundo a qual, durante os últimos dois mil anos, antes do advento da neurociência afetiva e seus desdobramentos mais recentes, as emoções foram concebidas como forças descontroladas que tomam conta de agentes, como golpes de vento ou ondas marítimas (próximas do conceito clássico e romântico de “paixões”), e, portanto, seriam o contraponto da razão e da racionalidade. Solomon chama essa ideia de “modelo hidráulico das emoções” (2007), como forças que vão se acumulando dentro de nós até explodirem, momento este em que ocorre a experiência emocional. Segundo Solomon, esta ideia já estaria presente na história da filosofia desde o período medieval, tendo sido transmitida à modernidade e repetida por figuras como Descartes e Hume, e presente até mesmo nos escritos de Darwin sobre emoções (SOLOMON, 2007, p. 144). De forma similar, o primeiro capítulo do livro de Lisa Feldman Barrett

(2017) é intitulado “A suposição de dois mil anos”, que se refere justamente ao modelo hidráulico de Solomon que, segundo a autora, vem sendo perpetuado pelo menos desde Platão com sua alegoria da carruagem, cuja visão tripartite da alma coloca as emoções como subalternas à razão.

Claro, essa ideia é em parte justificada. Como veremos ao longo deste volume, é verdade que muitos filósofos antigos, medievais e modernos não conferiam inteligência própria às emoções, a menos que fossem controladas e orientadas pelos ditames da razão. No entanto, nosso propósito com este volume é mostrar que esta imagem é apenas parcialmente verdadeira, e que uma leitura mais cuidadosa do estudo das emoções na história da filosofia pode revelar uma série de camadas e nuances que podem passar despercebidas se lermos esses filósofos antigos apenas pelo viés do “modelo hidráulico.”

Ou seja, se por um lado a negligência dos estudos históricos permite que desenvolvamos teorias mais em sintonia com os avanços científicos recentes, há por outro lado uma série de desvantagens em deixar de lado uma perspectiva histórica. A principal delas é a tendência a calcificar certas mitologias acerca do passado. Um dos mitos mais frequentemente repetidos, inclusive por autores conceituados, é que as emoções foram negligenciadas na história da filosofia. Talvez a principal contribuição deste volume seja mostrar quão longe essa alegação encontra-se da verdade. Os ensaios aqui reunidos mostram uma atenção refinada a emoções em todos os registros que caracterizam a filosofia das emoções contemporânea. Claro, a atenção merecida que as emoções vem recebendo não tem equivalente no passado, por uma série de condições socio-históricas ligadas à própria dinâmica da pesquisa e do trabalho filosófico individual e pouco especializado. Mas, se desconsiderarmos essas diferenças, os sistemas modernos e antigos nunca deixaram de levar em conta nossa natureza como seres que não só navegam o mundo procurando desvendar suas leis e propriedades teóricas, mas também como seres sencientes que são afetados e produzem afetos nos seus parceiros e em suas comunidades. É evidente que o destaque dado às emoções foi maior em alguns domínios, como na ética e na política, em parte em virtude de certos prejuízos que fizeram muitos autores clássicos e modernos considerarem emoções como formas irracionais, mas há também indicações claras de como emoções podem ser úteis para diferentes operações cognitivas (memória, imaginação, entendimento) e uma aproximação a Deus, algo tido na tradição como a forma suprema de sabedoria.

A ideia de uma racionalidade vinculada às emoções aparece na história da filosofia já em Aristóteles, como mostra o verbete que compõe essa coletânea, tanto na reflexão acerca da natureza de emoções como a raiva, quanto em suas análises da noção de responsabilidade moral. É verdade que Aristóteles define as emoções como *pathé*, como estados que sofremos, que nos afetam e não envolvem escolha ou agência no sentido óbvio que a ação virtuosa envolve. Mas é importante observar que nossa linguagem não só sugere um tipo de passividade em relação às emoções (“não pude evitar, estava loucamente apaixonada por ela”), mas também de responsabilização, como pode ser identificado nos elogios e críticas que fazemos às pessoas por suas emoções. Dizemos que as pessoas não têm razões adequadas para se sentirem culpadas ou com raiva e também aconselhamos as pessoas a absterem-se de certas emoções (“você não deveria estar zangado com ela”).

A reflexão de Aristóteles sobre as ações virtuosas ajuda a pensar o tipo de responsabilidade que temos em relação às emoções (Verbetes “Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, material suplementar “Teorias antigas, medievais e renascentistas de emoções”, seção 1.3.1). Em grande medida, como a leitura do verbete sugere, há uma responsabilidade nas emoções pois a disposição a ter certas emoções depende de hábitos de ação moldados; o que levou Nancy Sherman a afirmar que existe uma “atividade em certas formas de passividade” do caráter que permitem articular a ideia de responsabilidade emocional (Sherman, 1999, 2013). Mais ainda em termos de racionalidade, Aristóteles defendeu mesmo uma tese que tem sido comum, sobretudo na ética e epistemologia feminista, segundo a qual determinados assuntos *deveriam* provocar certas emoções, e a retórica apropriada destacará essas características sem nunca deixar o assunto em pauta. A esse respeito, o disparo de emoções pode até contar como um tipo de argumento saliente para as crenças assim produzidas (por exemplo, a raiva por eventos ultrajantes específicos pode servir como razão para acreditar que um político deve sofrer impeachment).

A filosofia estoica, apesar de sua insistência na supressão das emoções, também mostra uma compreensão que destaca o significado cognitivo das emoções. Eles tanto compreenderam as emoções como respostas cognitivas, juízos sobre a natureza e o valor de estados presentes e futuros, como também sustentaram que podíamos ter algum controle sobre nossas emoções, exercido por meio de disciplina mental para julgar corretamente.

Surpreendentemente, a história das emoções revela não só antecipações de doutrinas contemporâneas ligadas à racionalidade, mas também encontramos abordagens corporificadas das emoções na filosofia moderna que se aproximam de concepções corporificadas como aquelas desenvolvidas por Williams James (1884) e Jesse Prinz (2004), bem como nas formulações recentes da psicologia ecológica e da cognição corporificada. Descartes, em especial, ao explorar as dificuldades metafísicas da união entre mente e corpo, defendeu que as emoções, chamadas por ele de paixões, assim como nossas percepções sensoriais e apetites permitem experimentar a nós mesmos como seres humanos corporificados, espacialmente localizados em relação a objetos sensíveis estendidos e interagindo com eles. As paixões são assim, em parte, um substrato mental ou psicológico e, em parte, uma mudança ou inclinação de natureza claramente corporal que ilustra muito do que as teorias não-cognitivistas contemporâneas têm identificado e descrito (Verbete “Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, seção 3.1)

As paixões apresentam seus objetos em relação ao humano corporificado; por exemplo, algo é bom para mim-enquanto-corporificado ou representa um risco para mim-enquanto-corporificado. A própria corporeidade também pode se tornar objeto de um amor e cuidado passionais quando, digamos, a saúde do corpo provoca amor e alegria na alma. De fato, as paixões e suas contrapartes intelectuais podem ajudar a explicar como chegamos a nos identificar com a união: Descartes especula sobre como a alma, quando “começou a se unir ao nosso corpo”, percebe o desenvolvimento adequado do corpo, o ama e assim se une voluntariamente ao corpo, de modo a fazer uma união mais perfeita.

Uma segunda mitologia que o estudo da história das emoções ajuda a desfazer diz respeito ao papel de destaque da racionalidade na história da filosofia, frequentemente evidenciado em manuais. Claro, como admitimos acima, a ideia de emoções inteligentes não foi uma ideia amplamente compartilhada no mundo antigo e moderno. Mas não foram poucos os filósofos modernos e antigos que também reconheceram que a racionalidade sozinha pode levar a resultados indesejados e que emoções podem ser forças fundamentais para juízos morais equilibrados e mesmo para o conhecimento da realidade. Nesse sentido, autores modernos como Descartes e Hume perceberam a relevância das emoções para processos cognitivos, tanto no domínio empírico, do conhecimento do mundo natural, quanto para a ação virtuosa. Sabemos, por meio do importante

trabalho de Catherine Elgin (1996, 2008) que emoções estabelecem padrões afetivos e atencionais que discriminam propriedades relevantes do ambiente ou mesmo na apreensão de fatos sociais, contribuindo de forma significativa para um sistema de entendimento. Descartes oferece insights relevantes para a compreensão dessa dimensão epistêmica através do seu tratamento da emoção da admiração. Quando nos admiramos com algo como um fenômeno natural ou certas propriedades estéticas de uma obra de arte, os objetos e eventos são apresentados a nós sob uma luz nova ou incomum. Essa propriedade da admiração não produz efeitos comportamentais imediatos como outras emoções, mas permite, mediante “os movimentos dos espíritos animais através do cérebro e em direção aos músculos, fixar uma “impressão” do objeto no cérebro” e, com isso, “aprender e reter na memória coisas que antes ignorávamos” (AT XI 384, CSM I 354). Ou seja, Descartes reconhece na admiração tanto uma forma de responder às características do mundo dignas de consideração, quanto uma ferramenta para a própria busca do conhecimento. Descartes também explorou efeitos de regulação emocional associados com a imaginação, enfatizando o papel de capacidades imaginativas para a afetividade amplamente discutidos na literatura sobre emoções, especialmente por Peter Goldie (2012). A imaginação pode atuar na remodelagem das nossas “disposições” corporais internas para que produzam paixões específicas sob as circunstâncias apropriadas e racionalmente endossadas, que, nesse sentido, reforçam certos comportamentos e práticas, especialmente morais, ligadas à virtude, assim como na própria saúde corporal.

Contudo, os avanços mais importantes na compreensão do papel da “parte sensitiva da alma” talvez sejam mais evidentes na filosofia de Hume (Verbete “Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, seção 3.8). Já na conclusão do livro I do *Tratado*, onde Hume enfrenta as consequências trágicas de um ceticismo exacerbado, há uma ênfase fundamental nas paixões como mecanismos não só de conhecimento, como também de uma perspectiva adequada de abordagem filosófica. Os efeitos danosos de um ceticismo corrosivo não são resolvidos com outros princípios teóricos ou mais metafísica, mas com um tipo de cura promovido pela natureza que consiste em mudar o próprio estado afetivo e temperamento de uma disposição racionalista, que pretende submeter todas às operações do entendimento a um processo de validação racional, para para uma “disposição séria e bem-humorada” da qual nunca deveríamos ter saído, abrindo a perspectiva para uma filosofia ligada à sociabilidade e às práticas sociais corriqueiras. Essa

reivindicação de estados afetivos para a compreensão de teorias filosóficas conheceu em William James um importante defensor (CONANT, 2006). O lugar de destaque das emoções na filosofia humeana tem, contudo, outras dimensões que merecem destaque, especialmente na filosofia prática.

Hume dedicou uma atenção especial, assim como Adam Smith e Francis Hutcheson, ao papel que os sentimentos morais desempenham em nossas vidas morais, especialmente aqueles sentimentos envolvidos em atitudes morais de desaprovação (*blame*), como a raiva ou culpa, assim como sentimentos morais positivos de aprovação (*praise*) como orgulho, admiração moral e auto-estima. Esses sentimentos foram explorados como fontes importantes de identidade e agência moral, a capacidade do self de tomar decisões e agir. Talvez a inovação fundamental de Hume nesse domínio das emoções, que se comunica tanto com a análise das emoções reativas de Strawson, quanto com modelos externalistas de compreensão das emoções, seja a ênfase na importância de nossas capacidades de criticar, assim como admirar e valorizar uns aos outros por nossas disposições para ajudar a criar indivíduos empáticos e atenciosos (TAYLOR, 2011). Uma parte importante do desenvolvimento dessa tarefa resulta da identificação da emoção da simpatia (contemporaneamente caracterizada como empatia), isto é, uma emoção que funciona como um princípio de comunicação, que é parte crucial da natureza humana:

Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si mesma, quanto em suas conseqüências, do que essa propensão que temos a simpatizar com outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, ainda que sejam diferentes e até mesmo contrários aos nossos próprios (HUME, 1978, p. 317).

A capacidade humana de reforçar certos comportamentos morais e recusar atos ofensivos e que causam dor e sofrimento é articulada aqui por meio da ressonância intersubjetiva dos sentimentos morais, bem como da propensão natural mais fundamental que temos a ler e a decifrar as emoções de outras pessoas chamada por Hume de simpatia. A definição humeana da simpatia como uma emoção que permite a comunicação emocional e o conhecimento dos estados afetivos de outras pessoas ajusta-se bem àquilo que veio a ser chamado de empatia por diferentes psicólogos e filósofos contemporâneos,

abrindo caminho para as abordagens contemporâneas que exploram os efeitos pró-sociais e altruístas dessa importante emoção (EISENBERG, 2000; BATSON et al., 1997; HOFFMAN, 2000).

Mas, mesmo se nos descolarmos do debate acerca da relação entre emoções e racionalidade, as análises dos afetos realizadas por filósofos de períodos diversos ressaltam uma série de pontos interessantes que podem passar despercebida se lermos a história da filosofia das emoções apenas em termos de uma oposição entre razão e emoção. A filosofia medieval, por exemplo, desenvolveu taxonomias intrincadas para o estudo das emoções, aprimorando a distinção clássica entre paixões concupiscíveis e irascíveis em novas direções, com complicações e subdivisões adicionais até então inéditas. Essas taxonomias complexas podem ser observadas em filósofos como Avicena, João de la Rochelle, João Damasceno e Nemésio de Emesa, que foi então herdada por Tomás de Aquino e passada adiante para filósofos posteriores como João Duns Scotus ou João Buridan (verbete “Teorias Medievais de Emoções”). Entre estes, Aquino merece um destaque especial. De acordo com sua filosofia aristotélica teleológica, Aquino não considerava que somos seres *piores* por termos emoções – ao contrário, emoções existem para contribuir para o bom funcionamento animal, trabalhando lado a lado com a percepção e a ação para que o organismo possa navegar o mundo físico e social com sucesso. A tristeza, por exemplo, nos motiva a evitar o pecado, dado que sentimos tristeza diante de um mal cometido e a consideramos como uma emoção negativa a ser evitada.²

Entre os filósofos do período renascentista, o escritor humanista Juan Luis Vives chama atenção por desenvolver uma teoria cognitivista de emoções, que as compreendia como julgamentos de valor acompanhados de alterações corporais (detalhadas segundo a psicofisiologia galenista da época). Esta linha de pensamento cognitivista foi seguida também por Justus Lipsius, filólogo e escritor humanista que foi um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento do neo-estoicismo no período renascentista. Ainda no mesmo período, vale a pena destacar os escritos de Montaigne, que, apesar de não oferecer uma teoria de emoções propriamente dita, tece uma série de observações que permanecem relevantes mesmo em nossos dias atuais. Montaigne destaca que nossa vida emocional é inconstante e irregular, pois muitas vezes podemos rir ou chorar

² No entanto, sendo fiel às suas raízes aristotélicas, Aquino considerava que apenas emoções moderadas poderiam ser boas e funcionais; a tristeza em excesso, por exemplo, seria debilitante.

de um mesmo estímulo dependendo de nosso estado de espírito. No entanto, essa inconstância pode ser utilizada a favor de nossa regulação emocional, pois mostra que os afetos humanos são facilmente alteráveis. Uma alteração na expressão externa de uma emoção, por exemplo, pode interferir no afeto sentido interiormente, algo que veio a ser conhecido na ciência moderna como a “hipótese do feedback facial”, que sugere que o simples ato de fazer uma expressão facial ou corporal de uma dada emoção pode levar à experiência da emoção em questão (forçar um sorriso pode gerar sensações de felicidade, assim como franzir as sobrancelhas pode gerar sensações de raiva). É por isso que, segundo Montaigne, a diversão, entendida como uma expressão externa que envolve o corpo, pode ser usada para aumentar a alegria interna mesmo quando o sujeito não se sente alegre inicialmente. Existem hoje em dia evidências empíricas que corroboram esta hipótese (STRACK; MARTIN; STEEPER, 1988; DUCLOS et al. 1989), tornando as observações de Montaigne relevantes para debates atuais sobre emoções e regulação emocional.

Já no período moderno, a teoria materialista de Hobbes concebe emoções como elos cruciais no ciclo de movimento que constitui a vida, e são as emoções que põem em movimento o raciocínio e a deliberação (verbete “Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, seção 3.2). Para Hobbes, pensar é também um ato afetivo, no sentido de que é um ato que necessita dos movimentos corpóreos das emoções para ser colocado em movimento. A deliberação, nesse sentido, pode ser compreendida como uma alternância de paixões. As emoções cumprem também um papel importante em sua teoria do contrato social, pois é justamente o medo e o desejo pela autopreservação que tornam as pessoas dispostas a abrir mão de sua liberdade para se submeterem ao poder soberano do estado. O estado aparece em sua teoria como uma força social de regulação emocional, mantendo as emoções dos indivíduos sob controle e moldando-as em emoções mais consistentes com a vida em comunidade. Quer dizer, enquanto no estado de natureza paixões como a glória e a vontade de poder são egoístas e, portanto, nocivas à vida em sociedade, sob o contrato social o poder soberano direciona essas emoções para outros objetos e sanciona certas formas de expressão emocional como corretas ou incorretas, alterando o próprio significado e a experiência destas emoções. Isto faz de Hobbes um proto-sócio-construtivista, ao admitir que emoções podem ser moldadas e direcionadas pelo ambiente sócio-cultural em que se vive.³

³ Para teorias sócio-construtivistas de emoções ver Averill, 1980; Armon-Jones, 1985.

Esse aspecto social das emoções também foi enfatizado por Malebranche (“Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, seção 3.3), ao ressaltar que fenômenos afetivos ocorrem não apenas interiormente mas *entre* indivíduos, funcionando como uma espécie de “cola” que mantém a sociedade civil unida. Esta função intersubjetiva e social das emoções está bem representada hoje em dia com as chamadas teorias “transacionais” de emoções (FRIDLUND, 1994; PARKINSON, 1995; PARKINSON; FISCHER; MANSTEAD, 2005), que concebem emoções não como fenômenos internos mas como transações entre indivíduos em um contexto social mais amplo. Claro, isso não quer dizer que Malebranche seja em si um transacionista, e de fato há muitos aspectos individualistas em sua filosofia. Seguindo as observações de Descartes em *As Paixões da Alma*, Malebranche reserva um papel importante para as emoções na união mente-corpo, que nos ensina a amar e preservar nossos corpos. O simples fato de termos uma vida afetiva, segundo Malebranche, mostra que temos uma relação muito especial com nossos corpos e que este último deve ser amado, cuidado e protegido. Mesmo que Malebranche conceda que o amor ao corpo é inferior ao amor a Deus, nesse caso há um papel importante para as emoções, pois o prazer sensível que é gerado pelo cultivo do amor divino nos motiva a seguir o caminho devocional. Além disso, ainda na linha de Descartes, Malebranche admite um importante papel motivador para a admiração em nossa busca por conhecimento, por ser uma emoção que nos ajuda a fixar a atenção sobre o objeto de conhecimento e reter com mais facilidade informações na memória sobre ele.

Ao lado de Descartes, Spinoza foi um dos autores que mais se dedicou ao estudo das emoções (“Teorias de Emoções dos Séculos 17 e 18”, seção 3.4), reservando grande parte de sua *Ética* às definições e classificações dos afetos. Os afetos desempenham um papel crucial no *conatus* de Spinoza, um dos conceitos mais centrais de sua filosofia, compreendido como uma tendência ou esforço natural em busca do florescimento e autopreservação que é essencial ao ser humano. Para Spinoza, há uma dimensão fenomênica do *conatus* que é capturada pelos afetos, como formas sob as quais experienciamos o *conatus* em ação. Quando experienciamos alegria ou amor, por exemplo, estamos experienciando uma afirmação positiva do *conatus*. Em contraste, quando sentimos raiva ou tristeza experienciamos a negação dessa mesma tendência, sob a forma de obstáculos em nossa busca por florescimento e autopreservação. Embora Spinoza de fato subjugue os afetos à razão, é preciso compreender que,

para o filósofo, “seguir a razão” significa agir de acordo com o *conatus*, isto é, de forma virtuosa, e que o entendimento e o cultivo adequado dos afetos são essenciais para o florescimento humano.

Finalmente, no que diz respeito à filosofia indiana, há uma certa visão comum advinda do ocidente sugerindo que, devido ao caráter essencialmente soteriológico desta filosofia, as emoções seriam estados inferiores que nos prendem ao mundo material e que deveriam, portanto, ser expurgadas de nossa vida mental, cedendo lugar ao intelecto. No entanto, como mostra o verbete “O conceito de emoção na filosofia indiana clássica”, esta é uma visão simplista que não faz jus às complexidades do pensamento filosófico indiano como um todo. Em primeiro lugar, mesmo em contextos soteriológicos, seria enganador dizer que “emoções devem ser subjugadas ao intelecto”. Ao invés disso, o próprio pensamento racional deve ser superado para que se alcance a libertação mental do sofrimento. Afinal de contas, para muitas dessas correntes filosóficas é a ignorância (*avidyā*) que está na base de todo sofrimento, responsável por gerar as aflições (*kleśas*) que perturbam a mente. Essas aflições podem ser de natureza afetiva ou cognitiva, e de fato esse fenômeno mental na filosofia indiana abrange tanto os sentimentos quanto os pensamentos tal como compreendidos na filosofia ocidental. Assim, o mais importante para objetivos soteriológicos não é alcançar uma vida livre de afetos, mas sim uma vida livre de aflições mentais, que surgem de cognições (afetivas ou intelectuais) ignorantes. O objetivo do praticante é, portanto, substituir a ignorância por sabedoria (*vidyā*), garantindo assim que os fenômenos mentais que surgirão a partir dela não sejam contaminados por aflições.

Uma última nota acerca das limitações deste volume. Seguindo as indicações da série Investigação Filosófica, os textos aqui reunidos traduzem verbetes publicados na prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A autoria dos verbetes revela a própria dinâmica de exclusão de gênero, raça e da geopolítica vigente na academia, que apenas recentemente passou a ser enfrentada, ainda que de modo tímido e aquém das necessidades. Uma limitação, portanto, desse volume é a ausência de artigos que explorem a contribuição feminina na história das emoções, bem como contribuições de autores negros e das tradições africanas e asiáticas. Parte dessa exclusão deveu-se a motivos contingentes. Embora tenhamos incluído o verbete “O Conceito de Emoção na Filosofia Indiana Clássica” como forma de ressaltar a importância de outras tradições filosóficas não-ocidentais no estudo da afetividade, tivemos de deixar

de fora o verbete sobre emoções na filosofia chinesa, visto que ele já foi publicado noutro volume dessa mesma coleção⁴. Ainda assim, é inegável que há uma assimetria na cobertura dos textos e autoras aqui selecionadas ligada a fatores da dinâmica política e socioeconômica da academia, que faz com que autoras relevantes do passado sejam negligenciadas, assim como tradições de países da Europa recebam maior atenção.

Uma segunda limitação deste volume é relativa ao próprio registro histórico. O marco temporal definido foram as análises filosóficas das emoções do mundo clássico e moderno. Essa restrição deixou de fora avanços históricos importantes que surgiram no início do último século e que costumam ser considerados contribuições contemporâneas. Pensamos aqui, especialmente, nos desenvolvimentos importantes e únicos que a filosofia das emoções recebeu na tradição fenomenológica. Praticamente nenhum dos verbetes traduzidos aqui prenuncia os temas e o tipo de abordagem das emoções desenvolvida nessa tradição. Esperamos que a história que ainda está para ser contada seja capaz de superar essas assimetrias e lacunas.

O volume está organizado da seguinte forma. Abrimos o livro com o verbete “Teorias das Emoções dos Séculos 17 e 18.” Este verbete inclui não apenas informações gerais sobre como as emoções foram tratadas nesse período da história da filosofia, mas inclui também material suplementar sobre autores específicos como Descartes, Hobbes, Malebranche, Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson e Hume. Além disso, como pano de fundo filosófico, o verbete inclui extenso material suplementar sobre “Teorias Antigas, Medievais e Renascentistas sobre Emoções”, como forma de ilustrar as teorias e concepções filosóficas sobre emoções que foram herdadas e discutidas pelos filósofos modernos.

Em seguida, vem o verbete “Teorias Medievais de Emoções”, que traz uma discussão mais aprofundada do período que vai muito além do material suplementar inserido no verbete anterior. Esse verbete inclui análises detalhadas das principais mudanças taxonômicas vistas no período, além de uma rica discussão sobre uma série de filósofos individuais como Avicena, Abelardo, Hugo de São Victor, João de la Rochelle, Guilherme de Conches, João Damasceno, Nemésio de Emesa, Alberto Magno, Bonaventura, Tomás de Aquino, João Duns Scotus, João Buridan, Guilherme de Ockham, entre outros citados mais brevemente. O grande número de filósofos incluídos no verbete,

⁴ COSTA, 2022.

assim como suas inovações taxonômicas, atestam a riqueza da discussão sobre emoções no período.

Em terceiro lugar, aparece o verbete “Emoções na Tradição Cristã”, escrito pelo filósofo cristão Robert Roberts. Em sua abordagem, Roberts explora tanto emoções espirituais propriamente ditas, como a alegria, mágoa e compaixão cristãs, quanto atitudes que envolvem emoções presentes em práticas cristãs, como ação de graças, contrição, certas formas de remorso presentes no arrependimento cristão, entre outras. A exploração do percurso histórico das emoções no cristianismo se vale tanto de referências à Bíblia, especialmente o Novo Testamento, mas também a teólogos cristãos como Friedrich Schleimacher, Rudolf Otto e filósofos que mostraram interesse em fenômenos espirituais, como Soren Kierkegaard e William James. Roberts também desenvolve no verbete, ainda que de modo sucinto, uma abordagem cognitivista das emoções religiosas, sustentando que as emoções espirituais incorporam crenças próprias da tradição cristã. A emoção religiosa da *compaixão*, por exemplo, pode ser explicada a partir de crenças com relação à crucificação de Cristo e a *gratidão* a partir de crenças envolvendo nossa dependência em relação a Deus (ROBERTS, 2014).

Ao mesmo tempo, Roberts também argumenta que essas emoções transcendem a proposicionalidade (as proposições ou crenças incluídas na emoção) no mesmo sentido que a descrição verbal de uma pintura pode oferecer informações relevantes para conhecê-la, embora nunca consiga oferecer algo como a experiência de ver pessoalmente a pintura. Nesse sentido, aspectos relevantes das emoções religiosas não poderiam ser subsumidos apenas pelos aspectos proposicionais. Emoções religiosas são não menos proposicionais do que outras emoções adultas padrão, mas assim como outras emoções, elas não podem ser reduzidas ao seu conteúdo proposicional (ROBERTS, 2014). Como a afetividade entra nas emoções religiosas? A resposta de Roberts para essa questão aponta para a conexão profunda e misteriosa, que ultrapassa nossos prazeres superficiais de consumidores de bens. Como ele diz, “a ideia é que a pessoa espiritual vê profundamente “dentro” dessas coisas e, de algum modo, sente o significado de sua vida nelas” (Roberts, 2014). Nessa caracterização, a alegria cristã, “a alegria que os apóstolos diziam sentir ao serem confrontados, presos e espancados por espalhar a boa nova sobre Jesus” é construída como “uma benção e uma razão para regozijo”. Ele sugere ainda que a gratidão a Deus pode ser analisada como (1) preocupar-se profundamente em ter essa

oportunidade – de dedicar-se a ele- e (2) ver Deus como seu benfeitor gracioso, por lhes dar essa oportunidade. Ou seja, a afetividade presente nas emoções espirituais resulta da preocupação, interesse e um tipo de amor. A alegria cristã não é só o pensamento que se poderia fazer algo por Cristo, mas também a preocupação e cuidado que há em fazer algo por alguém que amamos ou temos interesse e nos preocupamos. O pensamento promove um liame para a emoção, mas o interesse e a preocupação respondem pelo outro.

Finalmente, fechamos o volume com o verbete “O Conceito de Emoção na Filosofia Indiana Clássica”, oferecendo uma perspectiva não-ocidental sobre emoções e outros fenômenos afetivos. Apesar de discussões sobre emoções aparecerem na filosofia indiana em contextos diversos, como a estética de obras de arte e o movimento tântrico, o verbete foca em emoções em contextos soteriológicos, apresentando tradições filosóficas que discutem o papel das emoções no caminho ascético em direção à libertação do sofrimento, como a tradição Vedânta, os sistemas filosóficos Nyāya e Vaiśeṣika, os ensinamentos do Sākhya-Yoga e o budismo tal como interpretado por filósofos indianos tardios (séculos 7 e 8 EC) representantes das tradições Yogācāra, Madhyamaka e Sautrantika. Esse verbete é particularmente interessante pois mostra como não encontramos na filosofia indiana clássica sistemas taxonômicos complexos para tratar dos afetos, como na filosofia ocidental; na verdade, nem mesmo há um termo equivalente em sânscrito para “emoção.” No entanto, fenômenos afetivos desempenham papéis importantes na busca pela libertação do sofrimento, sobretudo em termos das “aflições mentais” que nos prendem ao sofrimento, embora tais fenômenos sejam muitas vezes caracterizados pelas diversas escolas em termos que englobam ao mesmo tempo o que no ocidente chamamos de “afetos” e “cognições”. Ou seja, para propósitos soteriológicos nem sempre há uma distinção clara entre intelecto e emoção, sendo a distinção mais importante aquela entre uma mente ignorante e uma mente sábia.

Este volume não teria sido possível sem o incansável esforço de nossa equipe de tradutores e revisores, aos quais somos profundamente gratos: Adriano Aprigliano, Daniel De Luca, Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Giuseppe Ferraro, Katarina Ribeiro Peixoto e Roberta Miquelanti. Agradecemos também a Rodrigo Cid e Sagid Salles, da série *Investigação Filosófica*, por acolher e apoiar nossa ideia de fazer um volume histórico sobre filosofia das emoções. Esperamos que esta coleção de textos possa despertar em aluno/as, professores/

as e pesquisadores/as um interesse não só pelo estudo das emoções mas como também pela rica tradição filosófica que nos deixou um importante legado sobre as várias funções e classificações das emoções e seu papel em esferas diversas da vida humana.

Felipe Nogueira de Carvalho
Flávio Williges

Referências

- ADOLPHS, Ralph; ANDERSON, David J. **The neuroscience of emotion: A new synthesis**. Princeton, NJ, US: Princeton University Press, 2018.
- ARCHER, Alfred. The Moral Value of Compassion. In: CAQUETTE, J; PRICE, C. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 1-14.
- ARCHER, Alfred; MILLS, Georgina. Anger, Affective Injustice, and Emotion Regulation. **Philosophical Topics**, v. 47, n. 2, p. 75–94, 2019.
- ARMON-JONES, C. Prescription, explication and the social construction of emotion. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, v.15, n.1. p. 1–22, 1985.
- ARNOLD, Magda B. **Emotion and personality**. Columbia University Press, 1960.
- AVERILL, J.R. A Constructivist View of Emotion. In: Robert Plutchik & Henry Kellerman (orgs.), **Theories of Emotion**. Academic Press, 1980. pp. 305-339
- BARRETT, Lisa Feldman. **How emotions are made: The secret life of the brain**. Pan Macmillan, 2017.
- BATSON, C.D.; SAGER, K; GARST, E.; KANG, M.; RUBCHINSKY, K.; DAWSON, K. 'Is Empathy-Induced Helping Due to Self-Other Merging?' **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 73, p. 495-509, 1997.
- BELL, Macalester. **Hard Feelings. The moral psychology of contempt**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BRUN, Georg; DOGUOGLU, Ulvi; KUENZLE, Dominique. **Epistemology and Emotions**. Ashgate Publishing Company, 2008.

- CANDIOTTO, Laura. **The Value of Emotions for Knowledge**. Springer Verlag, 2019.
- CHERRY, Myisha. **The Case for Rage: Why Anger Is Essential to Anti-Racist Struggle**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2021.
- COLOMBETTI, Giovanna. Enactive appraisal. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 6, n. 4, p. 527–546, 2007.
- COLOMBETTI, Giovanna; KRUEGER, Joel. Scaffoldings of the affective mind. **Philosophical Psychology**, v. 28, n. 8, p. 1157-1176, 2015.
- CONANT, James. The James/Royce dispute and the development of Jarnests “solution”. In: PUTNAM, Ruth (org). **The Cambridge Companion to William James**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 186-213.
- COPLAN, Amy; GOLDIE, Peter (Org.). **Empathy: philosophical and psychological perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CORRIGAN, John (Org.). **The Oxford Handbook of Religion and Emotion**. Oxford University Press, 2007.
- COSTA, M.O (org.). **Textos Selecionados de Filosofia Chinesa I**. Pelotas: UFPel, 2022.
- CRISP, Roger. Compassion and Beyond. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 11, n. 3, 2008, p. 233–246. Disponível em: www.jstor.org/stable/40284238. Acesso em: 16 dez. 2020.
- DAMASIO, Antonio R. **Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain**. Penguin Books, 1994.
- DIXON, Thomas. **From passions to emotions: The creation of a secular psychological category**. Cambridge University Press, 2003.
- EISENBERG, N. ‘Empathy and Sympathy’. In: LEWIS, M.; HAVILAND-JONES, J. (eds). **Handbook of Emotions**. New York: The Guilford Press, 2000.
- ELGIN, Catherine. **Considered Judgment**. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1996. pp. 677–91.
- ELGIN, Catherine. Understanding and Emotions. In: BRUN, G.; DOGUOGLU, U. Kuenzle, D. **Epistemology and Emotions**. Hampshire: Ashgate publishing, 2008. p.33-51.

- EMMONS, Robert A; MCNAMARA, Patrick. Sacred emotions and affective neuroscience: Gratitude, costly signaling, and the brain. In: MCNAMARA, P. (org.) **Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion**, v. 1, p. 11-31, 2006.
- FRIDLUND, A. J. **Human facial expression: An evolutionary view**. Academic Press, 1994.
- FRIJDA, Nico H. **The emotions**. Paris, France: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- GALLEGOS, Francisco. Affective injustice and fundamental affective goods. **Journal of Social Philosophy**, n. May, p. 1-17, 2021.
- GRAVER, Margaret. **Stoicism and emotion**. University of Chicago Press, 2019.
- GRIFFITHS, Paul E; SCARANTINO, Andrea. Emotions in the wild: The situated perspective on emotion. In: ROBBINS, P; AYDEDE, M. (orgs.) **Cambridge Handbook Of Situated Cognition**, p. 437-453, 2009.
- GOLDIE, P. Thick concepts and emotions. In: CALLCUT, D. (Org.). **Reading Bernard Williams**. Londres e Nova York: Routledge, 2009. pp.94-109.
- GOLDIE, Peter. **The Mess Inside**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HOFFMAN, M. **Empathy and Moral Development: implications for Caring and Justice**. Cambridge University Press, New York, 2000.
- HUME, D. **Treatise of Human Nature**. Second Edition- Edited by Selbby-Bigge/ Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- JAMES, William. What is an Emotion? **Mind**, v. 9, n. 34, p. 188-205, 1884.
- KRUEGER, Joel. Musicing, Materiality, and the Emotional Niche. **Action, Criticism, and the Theory for Music Education**, v. 14, n. 3, p. 43-62, 2015.
- KRUEGER, Joel; SZANTO, Thomas. Extended emotions. **Philosophy Compass**, v. 11, n. 12, p. 863–878, 2016.
- KURTH, Charlie. Cultivating Disgust: Prospects and Moral Implications. **Emotion Review**, v. 13, n. 2, p. 101-112, april 2021.
- LAZARUS, Richard S. **Emotion and adaptation**. Oxford University Press, 1991.
- LEDOUX, Joseph E. **The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life**. New York, NY, US: Simon & Schuster, 1996.

- LITTLE, M. Seeing and Caring: the role of affect in Feminist Moral Epistemology. **Hypatia**, v. 10, n. 3, 1995.
- MAIESE, Michelle. How can emotions be both cognitive and bodily? **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 13, n. 4, p. 513-531, 2014.
- MAIESE, Michelle. Rethinking attention deficit hyperactivity disorder. **Philosophical Psychology**, v. 25, n. 6, p. 893-916, 2012.
- MASON, Michelle. Contempt as a Moral Attitude. **Ethics**, v. 113, n. 2, January 2003. pp. 234-272.
- MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge University Press, 2009.
- NUSSBAUM, Martha. Emotions as judgments of value and importance. In: SOLOMON, R. (org.) **Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions**, p. 183–199, 2004.
- PANKSEPP, Jaak. **Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions**. New York, NY, US: Oxford University Press, 1998.
- PARKINSON, B. **Ideas and Realities of Emotion**. London: Routledge, 1995.
- PARKINSON, B.; FISCHER, A. H.; MANSTEAD, A. S. R. **Emotion in social relations: Cultural, group, and interpersonal processes**. Psychology Press, 2005.
- PRINZ, Jesse J. Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues. In: THAGARD, P. (org.) **Philosophy of Psychology and Cognitive Science**. NorthHolland, 2007, p. 247-266.
- PRINZ, Jesse J. **Gut reactions: A perceptual theory of emotion**. Oxford university Press, 2004.
- RATCLIFFE, Matthew. **Feelings of Being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality**. Oxford University Press, 2008.
- ROBERTS, Tom. Extending Emotional Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 22, n. 3-4, p. 108-128, 2015.
- ROBINSON, Jenefer. Emotion and the understanding of narrative. In: HAGBERG, Garry L; JOST, Walter (org). **A Companion to the Philosophy of Literature**. Malden: Blackwell Publishing, 2010. p 71-92.

- ROSCH, Eleanor; VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan. **The embodied mind: cognitive science and human experience**. Cambridge: MIT Press, 1991.
- SCARANTINO, Andrea. The Motivational Theory of Emotions. *In: D'ARMS, J.; JACOBSON, D. (orgs.) Moral Psychology and Human Agency*, p. 156-185, 2014.
- SCHWARZ, Norbert. Feelings-as-Information Theory. *In: Handbook of Theories of Social Psychology*: v. 1. London: SAGE Publications Ltd, 2010, p. 289-308.
- SILVA, Laura Luz. The Efficacy of Anger : Recognition and Retribution. *In: FALCATO, A.; SILVA, S.G. (orgs.) The Politics of Emotional Schockwaves*, 2020, p. 1-23.
- SHERMAN, Nancy. Taking responsibility for our emotions. **Social Philosophy and Policy**. v. 16, Issue 2, 1999, p. 294-323.
- SHERMAN, Nancy. Moral Psychology and Virtue. *In: CRISP, Roger (Org). The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SLABY, Jan. Affective intentionality and the feeling body. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**. v. 7, p. 429-444, 2008.
- SOLOMON, Robert C. **True to our feelings**: What our emotions are really telling us. Oxford University Press, 2008.
- SORABJI, Richard. **Emotion and peace of mind**: From stoic agitation to Christian temptation. Clarendon Press, 2000.
- SRINIVASAN, Amia. The aptness of anger. **Journal of Political Philosophy**, v. 26, n. 2, p. 123-144, 2018.
- STOCKER, Michael; HEGEMAN, Elizabeth. **O valor das emoções**. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- TAYLOR, Gabrielle. Moral Sentiment and the sources of moral identity. *In: BAGNOLI, Carla. Morality and the emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p.257-275
- TODD, Cain. Attending Emotionally to Fiction. **Journal of Value Inquiry**, v.46, p. 449-465, 2012.
- TRIGG, Dylan. **Atmospheres and shared emotions**. London: Routledge, 2022.

- VON SCHEVE, C.; SALMELA, M. (orgs.). **Collective emotions**: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology. Oxford University Press, 2014.
- UILLEUMIER, Patrik. Affective and motivational control of vision. **Current Opinion in Neurology**, v. 28, n. 1, p. 29-35, 2015.
- WALTON, Kendall. Fearing Fictions. **Journal of Philosophy**, 75, p.5-27. 1978.
- WHITNEY, Shiloh. Affective Intentionality and Affective Injustice: Merleau-Ponty and Fanon on the Body Schema as a Theory of Affect. **Southern Journal of Philosophy**, v. 56, n. 4, p. 488–515, 2018.
- WYNN, Mark. **Emotional experience and religious understanding**: integrating perception, conception and feeling. Cambridge University Press, 2005.

Teorias das emoções dos séculos XVII e XVIII⁵

Autora: Amy M Schmitter

Tradução: Flávio Williges

Revisão: Felipe Nogueira de Carvalho e Katarina Ribeiro Peixoto

O início da filosofia moderna na Europa e na Grã-Bretanha está repleto de discussões sobre as emoções: elas figuram não apenas na psicologia filosófica e campos relacionados, mas também nas teorias do método epistêmico, metafísica, ética, teoria política e raciocínio prático em geral. Além disso, o interesse pelas emoções vincula a filosofia ao trabalho em áreas muitas vezes inusitadas como a medicina, a arte, a literatura e os guias práticos de todo tipo de coisa, desde a criação dos filhos até o tratamento de subordinados. Pela amplitude do tema, este artigo conseguirá fornecer apenas uma visão panorâmica, mas talvez seja suficiente para dar uma ideia de quão filosoficamente rica e desafiadora era a concepção das emoções nesse período. O principal foco de atenção será dedicado às figuras tradicionais do início da filosofia moderna, examinando como elas concebiam as emoções como aspectos valiosos, até mesmo indispensáveis, da vida humana corporificada, em grande medida constitutivas do self e da identidade que nos importa na prática.

⁵ Schmitter, Amy M., "17th and 18th Century Theories of Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/>. Acesso em: 8 mar. 2023.

The following is the translation of the entry on 17th and 18th Century Theories of Emotions by Amy M. Schmitter, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Uma advertência inicial é necessária: há uma abundância de fontes, e este verbete foi construído como uma pesquisa para organizar esse material. Infelizmente, muito material valioso ficou de fora. Este artigo e seus suplementos são projetados para leitores que procuram informações específicas, bem como para aquelas almas fortes que desejam lê-lo completamente. O documento principal oferece uma visão temática das primeiras discussões modernas sobre as emoções. Links separados levam a documentos dedicados à pré-história do tópico, bem como a algumas das figuras individuais mais importantes da filosofia moderna.

1 Introdução

1.1 Dificuldades de Abordagem

A tarefa de reconhecer alguns dos primeiros escritos modernos sobre as emoções não é fácil. Em parte, isso se deve a vocabulários divergentes e rapidamente cambiantes para se falar das emoções. Os filósofos do século XVII preferiam falar de 'paixão', 'afeto' e 'afecção', enquanto seus colegas do século XVIII faziam um uso crescente do termo 'sentimento'. Nenhum desses termos (ou seus cognatos em francês ou latim) carregam o significado que tem hoje ou que "emoção" veio a ter (que tinha o sentido de movimento físico ou agitação, bem como de agitação psicológica até o século XIX). Também é fácil ignorar o papel que o início da filosofia moderna dá às emoções "calmas", se nos concentrarmos na noção atual de paixões como estados violentos, turbulentos e avassaladores. Em geral, os primeiros filósofos modernos tendiam a preferir as emoções calmas, e consideravam a turbulência somente para marcar certos tipos de paixões. Outra dificuldade surge da natureza aparentemente ambivalente que os primeiros filósofos modernos concederam às emoções. A "paixão", em particular, está ligada a um tipo de receptividade, mas a questão de como, e a que, as paixões são receptivas tende a cruzar várias divisões confortáveis de características do início da filosofia moderna: mente e corpo; percepção e vontade; razão, juízo e desejo; consciência ocorrente e disposições ou caráter; representações e apresentações; privado e social; natureza e convenção; e mesmo o que é interno e o que é externo à subjetividade.

1.2 Antecedentes Filosóficos

As primeiras discussões modernas sobre as emoções têm um dívida substancial com fontes anteriores. Aristóteles foi particularmente importante (muito mais do que Platão), influenciando as primeiras teorias modernas tanto diretamente quanto por meio das abordagens estoicas, médicas, ciceronianas e escolásticas (especialmente a de Aquino). O estoicismo, da mesma forma, foi transmitido tanto de autores latinos quanto do renascimento neo-estóico do século XVI (representado, por exemplo, por Justus Lipsius e, em alguns momentos, Montaigne). Como em outras áreas da filosofia, no entanto, essas fontes encontraram uma recepção mista. A classificação de Aristóteles das faculdades da alma e sua localização das emoções entre os apetites da parte sensível permaneceram lugares-comuns, assim como a distinção adicional de Aquino entre as paixões irascíveis e concupiscíveis. Mas começando com Descartes, alguns dos mais famosos filósofos modernos rejeitaram profundamente esses e outros pontos. Da mesma forma, mesmo aqueles pensadores que parecem dever mais ao estoicismo (por exemplo, Descartes e Spinoza) criticaram explicitamente algumas de suas doutrinas, incluindo a visão de que as paixões são julgamentos errôneos. Diferentes tipos de crítica procedem de pensadores como Pascal e Malebranche, que emprestaram de Agostinho um senso de insuficiência humana para a virtude e a felicidade que os colocou em desacordo com os ideais estoicos, céticos e epicuristas da vida autônoma do sábio. E muitos aspectos dos tratamentos sistemáticos de Tomás de Aquino e autores escolásticos posteriores foram mantidos e atacados, muitas vezes pelos mesmos autores.

Outras fontes antigas também foram importantes, mesmo quando menos discutidas ou criticadas. A teoria dos humores e dos espíritos animais das tradições médicas hipocráticas e galenistas ofereceu muito do vocabulário básico para as primeiras discussões modernas da fisiologia das emoções. Obras retóricas, como as de Aristóteles e Cícero, forneceram muito material para classificar e manipular as emoções. (De fato, práticas distintivas do início da era moderna como gerar longas listas de emoções, bem como muitas das formas de classificação, podem ser atribuídas a essas fontes.) Os tratados populares, como os de Juan Luis Vives, receberam uma série de menções. Menos óbvias, mas ainda influentes, foram as discussões de emoções particulares nas obras renascentistas, como o tratamento do amor e da melancolia pelos humanistas florentinos, ou o tratamento da “glória” [gloria] por Maquiavel e Montaigne. Essas fontes se sobrepõem de formas nem sempre

consistentes e podem ser difíceis de rastrear: por exemplo, encontramos Spinoza provavelmente parafraseando uma passagem de Montaigne (E III Def dos Afetos XLIV), onde Montaigne critica as ambições de “glória” de Cícero citando diretamente o autor latino (MONTAIGNE, 1958, 187) – tudo sem qualquer indicação de fontes.

O próprio vocabulário disponível para os primeiros teóricos modernos é marcado por seu legado histórico. Os termos “paixão”, “perturbação” e “afeto” estão todos enraizados nas escolhas feitas por autores latinos como Agostinho, Cícero e Sêneca para traduzir o *pathos* grego usado por Aristóteles. Em contraste, “sentimento”, que passou a ser usado com cada vez mais frequência pelos autores britânicos e franceses do século XVIII, parece especificamente moderno. Debates relativos à classificação das emoções entre apetites, juízos ou volições originaram-se nos modelos de Aristóteles, dos estoícos e de Agostinho, enquanto Descartes inaugurou a tendência de contá-las entre as percepções. As primeiras associações modernas entre as emoções e o corpo também devem muito a fontes antigas e medievais, assim como as visões que conectam emoções com motivos para a ação. Tais conexões muitas vezes sustentam o longo debate herdado pelos primeiros modernos sobre o valor epistêmico, eudaimonístico e ético das emoções, cuja questão central é o grau em que podemos gerenciar e controlar nossas emoções. Embora as avaliações dos teóricos pré-modernos variassem enormemente, havia uma visão geralmente positiva das emoções prazerosas. Essa avaliação foi compartilhada por muitos filósofos dos séculos XVII e XVIII, que muitas vezes jogavam com a funcionalidade holística de tais emoções. Ao mesmo tempo, os primeiros modernos parecem ter herdado um forte senso do valor de várias formas de tranquilidade emocional - algo que vale a pena ter em mente para entender os usos mutáveis de “paixão”.

1.3 Teorias antigas, medievais e renascentistas das emoções [Documento complementar]

Para uma discussão mais detalhada sobre o pano de fundo filosófico recebido pelos primeiros filósofos modernos, veja o suplemento abaixo sobre Teorias antigas, medievais e renascentistas das emoções.

1.3.1 Aristóteles

O termo preferido de Aristóteles para as emoções era *pathos* [pl. *pathe*], que as torna em grande parte estados passivos, localizados dentro de

uma paisagem metafísica geral que contrasta ativo e passivo, forma e matéria, atualidade e potencialidade. As *pathe*⁶ são, antes de tudo, respostas presentes no animal corporificado ao mundo exterior, muito semelhantes às percepções. Elas podem, assim, ser amplamente associadas à matéria na medida em que representam capacidades ou potencialidades que precisam ser atualizadas por causas externas, o que também explica como são direcionadas aos objetos. É claro que as *pathe* não são puras potencialidades. Elas são atualizadas na experiência de uma emoção ocorrente, e mesmo a mera capacidade de experimentar *pathe* requer uma forma determinada, uma alma. Além disso, as *pathe* têm conexões estreitas com a ação, e Aristóteles as tratou como movimentos de um certo tipo. Por todas essas razões, as *pathe* podem ser atribuídas à alma na medida em que a alma informa um corpo. No entanto, como suas causas estão fora do animal que as experimenta, surge a questão de saber se e até que ponto podemos controlá-las.

Essa é uma questão abordada de várias maneiras pelos textos aristotélicos mais importantes sobre as *pathe* disponíveis para autores antigos e medievais: a *Ética a Nicômaco* e a *Retórica*. Cada obra apresenta listas de emoções, embora onde a *Ética a Nicômaco* ofereça 11, a *Retórica* apresenta um total de 14. Elas também diferem em seus objetivos e teor: a *Ética a Nicômaco* se preocupa com o lugar das *pathe* na economia da ação, conforme nossos hábitos e desejos são moderados pela razão, enquanto a *Retórica* trata a ativação e ao manejo das *pathe* no contexto da produção de persuasão. Em ambos os casos, entretanto, as *pathe* são tratadas como suscetíveis à influência racional e ação voluntária, embora não diretamente sujeitas à escolha.

A *Ética a Nicômaco* caracteriza *pathe* como os “sentimentos acompanhados de prazer ou dor”, listando como exemplos, o apetite, a raiva, o medo, a confiança, a inveja, a alegria, o amor, o ódio, o anseio, a emulação

⁶ *Pathe* é termo que foi empregado por Aristóteles para designar emoções no sentido contemporâneo estrito, mas também outros estados afetivos como volições e sentimentos. Nesse sentido, adotamos a forma feminina [os *pathe* ou as emoções] na tradução, embora se poderia eventualmente traduzir também como “os *pathe*”, uma vez que o termo designa estados afetivos diferentes das emoções. Sobre o sentido do termo “*pathe*” em Aristóteles, ver a dissertação de: LEITE, Danilo Costa Nunes Andrade. *A definição de emoção em Aristóteles: estudo dos livros I e II da Rhetorica e da Ethica Nicomachea*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP. Universidade de São Paulo. 2012.

e a piedade (1105b21). No entanto, será mais fácil, bem como consistente com a maior parte das análises de Aristóteles, tratar o *pathos* como mais ou menos equivalente ao desejo, ou apetite em sentido amplo. (A *Retórica* explicita a identificação, por exemplo, em 1378a31. As *pathe* formam uma das três categorias principais encontradas na alma, distinguindo-se das faculdades, por um lado, e dos estados [*hexeis*], por outro. Elas são, no entanto, muito intimamente associadas com estes últimos. Os estados constituem as virtudes ou vícios da parte não-racional da alma, que podem, no entanto, conformar-se ou violar a reta razão. Elas o fazem por meio de suas conexões com as ações. As *pathe*, juntamente com os apetites, motivam a ação (a ponto de provocar mudanças corporais na temperatura interna, cor e expressão). As disposições para senti-las de certas maneiras são, por sua vez, moldadas por nossos hábitos de ação, e os estados podem ser entendidos como disposições para sentir tipos particulares de *pathe* em certas ocasiões. Estados são, de fato, “as coisas em virtude das quais estamos bem ou mal em relação às paixões [*pathe*]” (1105b26).

As *pathe* não são em si virtudes ou vícios. Mas os estados são, e isso significa que as *pathe* são moralmente significativas. De modo mais geral, como a experiência emocional é intrínseca a qualquer forma de vida, qualquer descrição da vida boa deve dar-lhe o devido valor. Agora, certas *pathe* (despeito, inveja) são sempre ruins. Mas, apesar de caracterizar o bem humano como uma vida que exerce a “atividade da alma em conformidade com a excelência [ou virtude]” (1098a16), e apesar de considerar a razão (mas não o sentir *pathe*) como uma atividade distintamente humana, Aristóteles considerou que a excelência do ser humano nobre consiste, em parte, em experimentar as *pathe* da maneira certa, na medida certa e nas ocasiões certas. De fato, o cultivo do caráter é em grande parte uma questão de cultivar a disposição para a experiência apropriada das *pathe*, que é tão importante quanto desenvolver nossas habilidades de raciocínio deliberativo. As disposições emocionais apropriadas podem, de fato, ser ainda mais cruciais para a vida boa, pois nossa capacidade de sentir as paixões parece intrínseca, enquanto nossa capacidade de raciocinar se desenvolve com a maturidade e pode ser afetada de maneira crucial por nossas disposições emocionais. De qualquer forma, a pessoa verdadeiramente excelente não apenas raciocinará bem sobre o que fazer em determinadas situações, mas sentirá os desejos e as *pathe* apropriadas nessas situações. Por esta razão, a virtude intelectual para deliberar sobre o que fazer, *phronesis*, distingue-se da outra virtude intelectual prática da *techne* em parte por seu envolvimento com *pathe*.

Essa relação confortável entre as emoções e a razão, no entanto, esbarra em alguns obstáculos quando Aristóteles se volta para as formas particulares em que deixamos de agir bem. Por exemplo, a *pessoa acrática*, ou de vontade fraca, reconhece o que deve ser feito sem realmente fazê-lo. A solução de Aristóteles para esse fenômeno intrigante, embora comum, foi colocar a culpa em algum *pathos*, particularmente as *pathe* da raiva ou do prazer. Aqui essas *pathe* parecem se opor à razão. Aristóteles, no entanto, parece ter pensado nelas mais como capazes de exercer uma interferência cognitiva que interrompe nossa conclusão do silogismo prático do que como uma força externa capaz de superar a operação usualmente tranquila da razão. (Por esta razão, as *pathe* parecem ter aspectos cognitivos em si; ver Kraut 2005). Em contraste, a *pessoa continente* [*enkratic*] sente o mesmo *pathos* disruptivo, mas não cede a ele na ação. O *continente* é, portanto, superior ao *acrático*, mas ainda não tão admirável quanto a pessoa que sente as *pathe* como a pessoa virtuosa sentiria, isto é, de acordo com os ditames da reta razão. Assim, as obras éticas de Aristóteles tratam as *pathe* tanto como suscetíveis à razão quanto como parte integrante da vida boa, mesmo quando permitem que as emoções possam prejudicar nossa razão.

O risco de ruptura emocional da nossa razão e a gestão das emoções são temas muito mais explorados na *Retórica*. É digno de nota que Aristóteles tenha considerado o tema, pois sugere que as técnicas de produção da crença, entre as quais se destacam os apelos à emoção, não precisam ser relegadas ao sofisma, mas constituem um assunto próprio da filosofia. As coisas parecem um pouco menos cor-de-rosa, no entanto, quando nos voltamos para as três fontes distintas de persuasão que Aristóteles admitiu: confiança no caráter do orador, as paixões da audiência e a “prova, ou prova aparente, fornecida pelas palavras do próprio discurso [*logos*]” (1356a4). A primeira e a última parecem fontes que são elas próprias razões – ou razões para considerar provável que as conclusões do falante sejam verdadeiras, ou razões em favor da própria conclusão. Mas despertar as paixões do público parece outra questão. De fato, Aristóteles aqui caracterizou as *pathe* como “todos aqueles sentimentos que mudam os homens a ponto de afetar seus juízos, e que também são acompanhados de dor e prazer” (1378a21), para o qual ele dá como exemplo a raiva, exatamente o *pathos* interferente responsável por muitos casos de *akrasia*. Mas, apesar do risco reconhecido de que as *pathe* podem ser usadas para fins sofisticados, distorcendo nossas crenças e decisões e produzindo compromissos sem a devida

fundação, Aristóteles não sustentava que todos os apelos emocionais deveriam fazê-lo. O problema com a retórica sofística é que ela torna seu tom emocional independente do tema em discussão, talvez até nos distraindo do assunto em questão (por exemplo, ao invocar raiva contra a Al Qaeda, enquanto se discutem os méritos de invadir o Iraque). Presumivelmente, no entanto, um determinado assunto pode ter características que provocam certas emoções, na verdade, que *deveriam* provocar certas emoções, e a retórica apropriada destacará essas características sem nunca deixar o assunto em pauta. A esse respeito, o disparo de emoções pode até contar como um tipo de argumento saliente para as crenças assim produzidas (por exemplo, a raiva por eventos ultrajantes específicos pode servir como razão para acreditar que um político deve sofrer impeachment).

De modo mais geral, as *pathé* permeiam nossas vidas; nossos juízos são sempre afetados por nossas emoções e humores, não apenas em casos perversos e perniciosos. A esse respeito, qualquer retórico que tente produzir crença deve levar em conta o estado emocional de seu público. Isso é verdade, quaisquer que sejam os motivos dele. Aristóteles considerava o verdadeiro como sendo de forma inerente, mas não predominantemente persuasivo, e assim mesmo o retórico mais sinceramente devotado à verdade precisará considerar como administrar as emoções de seu público para que ele seja susceptível à crença na verdade. Fazer isso exigirá não apenas alguma avaliação do caráter do público, mas também uma grande quantidade de insights sobre a natureza e as causas das *pathé*, e Aristóteles dedicou muito do Livro II da *Retórica* a um tipo de taxonomia e fisionomia das emoções (inaugurando assim o que se tornaria um esporte popular). A lista de Aristóteles das paixões é copiosa, perfazendo cerca de 14 paixões. Cada uma recebe uma análise de suas causas (qualidades) e objetos (pessoas) – que juntos fornecem um conteúdo intencional complexo para a emoção. Aristóteles também descreveu as condições mentais sob as quais um *pathos* é sentido, ou seja, as relações entre a pessoa que o sente e aquilo que fornece seu conteúdo. Mas, a lista assim produzida é um pouco estranha, compreendendo raiva, tranquilidade, amizade, inimizade, medo, confiança, vergonha, despudor, bondade, maldade, piedade, indignação, inveja e emulação. Presumivelmente, Aristóteles pensou que essas eram as *pathé* mais propensas a serem úteis para o retórico (mesmo que não se deva provocar inveja ou despudor em uma audiência), mas parece haver pouca rima ou razão para a seleção, e nenhuma razão para considerar que a lista é abrangente (especialmente

porque exclui as *pathe* enumeradas na *Ética a Nicômaco*). Uma característica organizativa notável é a suposição de Aristóteles de que as *pathe* caem em pares contrastantes, embora possa ser um pouco exagerado ver o contraste entre, por exemplo, inveja e emulação, ou considerando certos candidatos, por exemplo, a tranquilidade [calm], como um *pathos* em sentido pleno. A discussão de Aristóteles sobre como a psicologia geral das emoções mapeará diferentes tipos de caracteres, idades e fortunas também é interessante por ser, novamente, um tópico que ele pode ter considerado particularmente útil para o retórico.

Assim, a avaliação de Aristóteles das *pathe* é mista: elas podem ser cultivadas pela razão e figurar na vida boa; e elas também podem perturbar nossa razão e ação, e serem usadas para fins nefastos. De fato, ao tornar nossos julgamentos instáveis e propensos ao conflito, as emoções podem representar uma ameaça básica à vida social humana. Mas, sejam valiosas ou perigosas, Aristóteles certamente pensava que as emoções são um elemento da vida humana que não pode ser ignorado. A ética cultiva-as no desenvolvimento do caráter; a retórica as administra para produzir crença. A essas técnicas, podemos acrescentar também a disciplina psicológica realizada pela poesia, particularmente a tragédia. A noção de *katharsis*, ou “descarga” das emoções desagradáveis da piedade e medo talvez seja a parte mais famosa da *Poética* de Aristóteles, embora o texto a mencione apenas de passagem. De fato, não teve muita influência na literatura e na teoria estética ao longo do século XVII (embora a *Poética* tenha sido um modelo importante em outros aspectos, especialmente por considerar como as respostas emocionais poderiam ser direcionadas a diferentes tipos de personagens). No entanto, a partir do século XVIII, a noção de *katharsis* ganhou terreno, principalmente porque abordava uma questão de enorme importância para a estética do século XVIII, a saber, como algo como a tragédia, que parece girar em torno de situações que invocam emoções desagradáveis, pode, no entanto, ser agradável. A noção de *katharsis* pelo menos insinua os estados emocionais complexos e multivalentes que seriam posteriormente analisados por teóricos posteriores como Hume.

1.3.2 Estoicismo, Cícero e Sêneca

Em comparação com a moderação de Aristóteles, os estóicos parecem bastante intolerantes com as *pathe*, enfatizando suas falhas cognitivas, eudaimonistas e morais, ao mesmo tempo que recomendam sua eliminação. A

avaliação estóica das paixões foi extremamente influente – e controversa – para autores posteriores, particularmente entre os neo-estóicos do século XVII, bem como entre aqueles autores interessados em defender o valor das paixões. O naturalismo completo do estoicismo também o tornou uma força a ser reconhecida pelos filósofos de ponta do século XVII. Uma vez que as doutrinas estóicas foram amplamente transmitidas aos primeiros filósofos modernos através dos escritos de Cícero e Sêneca, são principalmente as visões correntes no estoicismo romano tardio que importam para nossos propósitos. Mas essas fontes às vezes misturavam doutrinas especificamente estóicas com visões de outras escolas, particularmente com o ceticismo no *De Finibus bonorum et malorum* de Cícero.

Assim como Aristóteles, os estóicos também falaram das *pathe* e as localizaram dentro do elemento passivo e material do universo. Essa característica do conceito foi enfatizada por Cícero, que ao “ensinar a filosofia a falar latim”, considerou como traduzir o termo grego *pathos*:

Eu poderia ter traduzido o termo literalmente como ‘doenças’, mas a palavra ‘doença’ não serviria para todos os casos; por exemplo, ninguém fala de piedade, nem mesmo de raiva como uma doença, embora os gregos chamem-nos *de pathos*. Aceitemos então a palavra ‘emoção’ [perturbatio] cujo próprio som parece denotar algo vicioso e essas emoções não são excitadas por nenhuma influência natural. (*De Finibus Bonorum et Malorum* 255)

Seguindo Cícero, os estóicos romanos frequentemente traduziam *pathos* como *perturbatio*, que passou a ter um tom particularmente negativo. Sêneca usava o *affectus*, enquanto outros preferiam a *passio*, que explicitamente conectava as emoções com ‘padecimento’ ou ‘sofrimento’ (LEVI, 1964, 14-5; MEYER, 2000, 60). Todas essas traduções, no entanto, enfatizavam a passividade, particularmente a passividade *psicológica* das emoções e o sentido em que elas estão fora de nosso controle voluntário e, de fato, como algo que não é realmente parte de nós mesmos.

Em sua forma mais austera (que provavelmente tomou emprestado muito dos cínicos e passou a ser associada ao cinismo), a ética estóica identifica a boa vida com a virtude e tanto a boa vida quanto a virtude com a autossuficiência, ou

seja, aquilo que é intrinsecamente bom, próprio a nós e inteiramente sob nosso controle. As paixões, no entanto, são respostas a eventos externos, fora de nosso controle e, portanto, antitéticas à virtude e à felicidade. Ser presa das paixões é violar os contornos básicos de nossa natureza – na verdade, da forma racional da natureza como um todo, à qual devemos nos submeter como lei e destino. Tal é o quinhão da maioria de nós, que na avaliação estoica nos torna completa e igualmente perversos, embora por razões fora de nosso controle. Um sábio genuíno, no entanto, alcançaria um estado de *apatheia*, ou o que Cícero chama de *tranquillitas*, a ausência de *pathe* indesejadas [alien]. Esse estado é a virtude e a boa vida a que todos aspiramos, embora apenas o sábio a alcance, e os sábios sejam (na melhor das hipóteses) poucos e distantes entre si.

Mas nossa situação pode não ser tão desesperadora quanto a ênfase no caráter ingovernável e estranho das paixões pode fazer parecer. Pois os estoicos não viam as paixões simplesmente como reações brutas a eventos externos, mas como respostas cognitivas, juízos sobre a natureza e o valor de vários estados de coisas (presentes ou futuros). (Por essa razão, tanto Cícero quanto Sêneca sustentavam que os animais não experimentam paixões genuínas.) Ser presa das paixões é formar juízos que supervalorizam esses estados de coisas – que são, na verdade, falsos juízos de valor e compromissos equivocados. E embora ninguém opte por cometer erros, nossos juízos não estão completamente fora de nosso controle. Podemos praticar certos tipos de disciplina mental para aumentar nossa capacidade de julgar corretamente, diminuir nossa capacidade de ser dominado pelas paixões e, com efeito, passar a ter controle sobre nós mesmos.

Seguindo os primeiros estoicos, Cícero enumerou e organizou as emoções em quatro categorias básicas: medo [*metus*]; dor, aflição, tristeza ou mesmo doença [*aegritudo*]; luxúria, desejo ou apetite [*libido*]; e prazer ou deleite [*laetitia*, traduzindo o grego *headonea*]. A base desta organização são os tipos de coisas sob avaliação e a natureza do juízo. *Aegritudo* é uma (falsa) avaliação das coisas presentes como ruins, enquanto a *libido* é uma avaliação igualmente falha de coisas ausentes ou futuras como boas. Essas avaliações são equivocadas, pois apenas a virtude é intrinsecamente boa, enquanto as coisas que são objetos dessas emoções são elas mesmas “indiferentes” (embora possam ser “preferidas” ou “rejeitadas”). Existem várias subespécies dessas categorias amplas. Por exemplo, Sêneca identificou a raiva como uma espécie de desejo, o desejo de vingança. A imposição de um esquema organizador sobre

a proliferação das emoções tornou-as mais manejáveis, característica que atrairia muitos autores posteriores, e destacou seu conteúdo avaliativo e cognitivo. Mas as emoções não são apenas cognitivas; são estados da alma, e os estóicos sustentavam que a própria alma era um tensionamento particular do *pneuma* material, parte do “sopro” ou “vento” que percorria e dava forma a tudo no mundo. Em correspondência às quatro categorias de emoções estariam, portanto, os estados materiais correspondentes do *pneuma*. Esses estados podem perdurar mesmo depois de corrigirmos nossos juízos.

Não obstante isso, a visão estóica das emoções não era implacavelmente sombria. Apesar da descrição do sábio como alguém que vive num estado de *apatheia*, os estóicos também permitiam que o sábio pudesse experimentar *eupatheia*, os bons sentimentos. São estados afetivos, mas supostamente diferentes em espécie das paixões genuínas e sem suas falhas cognitivas, morais e metafísicas. Em vez de superavaliações e reações a características indiferentes e estranhas do mundo externo, *eupatheia* são juízos cognitivamente apropriados (e ativos) direcionados às coisas que são realmente importantes para a vida boa, particularmente para outros seres racionais. Na terminologia de Cícero, o sábio substitui ‘apetite’ por ‘querer’ [voluntas], incluindo bondade, generosidade, calor e afeição. Em vez de sentir medo ou prazer hedonista, o sábio experimenta ‘vigilância’ [cautio] ou alegria [gaudium]. Nenhuma *eupatheia*, porém, corresponde à dor. Em contraste com os aspectos pneumáticos das paixões, a *eupatheia*, assim como a bondade, envolve um “alongamento ou expansão moderada e razoável da alma” (BALTZLY, 2004, sec. 5).

Apesar de toda a sua austeridade, a concepção estóica da virtude, da boa vida e da felicidade devia muito à noção de um organismo saudável e funcional, que vive de acordo com sua natureza e a natureza das coisas. Isso não é simplesmente metafórico: conceitos importantes (como *pneuma*) estavam fortemente vinculados às tradições médicas helenísticas. Ainda mais, o materialismo estóico permitiu que perturbações emocionais, o vício e a infelicidade fossem entendidos igualmente como perturbações no equilíbrio do corpo. No entanto, os melhores remédios seriam cognitivos: de fato, em suas *Tusculan Disputations*, Cícero defendeu o valor terapêutico da própria filosofia, por seu papel como medicina da alma – um ponto apreciado por autores posteriores, como Descartes, que chega a recomendar a leitura de Sêneca para tratar a tristeza e a febre baixa.

1.3.3 Medicina Hipocrática e Galênica

Opiniões semelhantes foram expressas por Galeno em obras como *The Best Doctor is also a Philosopher*. Galeno adotou muitas visões físicas, metafísicas, epistemológicas e éticas estoicas sobre as *pathe*. Mas ele também extraiu uma tradição hipocrática independente para tratar os humores e a fisiologia das emoções e produziu uma descrição influente dos “espíritos”. Enquanto a maioria dos primeiros estoicos adotou uma visão unitária da alma, Galeno favoreceu o modelo tripartite de Platão, para o qual ele atribuiu várias funções a diferentes partes do corpo. A razão está localizada no cérebro, a emoção (principalmente a raiva) no coração e o desejo no fígado. Cada um desses órgãos produz espíritos particulares, cuja substância era um fluido rarefeito constituído de sangue e *pneuma*, e que governava funções biológicas específicas (percepção sensorial e movimento, fluxo sanguíneo e temperatura corporal; nutrição e metabolismo). O mapa de Galeno, portanto, forneceu uma base fisiológica para o que se tornou uma distinção comum entre emoções “raivosas” (irascíveis) direcionadas a superar obstáculos e emoções simples “desejadoras” (concupiscíveis) (veja a discussão de Tomás de Aquino abaixo). Os humores também foram atribuídos a órgãos específicos. A abordagem de Galeno era fortemente teleológica, atribuindo a cada local uma função específica e exigindo equilíbrio para o bom funcionamento do todo. A doença ocorre quando alguma função crucial é bloqueada, o que pode perturbar o equilíbrio entre os humores. Cada humor – substâncias físicas como bÍlis (ou cólera), bÍlis negra, fleuma e sangue – distingue-se por suas qualidades determinadas (associadas aos quatro elementos) de calor ou frio, umidade ou secura. Por exemplo, o sangue, que é quente e úmido, é produzido pelo fígado, enquanto a bile negra é fria e seca e se origina no baço. Perder o equilíbrio adequado entre esses humores produzirá um temperamento específico, que pode ser diagnosticado e tratado de acordo com as qualidades dominantes e as origens corporais dos humores relevantes. Os temperamentos são condições concebidas ao mesmo tempo como personalidade e como transtornos de humor, bem como disposições corporais para determinadas doenças. Os temperamentos particulares são determinados pelas possibilidades combinatórias de qualidades elementares desequilibradas (Galeno enumera oito em *de Temperamentis*), mas os mais famosos são aqueles associados à dominância de um único humor: sanguíneo, fleumático, colérico ou melancólico. O tratamento visa trazer os humores e, portanto, as qualidades, de volta ao equilíbrio, e pode proceder de

várias maneiras – da dieta, às mudanças de clima, à sangria – que eliminará os humores supérfluos ou introduzirá qualidades opostas no corpo. Quase todos os muitos autores posteriores que consideraram os aspectos fisiológicos das emoções devem sua estrutura básica às tradições galênica e estoica.

1.3.4 Epicurismo

Embora as emoções como tais não fossem um tópico central para os epicuristas, a apresentação de suas visões sobre o prazer e a boa vida através de Diógenes Laércio, Lucrécio e até mesmo críticos como Cícero (*De Finibus Bonorum et Malorum*) foram suficientemente importantes para os primeiros filósofos modernos que merecem menção aqui. O tratamento dos epicuristas de emoções específicas, como o medo da morte e dos deuses, ou o desejo de honra, geralmente se esforçava para mostrar como elas são infundadas e destrutivos da vida boa. Mas tais emoções repousam em desejos desnecessários, não naturais ou mesmo vazios. Como o único bem é o prazer [*hēdonē*] e a ausência de dor, e tanto a dor quanto o prazer contavam como *pathe*, os epicuristas não descartavam a paixão como tal da boa vida. Os prazeres, no entanto, vêm em muitas formas: prazeres de curto prazo, como saciar a sede, são “cinéticos”, mas são os prazeres “estáticos” que produzem a melhor relação custo-benefício para a quantidade de prazer e dor ao longo do curso de uma vida. A forma mais elevada de prazer estático é o estado de *ataraxia*, ausência de perturbações, problemas ou ansiedade, que é o equivalente mental da *aponia corporal*, ausência de dor. A *ataraxia* mental permanece intimamente ligada à *aponia*, uma vez que nossa atitude mental é amplamente focada em experiências corporais de dor e prazer. Mas o prazer mental não se limita a experiências corporais ocorrentes; por exemplo, muito prazer estático pode ser obtido lembrando ou antecipando vários prazeres cinéticos. A este respeito, os prazeres da boa vida não são entendidos apenas negativamente.

No século XVII, Pierre Gassendi e, mais tarde, Walter Charleton apresentaram a visão epicurista do prazer como uma alternativa atraente à austeridade estoica (KRAYE, 2003, 1293-8). Ambos, no entanto, tiveram que fazer um trabalho extravagante para conciliar a negação epicurista da imortalidade com a doutrina cristã e superar preconceitos duradouros sobre a imoralidade hedonista do epicurismo. Mas poucos distinguiram nitidamente o epicurismo do estoicismo. Um obstáculo para reconhecer o caráter distintivo do epicurismo era que a *ataraxia* era frequentemente traduzido pelo latim *tranquillitas*, que também

era usado para a *apatheia* dos estóicos; então também os cétricos pirrônicos como Sexto Empírico identificaram a *ataraxia* com o suspensão do juízo. Ainda assim, muitos dos primeiros filósofos modernos endossaram uma versão da “tranquilidade” que a entendia como uma questão de satisfação emocional duradoura, alcançada pela satisfação de desejos moderados, especialmente o desejo do conhecimento. Nesse aspecto, deviam muito ao epicurismo, ainda que poucos reconhecessem a dívida.

1.3.5 Agostinho

Embora tenha partido de teorias antigas como o neoplatonismo, Agostinho introduziu muitos temas que influenciaram escritores cristãos posteriores. Ele normalmente escolhe o latim *passio* como sua tradução de *pathe*, reservando “perturbações” para sentidos depreciativos de *pathe*. Pois, como ele explica, seria inapropriado atribuir à *passio* qualquer significado particularmente pejorativo. Afinal, *passio* era o termo aplicado à “Paixão” de Cristo, que era um tipo de sofrimento, mas dificilmente um tipo vicioso, ou mesmo moralmente neutro (LEVI, 1964, p.14-15.). Em geral, Agostinho não menosprezou as emoções em si mesmas, apesar de assumir uma visão cada vez mais trágica da condição humana ao longo de sua carreira.

Agostinho argumentou – um tanto ironicamente – que a condenação estóica das paixões era mais verbal do que qualquer outra coisa, pois todos admitem que as paixões podem ser boas. A discussão de Agostinho com a concepção estóica da virtude, vício e da boa vida estendeu-se além da terminologia, no entanto, pois ele assumiu a postura antipelagiana de que a boa vida não é um projeto do tipo faça-você-mesmo. A única verdadeira felicidade terrena está na esperança da salvação e da vida eterna dos bem-aventurados, e isso requer a graça de Deus como um dom gratuito. Como tal, a ênfase estóica na auto-suficiência e o ideal de *apatheia* são equivocados desde o início. Mesmo paixões infelizes, como saudade, dor, culpa, medo e luto, têm um valor enorme para nós, pois “enquanto carregamos a enfermidade desta vida, somos homens muito piores do que melhores se não tivermos nenhuma dessas emoções” (*Cidade de Deus*, 14. 9). A emoção mais importante para a vida boa é o amor, e a virtude nada mais é do que o tipo certo de amor, ou seja, o amor a Deus.

Ainda em outro contraste com os estóicos, Agostinho encontrou a fonte do vício e do pecado em algo que podemos considerar interno à nossa

natureza (decaída), a saber, nosso livre-arbítrio, que junto com a memória e o entendimento formam a “trindade” da mente humana. Apesar de dever seu tratamento a Sêneca, Agostinho pode ter sido o primeiro pensador a tratar a vontade [*voluntas*] como uma faculdade distinta, que é uma parte essencial da mente, mas também capaz de se opor à sua razão. Por esta razão, Agostinho podia explicar a possibilidade de *akrasia* com bastante facilidade, sem ter que importar qualquer noção surpreendente e incomum de paixão interferente. Como uma faculdade separada, a vontade é ativa, identificada como um “movimento da alma, sem compulsão, voltado à obtenção ou retenção de algo” (*on the Two Souls, Against the Manicheans* 10.14). Mas, na visão de Agostinho, a vontade simplesmente incorpora as paixões em suas operações atraentes e hedonistas, como podemos ver em sua simplificação da classificação de Cícero:

O amor que se esforça pela posse do objeto amado é o desejo; e o amor que possui e desfruta esse objeto é a alegria. O amor que evita o que se opõe a ele é o medo, enquanto o amor que sente essa oposição quando ela ocorre é a tristeza (*Cidade de Deus*, 14.7).

Os quatro tipos básicos de paixão são simplesmente modificações do amor, que é tanto uma paixão quanto uma forma da vontade. O tipo apropriado de amor também é uma virtude, na verdade uma das três virtudes teológicas básicas, juntamente com a esperança e a fé. Agostinho distinguiu entre o amor de um objeto para gozo (por si mesmo) e o amor de um objeto para uso, o que marca a diferença entre amores virtuosos e viciosos. Uma vez que a única coisa boa por si mesma é Deus, somente Deus é o objeto próprio do amor como gozo. Todos os amores virtuosos são secundários ao amor no sentido de *caritas*: a vontade de se unir a Deus. Em contraste, o amor distorcido, particularmente o amor próprio, é uma espécie diferente de paixão, uma vontade carnal, até mesmo uma espécie de luxúria (*cupiditas* ou *concupiscentia*). Mas Agostinho admite ligações entre os dois tipos de amor, observando que as escrituras muitas vezes usam o mesmo termo indiferentemente (*amor* ou *dilectio*) para amores bons e maus (*Cidade de Deus*, 14.7). Ambos mostram um forte traço de impulso erótico em direção à união, embora a união com tipos bastante diferentes de coisas. As tendências neoplatônicas de Agostinho aparecem aqui na tese segundo a qual o que distingue a *caritas* do amor vicioso é ser dirigido a Deus ou dirigido àquilo que

é transitório. Ainda assim, o que faz a diferença entre o amor virtuoso e o vicioso não é um erro de razão, mas da vontade, especialmente quando voltamos a nós mesmos o amor devido a Deus.

Agostinho simpatizava com certos aspectos do ideal de “o que os gregos chamam de *apatheia*, e o que os latinos chamariam, se sua língua permitisse, *impassibilitas*”, chamando-o de “obviamente uma qualidade boa e muito desejável” (*Cidade de Deus*, 14.9). Ao mesmo tempo, ele negava que isso seria possível ou desejável para os humanos na terra e sustentava que mesmo os cidadãos da cidade de Deus experimentam toda a panóplia das paixões. Mas o valor que ele atribuiu às emoções pode ser em grande parte instrumental, visto que mesmo aquelas “afeições [que] são bem reguladas e de acordo com a vontade de Deus” são “peculiares a esta vida, não àquela vida futura que esperamos”. Por outro lado, “quando não houver pecado no homem, então haverá esta *apatheia*” (*Cidade de Deus*, 14.9). Agostinho entendia *apatheia*, no entanto, como significando apenas “uma liberdade daquelas emoções que são contrárias à razão e perturbam a mente”. A felicidade perfeita não envolve a ausência de todas as paixões:

Pode-se, de fato, sustentar razoavelmente que a perfeita bem-aventurança que esperamos esteja livre de todo aguilhão de medo ou tristeza; mas quem não totalmente perdido à verdade diria que nem o amor nem a alegria serão aí experimentados? (*Cidade de Deus*, 14.9).

De fato, a visão beatífica retrata os santos desfrutando dos prazeres puros do amor pleno, livres de todas as restrições necessárias para manter os vínculos com amores terrenos (*The Literal Meaning of Genesis*, XII.26.54). No ideal da vida abençoada dos salvos, Agostinho introduz uma nova ruga no velho jogo de avaliar a natureza e o valor das paixões.

1.3.6 Tomás de Aquino

Talvez o ponto de referência mais notável para os primeiros filósofos modernos, seja como modelo ou fonte de discórdia, tenha sido Tomás de Aquino. Seu tratamento das emoções aparece principalmente na *Suma Teológica* II-1.22-48, embora material relevante também possa ser encontrado no ST I. 78.4 e I.80-81 e em *de Veritate*, q. 26. O próprio Tomás de Aquino assimilou muitas características das abordagens que já vimos em Aristóteles, nos estoicos, em

Cícero e Agostinho, além de dar um tratamento distinto à noção das paixões, particularmente àquelas “paixões da alma”, que são as emoções experimentadas por humanos e animais. Essas paixões são atos, ou movimentos, do poder apetitivo sensível, que são causados por objetos externos apreendidos pelo que Tomás de Aquino chamou de poder “estimativo” ou “cogitativo”. As paixões da alma também podem ser identificadas com certas mudanças corporais, incluindo a contração ou expansão dos “espíritos”, mudanças na distribuição da temperatura corporal e, particularmente, alterações nos movimentos do coração.

Em sentido mais amplo, algo é uma paixão se envolve algum tipo de receptividade, como na percepção sensorial ou entendimento. Mas Tomás de Aquino tomou as paixões da alma como paixões em sentido estrito, envolvendo mudança no sujeito que é afetado (já que ser afetado por algum X requer perder seu contrário). No sentido mais estrito, as paixões envolvem mudanças para pior, o que conduz Tomás de Aquino a considerar a tristeza uma paixão mais exemplar do que a alegria. Por essas razões e apesar de chamá-las de paixões da alma, Tomás de Aquino sustentou que as paixões pertencem ao composto alma-corpo, pois é necessário um corpo para que algo sofra uma mudança que pode caracterizar corrupção. De fato, as paixões também pertencem à alma, mas “acidentalmente”, na medida em que a alma informa, e é causa e fim do corpo (ST II-1.22). Tomás de Aquino enfatizou em vários lugares que Deus e os anjos não têm paixões, embora realizem atos de vontade (apetites racionais) comparáveis às nossas paixões em alguns aspectos. Com base nessa compreensão estrita das paixões, Tomás de Aquino consegue distingui-las tanto da vontade, ou faculdade apetitiva racional, quanto de qualquer faculdade apreensiva (percepção ou entendimento), pois nenhuma delas sofre o tipo de mudança implicada nas paixões. As paixões localizam-se, em vez disso, na faculdade apetitiva sensível; esta é uma faculdade que é passiva, pois é movida por causas externas (que não são movidas por elas mesmas), embora também possa ser um motor. Embora pertençam a uma faculdade apetitiva, as paixões, no entanto, são disparadas por atos de uma faculdade apreensiva, a potência estimativa ou cogitativa. Esta faculdade recebe informações sobre particulares. Mas difere das faculdades de percepção sensorial na medida em que apreende propriedades não-sensíveis, ou *intentiones*, particularmente aquelas que têm algum valor pertinente ao sujeito apreendedor, como a periculosidade do lobo para uma ovelha ou a utilidade da palha para um pássaro que constrói ninhos. Em geral, a faculdade apresenta particulares

sensíveis como bons ou maus. Embora nos animais esse poder “estimativo” seja moldado pelo instinto, e talvez pela experiência, é suscetível à razão nos humanos, de modo que Tomás de Aquino o chamou de “poder cogitativo” e até – um tanto contraditoriamente – “razão particular”. Ainda assim, enfatizou sua natureza corpórea, observando que “os médicos atribuem a um certo órgão particular, a saber, a parte média da cabeça” a essa faculdade (ST I.78.4). As paixões animais são determinadas pelo que é apreendido pelo poder estimativo e, na ausência de quaisquer faculdades superiores que possam anular esse poder, inevitavelmente produzem comportamento. Mas o poder cogitativo humano é suscetível à razão e assim são as paixões humanas. Por essa razão, as paixões humanas estão sujeitas à avaliação moral; elas são boas se estão de acordo com a razão e são, assim, “moderadas”, e más se a desprezam ou são excessivas.

Apesar de sua afirmação de que, no sentido mais estrito do termo, as paixões envolvem uma mudança para pior, Tomás de Aquino não achava que somos necessariamente piores por sermos criaturas passionais. De fato, Tomás de Aquino adota uma estrutura amplamente teleológica para explicar as paixões, supondo que elas existem para contribuir para o bom funcionamento animal: “como a natureza não falha nas coisas necessárias, deve haver tantas ações da alma sensível quanto sejam suficientes para vida de um animal perfeito” (ST I. 78.4) – isto é, o suficiente para permitir que o animal sobreviva e floresça. Os apetites trabalham lado a lado com as faculdades apreensivas e motrizes, para que um animal possa navegar no mundo, procurando o que é bom para ele, evitando o que é ruim. Cada ser tem seu papel funcional particular a desempenhar no quadro teleológico mais amplo, e podemos ver por que Tomás de Aquino enfatizou que as paixões são apetites, ou movimentos mais amplos (diferentemente de, por exemplo, Albertus Magnus, que considerava as paixões como qualidades, veja Knuttila 2004, 248). Mas sua estrutura teleológica não se restringe simplesmente a fins animais, ou fins do composto alma-corpo. Por exemplo, a tristeza envolve uma mudança corporal para pior, deprimindo os espíritos e os movimentos do coração, provocando mudanças desconfortáveis na temperatura do corpo e geralmente prejudicando o funcionamento corporal. Apesar de seus custos para a criatura encarnada, a tristeza pode, no entanto, ser uma coisa muito boa, tanto porque nos motiva a evitar o pecado, quanto porque é mais virtuoso sentir tristeza diante do mal do que não sentir. Mais uma vez, porém, Tomás de Aquino adotou uma posição essencialmente aristotélica: as

paixões moderadas são boas e funcionais, mas paixões excessivas não o são. O medo e a tristeza controlados pela razão servem a vários fins diferentes, mas o medo ou a tristeza excessivos podem ser incapacitantes. Em geral, a concepção de Aquino das paixões é caracterizada por seu lugar dentro de uma economia de apreensões receptivas, ações motivadas e cumprimento de propósitos ou fins. Muitas de suas análises de paixões individuais partem de sua natureza para suas causas (incluindo seus objetos), e daí para seus efeitos – e no caso da dor para seus remédios. Embora não tenha negado que existam, Tomás de Aquino não parece muito interessado nos aspectos afetivos ou fenomenológicos das emoções (ver Knuuttila, 2004, 249-52)

Ao lado de sua estrutura teleológica, Tomás de Aquino adotou um esquema classificatório bastante intrincado e fundamentado. A divisão mais importante é aquela entre paixões concupiscíveis e irascíveis. Essa distinção é bastante anterior a Tomás de Aquino – frequentemente atribuída ao *Timeu* de Platão, foi sugerida por Aristóteles, usada por Cícero e recebeu uma fundamentação fisiológica de Galeno –, mas veio a ser mais intimamente associada a Tomás de Aquino. Na sua avaliação, a distinção importante surge de uma diferença de objetos: as paixões concupiscíveis são dirigidas ao bem ou ao mal *simpliciter*, enquanto as paixões irascíveis são dirigidas ao bem ou ao mal considerados como árduos. As paixões irascíveis são, portanto, parasitas das concupiscíveis, e só entram em jogo quando parece haver algum impedimento ao bem ou ao mal pelo qual sentimos paixões concupiscíveis de amor ou ódio. Assim como Platão, Tomás de Aquino considerava essas distinções necessárias para explicar a complexidade e os conflitos psíquicos que muitas vezes experimentamos.

Tomás de Aquino tomou de empréstimo mais alguns princípios da classificação aristotélica dos movimentos físicos para produzir uma taxonomia de onze tipos básicos de paixões. Entrecruzando o bem e o mal com três tipos diferentes de movimento que descrevem o movimento do apetite chega-se a seis paixões concupiscíveis: amor [*amor*] e ódio [*odium*]; desejo [*desiderium*, *concupiscentia*] e aversão [*fuga*]; alegria [*delectatio*, ou sua subespécie interna, *gaudium*] e dor [*dolor* e para dor interna, *tristitia*]. As paixões irascíveis específicas são obtidas multiplicando a natureza de seus objetos com a direção dos movimentos em relação a esses objetos para chegar às quatro paixões de esperança [*spes*] e desespero [*desespero*], medo [*timor*] e ousadia [*audácia*]. A estes, Tomás de Aquino acrescentou o caso bastante especial da ira [*ira*],

que pressupõe uma paixão concupiscível de dor e é um apetite resolutivo para remover a fonte presente da dor. Ao contrário de Aristóteles na *Retórica*, Tomás de Aquino negou que a raiva tenha um contrário. Embora os resultados possam parecer um pouco barrocos, Tomás de Aquino obviamente deu muito valor à sua taxonomia, considerando-a superior tanto à redução de Agostinho das paixões ao amor, quanto ao esquema de Cícero das quatro paixões primárias (embora ele se esforce para interpretar cada uma dessas concepções de forma compreensiva).

A avaliação das emoções por Tomás de Aquino era um pouco ambígua. Por um lado, as paixões moderadas servem aos fins da vida humana e animal. Na verdade, elas ajudam a constituir os fins de nossas vidas, pois o maior dos bens humanos, a felicidade, envolve o prazer. Por outro lado, Tomás de Aquino tomou as paixões em sentido estrito como mudanças para pior e, de maneira mais geral, classificou as paixões com as entidades passivas e não totalmente atualizadas existentes nos degraus inferiores e degradados de sua escada ontológica. Isso não é meramente uma questão de imperfeição ontológica. Tomás de Aquino enfatizou que Deus e os anjos não têm paixões; faz parte de sua condição feliz que seus únicos apetites sejam as volições ativas e racionais que pertencem ao seu próprio ser. Ainda assim, esses atos de vontade são análogos a muitas de nossas emoções, por exemplo, amor e raiva, por mais que Tomás de Aquino se recusasse a chamá-los de “paixões”. Ele até insistiu em algumas ocasiões que é apropriado dar a um apetite racional e a uma paixão o mesmo nome (por exemplo, “amor”) com base no fato de que eles têm “movimentos” semelhantes. Então ele parece ter considerado emoções ou afetos intelectuais de certo tipo como mais “perfeitos” do que nossas paixões. Além disso, as paixões propriamente ditas não precisam surgir apenas mediante causas completamente externas; eles podem surgir por volições, quando a volição produz um efeito corporal, como ocorre quando o intelecto toma algo para consideração sob um impulso universal de uma aparência particular na imaginação (ver *de Veritate* q.26). Embora Tomás de Aquino não tenha aproveitado muito desses casos, eles abrem um importante precedente para futuras discussões.

1.3.7 As Discussões do Renascimento e do Século XVI

1.3.7.1 Humanismo florentino e Maquiavel

Comparados a Tomás de Aquino, os escritores do humanismo florentino consideraram as emoções apenas de forma assistemática. Marcílio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola revitalizaram as abordagens neoplatônicas das emoções, especialmente por meio de suas discussões sobre o “amor platônico”. O *Príncipe* e os *Discursos* de Nicolau Maquiavel adotam uma abordagem diferente ao considerar como caracterizar os humanos, particularmente grupos geograficamente específicos de humanos, em termos de suas disposições emocionais e os padrões de comportamento que motivam. Dado que ele compreendia que as ações eram o resultado das emoções, os conselhos de Maquiavel aos líderes políticos incluíam muito material sobre como manipular as paixões dos súditos para manter a ordem pública. Uma técnica é adotar uma persona pública que possa projetar traços emocionais e de caráter, que podem ser bem diferentes das verdadeiras paixões privadas do governante. Por toda parte, Maquiavel enfatizou que o medo fornece uma motivação particularmente confiável, e a inveja, uma motivação quase universal. Mas, apesar de toda a sua aparente psicologia pública de feição *realpolitik*, Maquiavel deu um papel importante e normativamente carregado ao que ele chamou de “glória” [*gloria*]. A glória pode não ser em si uma emoção – Maquiavel a tratou como uma conquista que um governante deve almejar – mas o desejo por algo semelhante à glória como, por exemplo, a ambição, ou emoção da honra, viria a se tornar um elemento importante na lista de emoções reconhecidas por figuras ilustres de Montaigne a Hobbes.

1.3.7.2 Juan Luis Vives

Outra figura com conexões humanistas foi o escritor das emoções menos conhecido Juan Luis Vives. O terceiro livro de seu tomo *De Anima et Vita* (1538) trata da psicologia e da educação e inclui uma discussão seminal das emoções, combinando a medicina de Galeno com material observacional, particularmente para mostrar como os temperamentos carregados de humor podem ser modificados por características como a idade, a saúde, o clima e circunstância, bem como pelo pensamento, julgamento e vontade (GUERLAC, 1998). Embora sustentasse que emoções descontroladas podem ser moralmente e cognitivamente perturbadoras, Vives não supôs que todas as emoções fossem

perturbadoras desta forma e introduziu um vocabulário para distinguir essas emoções das paixões violentas. Ao fazê-lo, ele popularizou o uso de “*affectus*” ou “*affectiones*”, que ele entendia mais amplamente como qualquer modificação (ou acidente), mais estritamente como uma emoção em geral e, no sentido mais estrito, como uma emoção suave (GARDINER, 1970, 123). Outros autores, no entanto, continuaram a usar “paixão” e “afecção” de forma intercambiável, como fez Thomas Wright em *The Passions of the Mind in General* (1601).

Vives compartilhou a visão estoica que conectava emoções e cognição, apesar de avaliá-las de modo diferente. Para Vives as emoções surgiam dos juízos acerca do bem e do mal. Esses juízos podem não ser racionais ou deliberativos, mas ele parecia pensar que algum traço similar ao juízo tinha que ser atribuído às emoções para explicar exatamente como elas podem ser direcionadas a objetos. Nisso, ele discordou de Aquino, que considerou as diferenças em objetos e causas “formais” como suficientes para distinguir os poderes da alma. Mas Vives geralmente se recusava a fazer distinções nítidas entre os vários poderes e faculdades da alma. Em vez disso, ele redesenhou a classificação das emoções de Tomás de Aquino, produzindo uma distinção tríplice de emoções direcionadas ao bem, emoções direcionadas ou relacionadas ao mal [*ad malum*] e aquelas que agem para combater o mal (*contra malum*). Isso não elimina o contraste entre as paixões concupiscíveis e irascíveis, mas produz uma taxonomia diferente: há afetos direcionados ao bem *simpliciter* (gosto, amor, reverência), bem como ao bem presente (prazer) e ao bem futuro (desejo, esperança). Existem afetos relacionados com o mal em si (por exemplo, antipatia, ódio), e especificamente com o mal presente (pesar) ou mal futuro (medo). Há também afetos que combatem o mal presente (raiva, indignação) e o mal futuro (fé, ousadia). Além disso, as emoções podem interagir, seja por combinar, opor, diminuir ou fortalecer umas às outras para produzir cadeias inteiras de emoções ou caindo em uma quarta categoria de emoções “mistas”, compostas de emoções mais simples (GARDINER, 1970, p.29- 30).

De acordo com seus interesses médicos e confiança na psicofisiologia galenista, Vives também deu muita ênfase aos aspectos fisiológicos das emoções. No entanto, ao contrário de muitos outros galenistas da Renascença, Vives não atribuiu emoções especificamente ao coração, mas enfatizou a interação entre emoções, juízos acerca do bem e do mal e estados corporais. Apesar dessas conexões, Vives entendeu que a maneira correta de administrar e controlar os afetos é invocando outros afetos. Essas visões, apesar de suas taxonomias peculiares, marcam sua importância para autores posteriores.

1.3.7.3 Montaigne

Os *Ensaio*s de Michel de Montaigne devem muito a descrições anteriores das emoções e do seu valor. Mas é difícil dizer onde exatamente Montaigne se apoiou nelas. Os *Ensaio*s estão longe de ser um trabalho sistemático de filosofia, são permeados de ironia e podem refletir as mudanças de visão de Montaigne ao longo dos muitos anos em que trabalhou neles. No entanto, certos temas emergem, particularmente após a defesa do ceticismo pirrônico na “Apologia de Raimond de Sebond.” Lá e em outros lugares, os modos céticos servem a fins ligeiramente estoicos. Montaigne falou com aprovação acerca do seu tipo de ceticismo, o qual levaria a uma espécie de “ataraxia”:

uma condição de vida tranquila e serena, isenta das agitações que recebemos pelas impressões dos sentidos e do conhecimento que julgamos ter das coisas. De onde nascem o medo, a avareza, a inveja, os desejos imoderados, a ambição, o orgulho, a superstição, o amor à novidade, a rebelião, a desobediência, a obstinação e a maioria dos males do corpo (“Apology for Raymond Sebond”, Montaigne, 1958, p.372).

Apesar dessa condenação de toda uma série de paixões, Montaigne muitas vezes condenou a “aspereza” dos estoicos com igual veemência. E ao longo dos *Ensaio*s, ele mostra um grande interesse pelos componentes afetivos da educação e da atividade intelectual, considerando as emoções prazerosas, particularmente a “alegria” [*esjouissance*] como desejáveis tanto nas atividades intelectuais quanto em suas conquistas. No entanto, seria difícil atribuir até mesmo uma posição eudaimonista semelhante à de Aristóteles ao escritor que em “Sobre a moderação” aconselhou moderação mesmo na busca da virtude e da moderação.

A noção de alegria de Montaigne parece andar de mãos dadas com o tipo de vida tranquila e retraída que ele preferia. Ele era particularmente duro com emoções capazes de perturbar tal vida, produzindo uma série de diatribes (por exemplo, “Sobre a Glória”) contra o desejo de glória, reputação ou honra. Em contraste com Maquiavel, Montaigne concebeu a glória mais como uma questão de reconhecimento ou reputação do que como uma conquista normativamente modulada. É transitória e irracional, e o desejo de glória é uma “ilusão”, embora

seja um desejo universal, mesmo tentador, particularmente para aqueles que conseguiram controlar suas outras paixões. Com uma ironia fina, Montaigne comentou sobre quantas vezes aqueles que escreveram livros desprezando a glória ainda almejavam a glória por terem escrito esses mesmos livros (“Sobre não comunicar a glória de alguém”, Montaigne 1958, 187). (A ironia dessa crítica só é aumentada pela alusão a Cícero, que serve como exemplo desse desejo e fonte do comentário, ver *Pro Archia* XI,16.)

Em vez de propor qualquer teoria geral, os ensaios de Montaigne se baseiam em várias fontes para apresentar uma infinidade de caracterizações anedóticas, mostrando tudo, desde os efeitos que as emoções podem ter na razão e no juízo, até seus efeitos corporais, e a continuidade entre as emoções humanas e animais. Mas o que Montaigne parece mais inclinado foi a destacar a pura diversidade das paixões que experimentamos e, em particular, o que ele chamou de “inconstância” – a natureza fugaz e muitas vezes conflitante das emoções que um indivíduo pode experimentar em várias ocasiões (ou mesmo numa única vez).) (“Como choramos e rimos pela mesma coisa”, Montaigne, 1958, p.173). O mesmo pode ser dito acerca de nosso juízo; mudanças de perspectiva podem gerar paixões novas e contrastantes e juízos concomitantes (MONTAIGNE, 1958, p.174). A relatividade do juízo é um tema pirrônico antigo, usado para gerar o problema do critério (por exemplo, por Sexto Empírico). O seguidor e associado de Montaigne, Pierre Charron, usa a relatividade das paixões para o mesmo fim em seu *Da Sabedoria* (1601). Montaigne, no entanto, aplica esse mesmo discurso especificamente para o indivíduo, de modo a extrair uma conclusão psicológica: “... (“Como Choramos e Rimos pela mesma coisa”, MONTAIGNE, 1958, p.174), pois “somos todos uma colcha de retalhos, e... sem forma e diversos em nossa composição” (“Da Inconstância de nossas Ações, Montaigne, 1958, p.244).

Mas isso não é apenas a inconstância de uma colcha de retalhos. Montaigne também contrastou o que é externo com uma espécie de interioridade que parece associada ao verdadeiro eu. As emoções intensas podem não ter expressões externas, e as perturbações que permanecem superficiais não tocam o verdadeiro núcleo interno. Assim também as ações virtuosas podem ter motivações viciosas e vice-versa. Mas mesmo quando Montaigne usou esse contraste, ele brincou com isso, dizendo-nos que, porque “um intelecto sadio se recusará a julgar os homens simplesmente por suas ações externas,

devemos sondar o interior e descobrir quais molas põem os homens em movimento”, antes de acrescentar “mas já que isso é uma tarefa árdua e um empreendimento arriscado, gostaria que menos pessoas se intrometessem nele” (“Da inconsistência de nossas Ações”, Montaigne 1958, 244). Por mais difícil que seja alcançar diretamente o “interior”, devemos também notar que o interior e o exterior estão entrelaçados, um ponto que Montaigne usa ao discutir a “diversão”, a transformação de emoções dolorosas em emoções mais prazenteiras (“Da diversão”). A diversão pode ser obtida simplesmente através da expressão externa de emoções por outras pessoas. Esta é uma razão pela qual a retórica pode ser uma diversão eficaz (muito melhor do que o argumento); na verdade, pode mudar até mesmo as paixões do falante, pois a expressão externa molda o afeto interno (Montaigne 1958, 635). É uma sorte que sejamos suscetíveis à expressão das emoções, pois paixões dolorosas são muito mais fáceis de desviar do que subjugar. Ao usar a diversão para aumentar a alegria, transformamos a inconstância de nossa natureza emocional em nosso benefício. Embora seja forçado dizer que Montaigne celebrava tal inconstância, ele parece tê-la visto como uma característica bruta e interessante da vida humana (e animal). Tampouco sentiu necessidade de propor uma explicação da estrutura da alma que imponha uma taxonomia precisa ao caráter confuso de nossas emoções para explicar sua inconstância e conflito *prima facie*.

1.3.7.4 Justus Lipsius

A obra de Montaigne foi contemporânea ao movimento de renovação que veio a ser conhecido como neoestoicismo, o qual adaptou o estoicismo antigo (particularmente romano) à teologia cristã e às preocupações contemporâneas. Talvez o neo-estóico mais famoso, muito admirado por Montaigne, tenha sido Justus Lipsius, que defendeu as doutrinas neo-estoicas tanto na ética quanto em suas obras políticas, bem como em outras áreas da filosofia. Seu livro mais popular foi *On Constancy in Times of Public Troubles* [*De Constantia in publicis malis*], muitas vezes abreviado para *On Constancy*, publicado pela primeira vez em 1584, antes de passar por mais de 80 edições e traduções nos dois séculos seguintes. Lipsius adotou uma abordagem tipicamente estóica das paixões e “afetos” [*adfectus*], identificando-os como opiniões falsas que “nunca devemos parar de tentar conquistar” (*On Constancy* 1.2). O estado desejável é a “constância”, a paz interna e ausência de conflito. Lipsius enfatizou particularmente o papel da

constância em tempos de tumultos cívicas e mudanças religiosas, algo que ele experimentou em abundância durante a duração de sua carreira. Talvez por isso tenha incluído entre as paixões a serem conquistadas “ilusões” como a decepção [*simulatio*], o patriotismo e a piedade [*miseratio*] pelos infortúnios alheios. O objetivo, no entanto, parece ser o desaparego emocional, não o desprendimento prático dos assuntos públicos. Como uma peça complementar à *On Constancy*, Lipsius escreveu *Six Books on Politics or Civil Doctrine* [*Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex*] (1589). Enquanto a “Carta ao Leitor” do livro anterior dirigiu-se aos cidadãos que sofrem turbulências, o último livro visava instruir “aqueles que comandam a governar”. O autogoverno ainda desempenha um papel crucial no governo, embora Lipsius recomende um curso de ética estoica como o melhor corretivo para a má liderança (PAPY, 2004). O trabalho de Lipsius era, portanto, parte da tendência burguesa do início da era moderna de localizar as paixões dentro de questões de comando e governo.

1.3.7.5 Suárez e a Escolástica Tardia

Frente a frente com o renascimento de filosofias antigas estavam as tradições escolásticas contínuas que se encarregavam de tratar as emoções sistematicamente. Talvez o escritor mais particular e influente desse tipo tenha sido Francisco Suarez, cujos compêndios incluíam discussões sobre as emoções em V.iv-vi de seu *Tractatus de Anima* (1621), publicado postumamente, e um comentário sobre a teoria emocional da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino em IV, disputas 1 de seu *Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*. No entanto, Suarez não era um seguidor submisso de Tomás de Aquino. Ele atacou a divisão entre paixões concupiscíveis e irascíveis por se basearem apenas em uma “distinção conceitual”, em vez de marcar poderes e faculdades genuinamente diferentes na alma. Por essa razão, ele considerou infundada a classificação das emoções de Aquino em onze tipos básicos e, em vez disso, considerou vários princípios alternativos de distinção produzindo classificações radicalmente diferentes, uma das quais consiste apenas em seis emoções contrastantes. Em última análise, porém, Suarez considera que a distinção entre uma paixão e qualquer outra é meramente conceitual. A posição de Suarez pode ser extrema, e ele mesmo admite que as distinções de Tomás de Aquino podem ser heurísticamente úteis, mas suas críticas à proliferação de poderes distintos na alma e seu impulso para unificar a caracterização da alma

com base em seus poderes “entrelaçados” comoveu muitas pessoas. Certamente a distinção entre o concupiscível e o irascível tornou-se menos que um artigo de fé, vindo a ser abandonado até mesmo por obras sintetizadoras como a *Summa philosophiae quadripartita* (1609) de Eustáquio de São Paulo (KING, 2002, p. 244, 256) – uma obra que serviu como uma das principais fontes de Descartes sobre a escolástica.

2 O Contexto das Teorias Modernas das Paixões

2.1 Vocabulário cambiante

Praticamente todos os filósofos do início do período moderno desenvolveram termos técnicos diferentes para discutir as emoções. Ainda assim, algum vocabulário comum era moeda corrente. O termo mais comum para descrever as emoções no século XVII era, sem dúvida, “paixão”, talvez por causa da influência das *Paixões da alma* de Descartes (1649), talvez em virtude de uma tendência geral de ver as emoções como estados passivos e receptivos. Paixão não foi o único termo usado: ‘afeto’ e ‘sentimento’ também apareceram, assim como ‘perturbação’ e ‘emoção’, embora estes não fossem geralmente termos técnicos, e ‘emoção’ geralmente significasse pouco mais do que ‘movimento’. A escolha da terminologia muitas vezes marcava fidelidades intelectuais: Descartes via a si próprio como alguém produzindo uma nova teoria na qual as “paixões” são uma espécie de percepção, enquanto os “afetos” de Spinoza sinalizavam sua dívida com a ética estoica, bem como as características particulares de sua metafísica. Em seus *Pensées* (1670), Pascal apresentou sentimentos [“feelings” ou “sentiments”], às vezes contrastando-os com as paixões corrompidas e acentuando sua compreensão neoagostiniana do amor (PENSÉES, 680, 531).

“Sentimento” era um termo particularmente popular na filosofia britânica do século XVIII, assim como “afecção”. Esses termos às vezes eram usados de forma intercambiável e às vezes em contraste com “paixões”. No último caso, “sentimentos” ou “afecções” especificavam emoções calmas, talvez temperadas pela reflexão ou refinadas de um algum outro modo, ao passo que “paixão” indicava uma emoção crua e não corrigida, que pode ser “violenta” no sentido de nos agitar ou não responder à razão. Bernard Mandeville, por exemplo, falou

dos humanos como “um composto de paixões” em sua *Fábula das Abelhas* (1714), enfatizando que nossas emoções são desorganizadas, fugazes e não passíveis de correção. Hutcheson, em contraste, distinguiu paixões de “afeições” em seu *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (1728), alegando que as primeiras são confusas e “violentas”, enquanto as últimas são calmas e tipicamente benevolentes. Famosamente, Hume aplicou “sentimento” à classe de emoções refinadas e reflexivas que são a base para nossos juízos morais e estéticos. Ao fazê-lo, ele pode ter seguido a prática do Abade Dubos em suas *Reflexões críticas sobre poesia e pintura* de 1719 [*Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*]. Lá, Dubos argumentou que não julgamos as obras de arte por meio de aplicações da razão, mas por uma espécie de “sentido” interno [*sentiment interieur*] comparável ao gosto (literal), e que “comumente se chama sentimento” [*le sentiment*] (Vol. 2), seção 22, 306-313; ver Jones 1982, 97). Ainda assim, o uso do termo por Dubos era casual e muitas vezes ambíguo, e Hume também introduziu “sentimento” no Livro III de seu *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) com pouca explicação. No entanto, o termo entrou na linguagem filosófica, de tal forma que duas décadas depois, Smith intitulou sua principal obra *The Theory of the Moral Sentiments* (1759). De fato, o contraste entre paixão e sentimento não se limitava à filosofia. O romance de Sarah Fielding *The Adventures of David Simple*, publicado pela primeira vez em 1744 e muito popular na época, frequentemente usava “paixões” para descrever emoções e desejos fortes e idiossincráticos, particularmente aqueles que marcam a personalidade de um personagem, enquanto reservava “sentimento” para sentimentos e julgamentos mais calmos e compartilhados. Em 1762, Henry Home, Lord Kames, denominou um “sentimento” a “todo pensamento motivado por uma paixão” (*Elements of Criticism* I, cap. xvi).

Os desenvolvimentos no vocabulário ocorreram em um contexto de associações e suposições compartilhadas sobre as emoções. As emoções eram comumente ligadas à passividade e ao que estava fora do nosso controle direto, características muitas vezes enfatizadas pelo uso do termo “paixão”. Elas foram também associadas a várias formas de percepção, mesmo que às vezes lhe fossem outorgadas uma estrutura intencional e semelhante ao juízo – para as quais o duplo sentido de “sentimento” como resposta sentida e como opinião era particularmente adequado. As emoções também eram frequentemente caracterizadas por sentimentos de prazer ou dor. Ao mesmo tempo, as emoções

eram tipicamente consideradas como portadores de uma direção (para as causas do prazer ou as causas da dor) e capazes de fornecer motivos para a ação. Dado esse conjunto complexo de características, os filósofos frequentemente enfatizavam uma ou outra das características associadas às emoções. Embora nenhuma questão filosófica tenha sido resolvida apenas pela escolha de palavras, o vocabulário preferido pode revelar muito sobre a escolha da ênfase.

Ainda assim, vale a pena ter em mente que o vocabulário disponível pode não capturar totalmente o que agora consideramos emoção, afeto ou humor. Quer sejam chamadas de “paixão”, “afeto” ou “sentimento”, as emoções eram geralmente concebidas como tendo objetos que podiam ser entendidos causal ou intencionalmente (ou ambos). A concepção de Kames de uma emoção “em sua natureza quiescente e simplesmente um sentimento passivo, [tal que] deve ter uma causa; mas não se pode dizer, propriamente falando, ter um objeto” era incomum e o levou a introduzir uma distinção inovadora entre “emoção” e “paixão” (*Elements of Criticism* I, cap. ii). Às vezes, a terminologia preferida nem mesmo captava a gama de estados afetivos reconhecidos pelos primeiros filósofos modernos. Descartes, por exemplo, escreveu sobre as emoções “internas” ou “intelectuais”, que não são paixões propriamente ditas, mas certamente têm componentes afetivos, além de estarem causalmente entrelaçadas com as verdadeiras paixões. Spinoza distinguia “afetos” de várias emoções e estados de espírito que para ele indicavam “fortaleza da alma”, reservando um status especial para “beatitude” [*beatitudo*]. Por outro lado, a “paixão” nem sequer começou a adquirir seu sabor contemporâneo de emoções violentas, muitas vezes carregadas de sexo até meados do século XVIII (no mínimo), e então o que contava como uma paixão às vezes pode vir como uma surpresa. Hobbes incluiu “competição” e “glória” entre suas paixões, e muitas paixões modernas favoritas são bastante plácidas, como “admiração” [*wonder*] ou “amor à verdade”. Havia também todo um vocabulário especial para estados afetivos que eram reconhecidos por várias tradições médicas, que iam do “humor esplênico” à “melancolia” geral.

2.2 Taxonomias

Os relatos do século XVII estão repletos de longos inventários de emoções, embora o desejo de fazer listas pareça ter diminuído um pouco no século XVIII, com bem menos autores se dispondo a montar catálogos exaustivos.

Comparando com seus contemporâneos, Descartes parece moderado com uma lista de meras seis paixões simples, embora também tenha construído uma série de paixões complexas a partir dessas seis. Hobbes ofereceu uma lista de cerca de trinta no *Leviathan* (1651), e mais de vinte e cinco em *The Elements of Law* (ms. 1640). A contagem completa de Spinoza é um pouco mais complicada de determinar, mas o terceiro livro de sua *Ética* (ms. 1675) define pelo menos quarenta afetos. A breve discussão de Locke no Livro II, cap. XX do *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1690) trata de onze; enquanto o *Tratado* de Hume e a “Dissertação sobre as paixões” (1757) descreviam cerca de dez grandes paixões, bem como numerosas subespécies e adjuntos, antes mesmo de se voltar para os sentimentos morais ou estéticos. Essa tendência não é encontrada apenas entre os grandes construtores de sistemas modernos. No século XVII, em particular, quase todo mundo (e suas tias e tios solteiros) parecem ter se juntado à caça de novas e distintas listas de emoções. Por exemplo, grandes porções de *The Passions of the Mind In General* (1604) de Thomas Wright e *Tableau des passions humaines, de leurs cause et leurs effets* (ms. 1621) de Nicholas Coeffeteau são dedicadas a essas listas. Uma peça curta de 1630, *Pathomachia; or the Battel of Affections*, faz até mesmo da própria taxonomia o motor do pequeno drama que possui.

A proliferação de listas pode ser explicada, pelo menos em parte, pela proliferação de esquemas de classificação. Mais uma vez, a atenção aos princípios de classificação é mais marcante nos teóricos do século XVII, em parte por causa das conexões taxonômicas que eles viam entre o tratamento das paixões e suas ambições científicas em outras áreas, e em parte por causa dos ataques lançados contra os sistemas de pensadores anteriores, como, por exemplo, os escolásticos. Descartes, por exemplo, destacou a divisão das paixões de Tomás de Aquino em concupiscível e irascível para formular críticas expressas e explícitas, embora a defesa de sua abordagem exigia a construção de uma classificação alternativa mais de acordo com sua visão reformista da alma e suas faculdades. Apesar dos esforços daqueles que estão na vanguarda da teoria da paixão, no entanto, a distinção tomista permaneceu um lugar comum na psicologia popular moderna, como podemos ver em Wright, Burton e até Henry More. Além disso, muitos dos primeiros autores modernos tomaram de empréstimo, e num volume considerável, as classificações estoicas e tomistas. Hobbes e Locke, por exemplo, se basearam na enumeração das onze paixões de

Tomás de Aquino, assim como Jacques Bossuet em *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (ms. depois de 1670; ver Gardiner 1970, 205).

Muitos princípios de classificação consagrados pelo tempo perderam claramente sua importância a partir do início do período moderno. Em particular, a possibilidade de conflito psíquico, especialmente aquele que poderia gerar motivos concorrentes para a ação, era um recurso comum nas teorias antigas e medievais para distinguir entre paixões, tipos de paixões e faculdades da alma em geral. Este princípio desempenhou algum papel para Descartes na distinção entre os movimentos provenientes do corpo e aqueles originados na alma, e foi empregado esporadicamente por outros teóricos. Mas a prática desapareceu ao longo de dois séculos, quando os teóricos passaram a reconhecer a possibilidade de que uma única fonte emocional, ou similar, pudesse produzir movimentos ou tendências conflitantes, tanto no indivíduo quanto nas sociedades. De fato, algumas emoções foram caracterizadas exatamente por tal conflito ou turbulência. A descrição do arrependimento de Descartes é um desses exemplos. Um caso um pouco mais feliz são as emoções geradas pela tragédia, como explicam filósofos de Malebranche a Hume.

Talvez a divisão mais básica em jogo seja avaliativa, ou seja, se a emoção é boa ou ruim. Isso dificilmente era uma inovação. Mas os primeiros filósofos modernos vieram a entender essa divisão de duas maneiras diferentes – ou uma emoção é direcionada ao bem ou ao mal como um objeto, ou a emoção em si é afetivamente boa ou ruim, prazerosa ou dolorosa. Muitas teorias propriamente modernas subsumiam a primeira sob a segunda: tanto as teorias naturalistas de Hobbes e Spinoza, por um lado, quanto as teorias do senso moral de Hutcheson e Hume, por outro, sustentavam que projetamos o valor do objeto a partir da qualidade afetiva da emoção, embora Hume permita complicações na forma como vivenciamos as valências de uma paixão pertencentes a si ou ao outro, usando mecanismos como simpatia e comparação. Alguns autores também identificaram emoções neutras: “a admiração” (wonder) é um exemplo comum, derivado em grande parte de Descartes, embora antecipado nos *Two Treatises* de Sir Kenelm Digby (1644).

Alguns filósofos escolheram uma paixão particular, ou grupo de paixões, para evitar essas classificações. De formas bastante diferentes, esse foi o papel da admiração para Descartes e da glória para Hobbes (ver Schmitter 2017). Malebranche considerou que havia um elemento irreduzível de amor em todas as paixões. Mary Astell, por sua vez, chamou o amor de Deus de “a

paixão principal e mestra” (*Letters Concerning the Love of God*, Letter VII). Um dispositivo de organização ainda mais comum era dividir as paixões em simples e complexas. Isso não apenas impôs uma ordem manejável às muitas paixões reconhecidas, como permitiu que a explicação se concentrasse nos casos mais simples, com a expectativa de que outras emoções se encaixassem, seja como compostos, derivações ou espécies dos simples. As próprias paixões simples foram organizadas em grupos contrastantes, com base em seu caráter avaliativo. Esquemas desse tipo podem ser encontrados em Descartes, Malebranche, Spinoza, Thomas Wright e, em menor grau, em Hume.

Muitas outras formas de classificação estavam intimamente ligadas aos interesses particulares de autores individuais. Esse é particularmente o caso daqueles autores britânicos do século XVIII que argumentaram contra Hobbes (como o entendiam) e Mandeville, sustentando que a própria possibilidade da moralidade exige que sejamos capazes de emoções genuinamente benevolentes. Por esta razão, as distinções entre emoções autodirigidas e emoções dirigidas a outros e entre emoções anti-sociais e sociáveis eram um ponto comum de organização e discussão. Preocupações semelhantes também geraram uma distinção entre afetos idiossincráticos e emoções que poderiam ser cultivadas para serem amplamente compartilhadas; em particular, as emoções eram frequentemente divididas em cruas e imediatas e aquelas que envolvem um elemento de reflexão. Essa distinção se prestou também aos filósofos preocupados com o desenvolvimento histórico e social dos humanos, como fica evidente em muitas obras de Rousseau. Por exemplo, o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* (1755) apresenta uma espécie de história natural que traça a gênese de muitas emoções por meio de mudanças na estrutura social; obras como o *Emílio* (1762), *La Nouvelle Heloise* (1761) e as *Confissões* (1782) tratam do amadurecimento afetivo e da socialização dos indivíduos, bem como da gestão e dos efeitos das emoções. Mas, apesar de todas as suas preocupações genealógicas, Rousseau e, de fato, muitos outros autores do século XVIII mostraram muito menos interesse em classificar as emoções de acordo com sistemas de princípios do que seus predecessores.

2.3 Questões Filosóficas nas Teorias das Emoções

Poucas áreas do início da filosofia moderna não foram tocadas por, pelo menos, alguma teoria das emoções. O que se segue é simplesmente uma visão geral de algumas questões de interesse geral. Mas como as primeiras compreensões modernas das emoções frequentemente faziam conexões inesperadas entre diversas áreas da filosofia, podemos descobrir que a investigação remodela nosso mapa da filosofia dos séculos XVII e XVIII. Certamente, a compreensão das emoções produzidas em uma área da filosofia não foi isolada de seu tratamento em outras áreas.

Isso é verdadeiro acerca da forma que as emoções assumiam em grande parte da metafísica do século XVII. Localizar as emoções dentro de suas diferentes ontologias foi uma tarefa importante, mas às vezes desafiadora para filósofos como Descartes, Malebranche e Spinoza. Ao fazê-lo, eles frequentemente exploravam uma ampla distinção metafísica entre o ativo e o passivo, que às vezes apoiava e às vezes minava essas ontologias (JAMES, 1997). As emoções também informam várias abordagens da relação entre mente e corpo, seja o dualismo de Descartes, o materialismo de Hobbes, o paralelismo de Spinoza, ou de filósofos que se recusaram a se posicionar sobre o assunto. De fato, as tentativas de acomodar as emoções às vezes levaram a imagens novas e intrincadas das relações entre alma e corpo: a *Natural History of Passions* de Walter Charleton (1674, 2ª ed., 1701), por exemplo, postula duas almas, uma que é racional e imaterial e outra sensível e extensa, mediadora entre a alma racional e o corpo. As emoções também foram importantes nas descrições da identidade pessoal, seja ela entendida ontologicamente nos casos de Descartes e Spinoza, ou psicologicamente no caso de Hume.

As teorias das emoções desempenharam um papel – muitas vezes fundamental – nos importantes debates modernos sobre a causação e as formas adequadas de explicação. Como parte de sua adoção da nova ciência, muitos filósofos do século XVII consideravam as emoções suscetíveis, pelo menos em parte, à explicação mecânica. Embora Descartes tenha oferecido uma defesa teleológica de nossas propensões a experimentar emoções, sua descrição de seus fundamentos fisiológicos é mecanicista. Malebranche também considerou as funções das emoções e a forma em que seu funcionamento foi corrompido, mas enfatizou que as emoções são comunicadas por meio de operações estritamente mecânicas. Hobbes e Spinoza foram ainda mais longe e rejeitaram qualquer

conversa de causação final visando tratar o comportamento das emoções como completamente contínuo com os movimentos do corpo e, de fato, reduziram o aparecimento de comportamentos que visam fins aos movimentos das paixões. Em contraste, Shaftesbury criticou Locke e Descartes por não apreciarem a teleologia natural de nossa constituição emocional e descartou todas as descrições fisiológicas como irrelevantes. Muitos outros filósofos britânicos mostraram menos interesse pela metafísica da explicação e mais interesse pela defesa de uma explicação empirista das origens de nossas ideias. Mas a rejeição de ideias inatas muitas vezes os levavam a concentrar as explicações das emoções no sistema hidráulico pelo qual as dores e os prazeres impulsionam nossas ideias. Essa abordagem naturalista foi particularmente marcada na psicologia associacionista do século XVIII, muitas vezes de mãos dadas com as ambições “newtonianas” de produzir uma “ciência do homem”: exemplos incluem o *Tratado da Natureza Humana* de Hume (1739-40), e obras menos conhecidas como as *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749) de David Hartley e um folheto anônimo de 1741, *An Inquiry into the Origin of Human Appetites and Affections, Showing How Each Arises from Association: for the use of young gentlemen at the universities* (citado em Gardiner 1970, 221), bem como nas obras de Condillac.

Como poderíamos esperar, as emoções tiveram grande importância na psicologia filosófica dos séculos XVII e XVIII. Uma questão abordada por quase todos os filósofos foi onde localizar as emoções em nosso aparato psicológico. Seguindo Descartes, os filósofos do século XVII tendiam a subsumir as emoções sob a percepção, embora Hobbes tenha sido uma exceção e identificou as paixões com os “pequenos começos” (motivos) de ações voluntárias, ações “animais”, enquanto encontrava suas origens nos sentidos e na imaginação. No entanto, a “percepção” deve ser compreendida em sentido amplo; o que é crucial é que as emoções envolvem o exercício de uma faculdade receptiva, especialmente na medida em que suas causas estão no corpo ou, mais geralmente, fora do animal receptivo. Spinoza, reconhecidamente, admitiu que podemos ser causas adequadas de alguns de nossos afetos, e considerou que todas as nossas emoções envolvem juízos. Mas, em sua opinião, os juízos não são diferentes em espécie das percepções, embora seu status epistêmico dependa de sermos causas ativas e adequadas, ou meramente passivas e inadequadas, de nossas percepções. Descartes também atribuiu uma estrutura representativa às

emoções que poderia parecer proto-proposicionais. Essa estrutura, no entanto, é independente e anterior às volições de assentimento ou negação que geram um julgamento real. As emoções permanecem assim entre as percepções pertencentes ao intelecto, embora forneçam material para o juízo. No entanto, como as percepções geralmente recebiam uma estrutura representacional e intencional complexa, a maioria dos autores do século XVII conseguia estabelecer conexões estreitas entre emoções e juízos.

Os teóricos do século XVIII, por outro lado, frequentemente identificavam emoções especificamente com percepções *sensoriais*. De fato, Hutcheson multiplicou o número de nossas faculdades sensoriais para acomodar a ampla variedade de afetos que ele reconhece, enquanto DuBos falava do “sexto sentido” pelo qual avaliamos a poesia e a pintura. Muitos filósofos também supuseram um aspecto tátil das emoções, abordando-as como uma espécie de sentimentos. Mais notavelmente, Hume sustentou que uma característica distintiva das paixões e sentimentos é que eles tocam ou atingem a mente com mais força do que outras percepções.

De maneira mais geral, as teorias do século XVIII mudam gradualmente de uma caracterização das emoções principalmente pela forma como representam seus conteúdos intencionais para uma caracterização centrada na sua fenomenologia qualitativa, a qualidade “sentida” das emoções. Hume, por exemplo, enfatizou que nossas paixões são “impressões simples e uniformes” com qualidades afetivas características. Ainda assim, isso é no máximo uma mudança de ênfase, já que muitos admitiam que as emoções geralmente tenham algum tipo de objeto. Hume, em particular, atribuiu uma estrutura bastante complicada às paixões indiretas que mostram uma “dupla relação de impressões e ideias”. Mas as tendências atomísticas da psicologia britânica na esteira de Locke colocaram dificuldades para explicações do conteúdo intencional, e muitos filósofos enfatizaram características de nossas emoções que não são intencionais. Contudo, as emoções ainda mantinham conexões importantes com o juízo, uma vez que os próprios juízos, especialmente avaliações morais, estéticas e outras, eram frequentemente considerados expressões de sentimento.

Apesar de todas as suas discordâncias sobre a natureza do juízo, os primeiros filósofos modernos chegaram a quase um consenso em usar a emoção para motivar nossos esforços práticos e teóricos, direta ou indiretamente. Por fornecerem, ou pelo menos moldarem, motivos para a ação, as emoções foram

centrais para as investigações de nosso raciocínio prático e para a filosofia moral. Em particular, as teorias morais do século XVIII centradas no espectador e no juízo deram às emoções um duplo papel para nossos juízos morais: na medida em que representam as disposições duradouras de caráter expressas em ações, são objetos de avaliações morais; mas também geram os próprios juízos. Em uma direção um pouco diferente, muitos filósofos tomaram nossas emoções como o motor que impulsiona nosso raciocínio teórico: tanto a admiração (para Descartes) quanto a curiosidade (para Hume) desempenham essa função. De fato, quase todo filósofo que investigou a causação eficiente em nossa psicologia encontrou um lugar importante para nossas emoções, seja Hobbes considerando nossos movimentos internos, ou os psicólogos associacionistas do século XVIII.

Como componentes cruciais de nossa psicologia, as emoções também são importantes para a epistemologia. Aqui, porém, a posição de muitos dos primeiros filósofos modernos tem sido muitas vezes mal compreendida, especialmente quando se supõe que eles opõem a razão às emoções, em detrimento das últimas. (Podemos chamar isso de a interpretação “Dr. Spock” dos primórdios da filosofia moderna) É verdade que muitos filósofos sustentavam que as emoções às vezes podem desviar nosso raciocínio, e eles oferecem várias técnicas epistêmicas para minimizar essa interferência cognitiva. Malebranche, por exemplo, incorporou sua descrição das paixões no projeto reformador em *The Search After Truth* (1674-5), e muitas descrições de método, por exemplo, na *Logic or the Art of Thinking* de Arnauld e Nicole (1662), ou a Parte II da *Serious Proposal to the Ladies* (1697), de Mary Astell, que incluíam uma descrição das emoções como parte indispensável de suas técnicas epistêmicas. Mas nenhuma dessas descrições assumiu que as emoções são inevitavelmente perturbadoras para nossa razão, por mais importante que seja controlá-las. Descartes enfatizou particularmente a funcionalidade de nossas paixões, inicialmente para o raciocínio prático, mas também para o teórico, e sugeriu que a disciplina adequada deveria nos permitir maximizar o valor epistêmico das emoções. Malebranche e Spinoza foram menos otimistas sobre nossas chances de fazê-lo, mas mesmo Malebranche sustentou que as paixões são funcionais em vários aspectos. Hobbes, por outro lado, estabeleceu uma série de contrastes entre as paixões e a “medida comum” da razão. Mas isso parece estar um pouco em desacordo com suas afirmações sobre a operação das paixões na condução da atividade mental. Aqui vale a pena considerar a

caracterização de Spinoza da relação entre a razão e os afetos, pois ela oferece uma espécie de glosa de Hobbes. Spinoza sustentava que são apenas nossas emoções passivas que podem produzir conflito com os ditames de nossa razão; nossos afetos ativos concordam bem com a razão. Hume, é claro, negou que faça sentido falar de um conflito entre razão e paixão, quando declarou que a razão não apenas é, “mas deve ser” escrava das paixões – um dito que parece se aplicar tanto à razão teórica quanto à razão prática. Filósofos posteriores do século XVIII desenvolveram a visão de que nossas faculdades de raciocínio, e particularmente nossa linguagem, são um desenvolvimento histórico de nossas emoções; esta parece ter sido a opinião de Condillac e Rousseau.

Um dos contextos mais importantes para a compreensão das forças e fraquezas epistêmicas atribuídas às emoções é sua relação com a imaginação. Descrições do que exatamente é essa faculdade mudaram drasticamente do século XVII ao XVIII, mas de uma forma ou de outra, as emoções eram comumente entendidas como capazes de interagir intimamente com a imaginação. Em algumas abordagens, a imaginação fornece um canal de ligação entre as emoções e o corpo. Tanto a medicina popular pré-moderna quanto a moderna sustentavam que experimentar emoções fortes poderia afetar a imaginação de uma mulher grávida de forma a deixar marcas em seu feto. De fato, a conexão deveria ser tão próxima que simplesmente imaginar situações emocionalmente carregadas poderia marcar o desenvolvimento do feto, e havia uma literatura substancial de manuais do século XVIII instruindo as futuras mães sobre o controle adequado de seus estados afetivos (SMITH, 2006; KUKLA, 2005.) Descartes fez menção a tais pontos de vista e, de maneira mais geral, viu a imaginação como uma ferramenta importante para gerenciar as emoções: conceber coisas na imaginação pode ter resultados afetivos, de modo que manipular a imaginação é uma maneira eficaz de controlar nossas emoções e seus efeitos. A concepção que assume a interação entre emoções e imaginação se alterou com as mudanças na forma de compreensão da faculdade da imaginação – e a relação entre mente e corpo em geral. Hume, por exemplo, considerava a imaginação a faculdade de compor, decompor e associar ideias, em contraste com as impressões, dentre as quais as paixões eram enumeradas. No entanto, ainda há algum papel para a imaginação na produção e manipulação de afetos e vice-versa. A imaginação também é um mecanismo crucial na comunicação social das paixões, tema considerado tanto por Malebranche quanto por Hume.

A fisiologia das emoções e suas implicações para a medicina foi outro tema importante no início da filosofia moderna. (Aqui também a imaginação tem um papel a desempenhar.) Descartes considerava as emoções centrais no tratamento de doenças mentais e corporais. Ao fazer isso, ele se juntou a uma longa e popular tradição médica que trata das emoções, incluindo *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (1621) e *A Dissertation on the Influence of the Passions upon Disorders of the Body* de William Falconer (1788). O trabalho de Burton era conservador, embora eclético, em sua abordagem da alma e no uso da maquinaria de humores e espíritos para explicar a emoção e o temperamento. Mas muitos outros escritores tomaram emprestado aos poucos a linguagem dos humores e espíritos, às vezes incorporando-a em novas descrições fisiológicas, às vezes simplesmente usando-a para descrever vários afetos. Descartes e Malebranche, por exemplo, falaram dos espíritos animais, mas também usaram novas ferramentas como a descoberta de Harvey sobre a circulação do sangue para explicar os efeitos corporais das emoções.

Os aspectos afetivos dos transtornos mentais são assuntos de interesse especial. Parte desse interesse pode ter sido pessoal, uma vez que a “melancolia” era amplamente considerada uma aflição particular dos eruditos, um ponto que permite contextualizar algumas das discussões de Hume sobre os efeitos emocionais do ceticismo. O “entusiasmo”, particularmente o entusiasmo religioso, também chamou muita atenção, considerado uma questão de emoção excessiva e contagiosa que poderia ser baseada em distúrbios corporais. Mas muitos filósofos do século XVIII seguiram Shaftesbury e se recusaram a considerar a fisiologia das emoções, relegando o estudo das causas, dos componentes e efeitos corporais das emoções à atenção de “anatomistas” ao invés de filósofos. De maneira mais geral, o tipo de abordagem da medicina e patologia centrada nos humores que serviu de base à muitas descrições das emoções do século XVII declinou entre os filósofos do século XVIII.

Algumas das questões mais importantes levantadas pelas emoções no início da filosofia moderna são práticas, especialmente aquelas relacionadas à razão prática, à busca da felicidade e à filosofia moral. Como vimos, as emoções geralmente estavam intimamente ligadas às motivações para a ação. Elas não são necessariamente as únicas ou as fontes imediatas de motivação: Descartes e Malebranche consideraram a razão como faculdade capaz de oferecer motivações próprias, como fez Pascal, que também admitiu outras fontes de

motivação. Mas muitos outros filósofos, como Hobbes, Hutcheson e Hume, tomaram as emoções como a fonte propulsora de nossa razão prática. Nenhum deles, no entanto, sustentava que as emoções eram imunes ao treinamento e ao refinamento, e, de fato, todos os primeiros filósofos modernos consideravam importante tanto para a moralidade quanto para a felicidade que treinássemos nossas emoções. As filosofias práticas propostas por Descartes, Malebranche e Spinoza estavam particularmente preocupadas com a busca da felicidade, que eles assumiam envolver tanto o gerenciamento quanto o cultivo das emoções. Tanto Descartes quanto Spinoza buscaram “remédios” para as paixões, que consideram centrais para o que Descartes chamou de “busca da virtude” e Spinoza “liberdade da servidão”. Spinoza criticou Descartes por pensar que tal remédio poderia fornecer controle completo, mas eles compartilhavam a visão de que as emoções remediadas são cruciais para a vida boa, concebida tanto eudaimonisticamente quanto moralmente. Malebranche considerava as paixões corrompidas “desordenadas” e carentes de regulação, um pouco da linguagem que Norris e Astell usaram mais tarde, embora com menos ênfase na perversão da ordem pelo pecado.

A busca da felicidade também foi um problema para filósofos britânicos como Shaftesbury e Hutcheson, embora às vezes não se comparasse a seus interesses na avaliação moral. Shaftesbury argumentou com veemência que “virtude e interesse coincidem”, porque ele sustentava que a felicidade depende de uma preponderância de afetos agradáveis, e as emoções que carregam valor moral são elas próprias agradáveis. Para tanto, introduziu uma noção de “economia” das paixões (*Inquiry* 198). No entanto, ele teve que fazer um esforço para estabelecer esse ponto, uma vez que não entendia a virtude principalmente em termos de florescimento individual, mas dentro de uma economia geral e como um equilíbrio da natureza. Hutcheson também examinou como as paixões contribuem ou prejudicam nossa felicidade. E como Shaftesbury, ele fala de nossa busca por um “justo equilíbrio e economia” (*ESSAY*, 47), em que nossas paixões e afetos sejam devidamente governados, embora ele considere difícil alcançar tal economia. A fala de Hutcheson sobre “o governo das paixões” (*ESSAY* 66) parece um pouco diferente do imperativo de governar as paixões em geral, um tema encontrado em vários sermões (ver, por exemplo, Ayloffe, Clarke). Em vez disso, Shaftesbury, Hutcheson e Hume incorporaram as emoções em seus esforços para explicar como fazemos juízos de valor moral com base em nossos sentidos

morais. São nossas emoções que nos permitem responder às qualidades morais que avaliamos. Por esta razão, todos eles podem parecer comprometidos com uma filosofia moral “sentimentalista”. Hutcheson e Hume, de fato, se opuseram aos “racionalistas” morais, argumentando que não há qualidade independente em ações ou pessoas às quais as emoções sejam sensíveis. Mas sua posição pressupõe uma compreensão muito particular da natureza de nossos sentidos e do status ontológico das qualidades secundárias às quais eles são receptivos. Noutra direção, Shaftesbury muitas vezes sugere que existem qualidades morais e estéticas intrínsecas ao mundo externo e que acessamos essas qualidades por meio de nossas emoções. Nessa visão, nossas emoções, pelo menos quando funcionam como deveriam, são simplesmente nosso equipamento natural para captar características salientes do mundo.

A primeira filosofia moderna deu um lugar especial para as emoções na sua teoria política e social (KAHN; SACCAMANO; COLI, 2006). De fato, havia um gênero popular no início da era moderna de livros do tipo “como fazer” que continha técnicas para governar os outros administrando suas emoções. Da mesma forma, grande parte da filosofia política dizia respeito ao gerenciamento das emoções por instituições e autoridades sociais, sendo Hobbes e Mandeville apenas dois dos exemplos mais óbvios. Hume retoma a linguagem de corrigir nossas emoções para discutir como as práticas de justiça e as instituições da magistratura remediavam nossas afeições parciais (ver T 489). Mas também há questões mais profundas sobre o papel que as emoções podem desempenhar para tornar a ordem social possível. Muitos filósofos sustentavam que as emoções facilitavam a interação social: Descartes sugeriu algo do tipo em suas análises de paixões como amor e generosidade. Malebranche estava ainda mais claramente comprometido com essa concepção, sustentando que a comunicação das emoções é crucial para a organização social, classificação e coesão. Hobbes e Spinoza, em contraste, encontraram os fundamentos de muitos conflitos interpessoais nas emoções, e até diagnosticaram emoções específicas como inerentemente disruptivas para a ordem social, como, por exemplo, a glória para Hobbes. Mas, da mesma forma, há muitas paixões que Hobbes afirmou que “nos inclinam para a paz”, e Spinoza admitiu que, na medida em que as pessoas concordam nos afetos, elas concordam em natureza. Os filósofos do século XVIII tendiam a avaliar os efeitos sociais das emoções quanto a possibilidade de serem dirigidos a si mesmo ou dirigidos aos outros, com Shaftesbury e Hutcheson

argumentando contra Mandeville que nossas emoções mais naturais eram direcionadas a outros. Em seu *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1759), Edmund Burke distinguiu entre as paixões dirigidas à autopreservação e aquelas pertencentes à sociedade, gastando a maior parte de seu tempo com o último tipo de emoção. A questão é um pouco mais complicada em Hume, mas ele parece considerar o desenvolvimento de nossas emoções e sua suscetibilidade a um padrão de adequação um fator indispensável a muitos dos “artifícios” que tornam a vida social possível. Uma posição diferente é fornecida pelo contraste de Rousseau entre dois tipos de afeição autodirigida, *amour de soi* e *amour propre*, dos quais o primeiro, mas não o último, parece consistente com a compaixão pelos outros.

O lugar das emoções nas primeiras teorias estéticas modernas merece um tratamento à parte. A representação das emoções era considerada um objeto próprio, às vezes o objeto da crítica estética. Foi também tema de muitos manuais práticos nas artes; há, por exemplo, uma extensa literatura do século XVII proveniente de discussões na *French Royal Academy of Painting and Sculpture* sobre como retratar expressões faciais e gestos corporais de maneira a permitir a decifração de estados emocionais. Aqui a representação das emoções serve tanto a propósitos narrativos quanto didáticos.

Outro lugar-comum do início da estética moderna era a importância de excitar emoções no público através de uma obra de arte. Este é um tema comum na estética musical derivado substancialmente de tratados retóricos. Os compositores barrocos desenvolveram toda uma teoria dos afetos e das figuras musicais para expressar esses afetos, justamente para esse fim. (Veja o *Grove Dictionary of Music*.) Outra versão desse tema aparece em discussões filosóficas sobre a tragédia; dado que se supõe que a representação dramática de emoções excita as mesmas emoções na platéia, o drama trágico coloca um certo enigma. Parece estranho que devamos desfrutar da experiência e até mesmo apreciá-la a ponto de sentir angústia [pela representação da tragédia]. Malebranche, Hutcheson e Hume são apenas alguns que procuraram resolver esse enigma desenvolvendo relatos dos meta-prazeres que nos são proporcionados pelo exercício de nossas emoções.

A estética do século XVIII afastou-se um pouco da visão de que as artes deveriam controlar cuidadosamente nossas emoções, embora permanecesse a noção de que as obras de arte expressam e excitam emoções. Particularmente

interessante a este respeito é o desenvolvimento do conceito de sublime. Como Burke explica, a experiência do sublime viola as categorias de dor e prazer e explica muito de nossa resposta à tragédia dramática. Aqui parece que a estética e outras experiências distintas podem produzir emoções que são *sui generis*, uma visão que dá à estética uma importância particular para qualquer compreensão das emoções.

Várias das discussões mais importantes sobre as emoções no início do período moderno envolveram mulheres, que às vezes levantavam preocupações específicas relevantes à sua condição de mulheres. É o caso da princesa Elisabeth da Boêmia, cuja correspondência levou Descartes a escrever sobre as paixões, à medida que visava uma longa discussão sobre o impacto das emoções na saúde, no raciocínio e na nossa capacidade de controlá-las. Elisabeth também parece ter inspirado outros escritores a abordar as emoções, servindo como dedicatória do *Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man* (1640) de Edward Reynolds, o Bispo de Norwich. Tanto Mary Astell em *Letters Concerning the Love of God* (1695) quanto Damaris Cudworth, Lady Masham, em *Discourse Concerning the Love of God* (1696) discordaram da abordagem malebranchiana do amor oferecida por John Norris, embora em graus muito diferentes e de perspectivas diferentes. Mais tarde, no século XVIII, as críticas de Mary Wollstonecraft a Rousseau abordaram especificamente algumas de suas visões sobre o desenvolvimento emocional e a divisão sexual do trabalho na educação sentimental das crianças. No entanto, uma vez que alguns intérpretes recentes se voltaram para as primeiras discussões modernas para entender como as emoções podem ser conceitualmente vinculadas a gênero [conceptually gendered], devemos notar que muitas mulheres filósofas desse período não mostraram interesse incomum nas emoções. Essa não parece ter sido considerada uma área de especialização específica das mulheres.

Embora a primeira filosofia moderna não parecesse vincular os conceitos associados às emoções como tais ao gênero, ainda há uma grande quantidade de questões de gênero [gender-baggage] a ser investigadas. Muitos autores assumiram a posição de que havia diferenças sexuais importantes na disposição de sentir emoções específicas. Malebranche admitiu que existem muitas dessas diferenças, não apenas entre os sexos, mas para diferentes idades, fortunas e posições na vida; na verdade, são as

diferenças entre as “estações da vida” dos indivíduos que mais interferem na explicação das variações nas suscetibilidades afetivas. Outros autores colocaram tais variações no limiar da composição corporal, especialmente a constituição do cérebro, e tomaram as diferenças relevantes como particular e intrinsecamente marcadas entre os sexos (embora também pudessem tipificar classe e posição). Em *Les Caracteres des Passions* (1648-1662), Marin Cureau de la Chambre discutiu os efeitos que os humores líquidos no cérebro poderiam ter sobre o temperamento emocional, tomando isso como uma explicação de porque algumas pessoas (mulheres, bem como crianças e bêbados) choram mais facilmente do que outros.

Algumas afirmações sobre as emoções mais distintamente carregadas pelo gênero e mais valorativas surgiram no século XVIII, particularmente na teoria estética. Shaftesbury é um pouco vilão aqui, contrastando o verdadeiro gosto com os sentimentos triviais do gosto meramente feminino. Alguns autores até distinguiram qualidades estéticas e emoções por meio de contrastes de gênero, tal como ocorre quando a beleza feminina se opõe ao sublime masculino (com, é claro, a preferência indo para o sublime). No final do século XVIII, Wollstonecraft lamentou que as mulheres socializadas para serem damas caíssem “mais sob a influência dos sentimentos do que das paixões”, sugerindo uma divisão de gênero entre sentimento e paixão ecoada em várias outras passagens da obra (1792, 49). Mas esse não é um contraste encontrado em muitos autores anteriores.

As emoções, no entanto, desempenharam um papel especial para alguns filósofos que defendiam a aptidão intelectual das mulheres. Filósofas feministas como François Poulain de la Barre e Mary Astell apelaram às emoções tanto para explicar o preconceito sexista quanto para defender a busca da filosofia pelas mulheres. Poulain de la Barre relaciona o ridículo misógino à surpresa do desconhecido em seu *On the Equality of the Two Sexes* (1673), enquanto seu *On the Education of Ladies* (1674) ilustra como as mulheres podem desenvolver a segurança e a autoconfiança necessárias para vida intelectual. Astell postula o cultivo do intelecto, juntamente com o desenvolvimento da “generosidade” e “estar passionalmente envolvido com a verdade” (2002, p.165) como os meios mais importantes para regular as paixões. Em contraste, ela muitas vezes equipara “preconceitos” e “paixões irregulares” a obstáculos que as pessoas em geral e as mulheres em particular devem, em sua proposta séria, procurar superar.

3 Filósofos Individuais

3.1 Sobre as emoções em Descartes

3.1.1 Introdução

Descartes inicia suas *Paixões da alma* (1649) lamentando o estado lastimável dos antigos escritos sobre as paixões e declarando que “serei obrigado a escrever como se estivesse considerando um assunto que ninguém havia tratado antes de mim” (AT XI 328, CSM I 328). É verdade que ele rejeita aspectos das concepções de Tomás de Aquino e explicitamente encarrega aqueles filósofos cruéis que “exigem que seus sábios sejam insensíveis” (a quem ele identifica como os “cínicos”, então considerados uma forma particularmente austera de estoicismo). Mas ele também adota muitas características de descrições prévias. Por exemplo, ele usa a noção estóica e galênica de espíritos animais (adaptada à sua própria física mecanicista), cita Vives sobre a fisiologia do riso (AT XI 422, CSM I 372) e mostra inúmeras dívidas, embora raramente reconhecidas, para com Montaigne, Lipsius e Suárez. Talvez mais notavelmente, ele adota “paixão” como seu vocabulário preferido, contrastando-o com ação de uma forma que remonta a Aristóteles.

3.1.2 O Projeto da Teodicéia e a Função das Paixões

Parte significativa do contexto de abordagem das paixões por Descartes está em suas *Meditações sobre a Primeira Filosofia* (1641) (ver também as seções correspondentes dos *Princípios de Filosofia de 1644*). Como parte de uma defesa geral da bondade de Deus em face de aparentes deficiências em nossa natureza, a *Sexta Meditação* procura justificar a maneira pela qual estamos equipados a responder ao mundo exterior através da experiência de sensações, apetites e paixões. Descartes havia argumentado que essas percepções confusas, baseadas no corpo, são a fonte de muitos erros teóricos, uma vez que nos incitam a atribuir propriedades de nossa sensação ao mundo extenso. Tais erros, entretanto, não são meros lapsos descuidados; sensações, apetites e paixões são tão intrinsecamente confusos que alimentam tais erros. São, portanto, percepções “materialmente falsas”. Os riscos que elas apresentam para o conhecimento teórico, no entanto, são apenas o outro lado de sua funcionalidade

prática: sensações, apetites e paixões fornecem guias para manobrar nossos corpos no mundo e, em última análise, para preservar a união mente-corpo que constitui o ser humano. Mas a eficiência prática vem à custa de alguma falibilidade. Sob condições adversas (por exemplo, quando sofremos de alguma doença ou perdemos alguns membros do corpo), as sinalizações das paixões podem nos confundir. Isso ocorre porque elas são geradas por leis puramente mecânicas, de acordo com uma arquitetura de máquina que, em circunstâncias normais, permite que se alcance determinados fins, como é o caso de um relógio bem construído. Assim, as percepções baseadas no corpo são explicadas *funcionalmente*: elas são justificadas em virtude de seus propósitos, mas como elas servem a esses fins requer o recurso a uma causação estritamente mecânica. O caráter funcional, bem como a confusão dessas percepções, parece fundado em seu status ontológico misto: são modos, mas “não devem ser referidos nem à mente apenas ou apenas ao corpo” (*Princípios*, AT VIII 23, CSM I 209; para uma variedade de interpretações, ver Hoffman 1990, Brown 2006, Schickel 2011 e mais abaixo). Embora as *Meditações* se concentrem em nossa disposição a experimentar os *qualia* sensíveis, que normalmente marcam as diferenças e qualidades das coisas externas em relação a nós, a defesa de Descartes pode funcionar melhor para os apetites e paixões, pois essas percepções parecem ter um componente avaliativo embutido que está diretamente relacionado ao seu propósito (SCHMITTER, 2007). Trabalhos posteriores abordam explicitamente essa característica das paixões.

3.1.3 Paixões, Medicina e Liberdade

A relação entre as emoções e a saúde é o tema da correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boêmia em 1643 e 1645. Começando com uma carta de 6 de maio de 1643 (AT III 660, SHAPIRO, 2007, p. 61–2), Elisabeth questiona Descartes sobre como coisas metafisicamente díspares como mente e corpo podem agir uma sobre a outra, ao que Descartes responde enfatizando que a mente e o corpo formam uma união genuína. Mas em 1645 a discussão muda para a questão de determinar se a mente pode controlar o corpo, particularmente suas paixões. Descartes diagnostica uma “febre de baixo grau” da qual Elisabeth vem sofrendo como efeito da tristeza ou melancolia, e recomenda como tratamento o conhecido remédio estoico da leitura de Sêneca, particularmente enquanto reflete sobre sua mente e sua capacidade de dominar

paixões baseadas no corpo. Elisabeth contesta essa sugestão, comentando que seu “corpo imbuído de grande parte das fraquezas do meu sexo ... é tomado muito facilmente pelas aflições da alma” (Elisabeth para Descartes, 24 de maio de 1645, AT IV 208; SHAPIRO, 2007, p.88). Apesar da referência à sua fraqueza particular, seu argumento é geral: existem certas condições *corporais* – doença, fraqueza, estresse ou apenas um “toque dos vapores” – que interferem nas atividades mentais do raciocínio e da vontade, tornando-nos mais propensos às paixões e, assim, comprometem nossa capacidade de aplicar a cura que Descartes recomendou. Elisabeth levanta aqui uma questão importante acerca do tipo de visão neo-estóica que Descartes defende em sua correspondência: mesmo que algumas pessoas consigam resolutamente superar as paixões e alcançar a felicidade, é possível fazê-lo “sem a ajuda daquilo que não depende absolutamente da vontade”? (Elisabeth para Descartes, 16 de agosto de 1645, AT IV 269; SHAPIRO, 2007, p. 100.) Essa questão assombra muitos outros tratamentos da modernidade dedicados às emoções; Spinoza, em particular, adota pontos de vista que parecem muito próximos das preocupações de Elisabeth.

3.1.4 As Paixões e a Natureza da União Mente-Corpo

Como mostra a correspondência com Elisabeth, o tópico das paixões tende a surgir como um tema íntimo da questão da união mente-corpo. De fato, a Sexta Meditação introduz explicitamente a união para explicar a falsidade material característica de nossa percepção sensível, apetites e paixões, enfatizando que eles manifestam nossa corporificação: através deles, a natureza ensina que “não estou apenas presente em meu corpo como um marinheiro está presente em um navio, mas que estou muito intimamente ligado e, por assim dizer, misturado a ele, de modo que eu e o corpo formamos uma unidade” (AT VII 81; CSM II 56). Mais tarde, a troca com Elisabeth sobre a interação e a conduta de nossas vidas corporificadas leva Descartes a fazer sua primeira tentativa de caracterização geral das paixões da alma (ver Descartes para Elisabeth, 6 de outubro de 1645, AT IV 310-11; SHAPIRO, 2007, p.118-9). Por essas razões, alguns comentaristas recorreram às paixões para ajudar a explicar como se constitui a união da mente e do corpo.

Mas não está claro o que Descartes quer dizer com união mente-corpo e, em particular, que tipo de status metafísico a união tem. Quando a princesa Elisabeth o questiona para explicar a mecânica da interação, Descartes responde

insistindo que nossa compreensão da interação depende da noção de união, que ele identifica como uma das três “noções primitivas”, junto com a de mente e a de corpo, possibilitando todo o nosso conhecimento (Descartes para Elisabeth, 21 de maio de 1643, AT III 665; SHAPIRO, 2007, p.65). Em sua correspondência um tanto exasperada com Regius, Descartes sustenta em termos inequívocos que a mente e o corpo formam um *ens per se*, isto é, uma entidade genuína em si mesma, ao invés de um conglomerado meramente accidental como a entidade *per accidens* formada pela minha conjunção com a árvore em que me apoio (Descartes a Regius, dezembro de 1641, AT III 460, CSMK, 200). Isso ecoa as Quartas Respostas, onde ele chama a mente e o corpo de uma “unidade em si mesma” [*unum per se*] (AT VII 222, CSM II 157). Nas Respostas e em muitos outros lugares, Descartes declara que mente e corpo formam uma “união substancial” [*unio . . . substancialis*], embora ao mesmo tempo ele afirme que temos “um conceito claro e distinto da mente em si como uma coisa completa” (AT VII 228, CSM II 160). Assim, a união mente-corpo é uma unidade no sentido de que é uma entidade individual com algum tipo de natureza determinada. Isso significa que conta como uma substância – um terceiro tipo de substância – ainda que composta?

Paul Hoffman pensa que sim, e que ‘substância’, ‘*ens per se*’ e ‘coisa completa’ são termos equivalentes para Descartes (1986, 346, reimpresso em 2009, 18; ver também Broughton e Mattern 1978, 27). Tomando como sugestão a descrição de Descartes da alma como a “forma substancial” do corpo humano, ele considera o ser humano pleno e corporificado como uma unidade hilomórfica, uma substância no sentido aristotélico. Como Descartes admite apenas a mente como uma “verdadeira forma substancial” (Descartes para Regius, janeiro de 1642, AT III 505, CSMK 208), a estrutura hilomórfica não se aplica a outras substâncias que não os seres humanos. Mas essa união dá ao humano corporificado uma natureza específica. E assim, admitir esse terceiro tipo de substância abre espaço para atribuir modos específicos a ela, modos que de outra forma seriam difíceis de localizar, pois parecem modificar tanto a mente quanto o corpo. São modos de união, ou como Hoffman os chama, “modos transversais” (Hoffman, 1990, reimpresso em 2009). As paixões são apenas esses modos transversais; elas só podem ser entendidas como modificações de um ser que é, ao mesmo tempo, corporal e mental. Hoffman pode assim dar sentido a passagens importantes nas *Paixões da Alma*, onde

Descartes declara que “o que é uma paixão da alma é geralmente uma ação no corpo” e as identifica como “a mesma coisa” (AT XI 328, CSM 328).

Ao elevar o status metafísico dos humanos corporificados, Hoffman tem um contraponto aos comentários que sustentam que a fala de união de Descartes nada mais é do que uma maneira ofuscante de falar sobre interação causal (ver Wilson 1978, p. 205). Mas tomar a união como um terceiro tipo de substância tem seus próprios custos. Ao postular a distinção real entre mente e corpo, Descartes cita suas essências muito diferentes, que lhes conferem características incompatíveis, até mesmo contraditórias (por exemplo, indivisíveis e divisíveis; ver AT VII 85-6, CSM II 59). Uma substância composta com ambas as naturezas pareceria exatamente o tipo de confusão ontológica que Descartes contesta na metafísica escolástica (ver *Comments on a Certain Broadsheet*, AT VIIIB 348-9, CSM I 297-8). Os *Princípios de Filosofia* colocam as exigências da ontologia básica de Descartes sem rodeios: “à cada substância pertence um atributo principal”. Descartes admite um equívoco ao chamar mente e corpo de “substâncias” junto com o Deus infinito, mas não diz nada sobre a possibilidade de quaisquer substâncias compostas (AT VIIIA 24-25, CSM I 210-11; ver também Alanen 2003, 62). Além disso, embora *As paixões da Alma* identifiquem as paixões com as ações corporais, o faz no contexto de nos exortar a examinar “a diferença entre a alma e o corpo”, para distinguir o que pertence a cada um como princípio metodológico básico (AT XI 328, CSM I 328). Há uma diferença explanatória entre as operações da mente e as operações do corpo que devem ser reconhecidas e respeitadas quando se trata das paixões: não há ciência separada e irreduzível do ser humano encarnado.

Talvez haja algum meio-termo entre a descrição triádica de Hoffman e uma abordagem completamente deflacionária da união entre mente e corpo. Recentemente, Deborah Brown e Calvin Normore argumentaram, por razões tanto filosóficas quanto históricas, que a “união substancial” não é em si uma substância. A partir da história do termo *unio substancialis* e de outros lugares onde Descartes fala sobre todos mereológicos que não são substâncias, eles argumentam que Descartes tem as ferramentas para tratar a união mente-corpo como tendo sua própria natureza genuína, sem se comprometer com um triadismo da substância (ver 2019, Capítulo 6, especialmente pp. 187-200). Como tal, pode servir de sujeito para “predicados sensoriais e afetivos únicos” (2019, 173). Essa parece uma maneira plausível de encaixar objetos ordinários

de tamanho médio na ontologia de Descartes. Ainda assim, o próprio Descartes não diz muita coisa sobre qualquer estratégia geral para individuar unidades que não seja sua ontologia despojada de substâncias, atributos e modos. Isso contrasta fortemente com, por exemplo, Spinoza, que discute detalhadamente o que é ser uma “coisa singular” (ver *Ética* IID7, IIIP6-7 e IVA1). Assim, parece haver alguma razão para o status metafísico da união mente-corpo permanecer um tema difícil de abordar.

Seja como for que entendamos a ontologia, o que parece claro é que a experiência das paixões, assim como outras percepções baseadas no corpo como as percepções sensíveis, fornece uma *fenomenologia* da união: nossas percepções sensoriais, apetites e paixões nos permitem experimentar a nós mesmos como seres humanos corporificados, espacialmente localizados em relação a objetos sensíveis estendidos e interagindo com eles. Isso é o que Deborah Brown descreve como “monismo fenomenológico – uma experiência de ser uma substância unificada e corporificada” (2006, 3). Isso não é “experiência” como os empiristas posteriores a entenderiam, mas a experiência rica e carregada de valores proporcionada por percepções sensoriais e paixões, a experiência “daquelas coisas que pertencem à união da alma e do corpo”. Tais coisas são “conhecidas muito claramente pelos sentidos”, mas apenas “obscuramente pelo entendimento, ou mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação” (Descartes para Elisabeth, 28 de outubro de 1643, AT III 691-2; SHAPIRO, 2007, p. 69). A experiência, enfatiza Descartes, é uma experiência pré-reflexiva, vívida mas confusa, e irreduzível àquelas ideias distintas que foram destiladas e refinadas para a compreensão (ver Alanen 2008). Como tal, não devemos esperar ser capazes de nos livrar da experiência através de um processo de esclarecimento e distinção de seus componentes. A noção de união é primitiva à experiência das paixões e outras percepções baseadas no corpo, e também necessária para sua defesa. Aqui, novamente, as paixões parecem um tipo particularmente exemplar da experiência rica, clara, mas ainda não totalmente distinta, que Descartes tem em mente. As paixões apresentam seus objetos em relação ao humano corporificado; por exemplo, algo é bom para mim-enquanto-corporificado ou representa um risco para mim-enquanto-corporificado. A própria corporeidade também pode se tornar objeto de um amor e cuidado passionais quando, digamos, a saúde do corpo provoca amor e alegria na alma. De fato, as paixões e suas contrapartes intelectuais podem ajudar a explicar como chegamos

a nos identificar com a união: Descartes especula sobre como a alma, quando “começou a se unir ao nosso corpo”, percebe o desenvolvimento adequado do corpo, o ama e assim se une voluntariamente ao corpo, de modo a fazer uma união mais perfeita (AT XI 407-8, CSM I 365-6; RORTY, 1986; ALANEN, 2003).

3.1.5 A Definição das *Paixões da Alma*

A correspondência com Elisabeth estimulou Descartes a produzir seu texto mais importante sobre as emoções, as *Paixões da Alma*, em resposta ao seu pedido para “definir as paixões para melhor conhecê-las” (Elisabeth a Descartes, 13 de setembro de 1645, AT IV 289; SHAPIRO, 2007; p.110). As *Paixões da Alma* podem não ser uma explicação completamente satisfatória da união mente-corpo, mas fornecem a definição que Elisabeth pediu, bem como uma intrincada taxonomia das paixões, uma descrição de suas causas, efeitos e funções corporais, e um relato da busca da virtude que aborda os meios e a medida em que podemos regular as paixões.

A definição de “paixão” de Descartes funciona aprimorando os sentidos cada vez mais específicos do termo. Em primeiro lugar, as paixões são simplesmente aquelas “funções” da alma que não são ações: a saber, percepções. Mas como as próprias ações, como as volições, podem ser percebidas, Descartes prefere restringir o termo às percepções causadas pelo corpo. Mesmo isso é um pouco amplo demais, e assim Descartes define as paixões propriamente como “aquelas percepções, sensações ou emoções da alma a que nos referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e reforçadas por algum movimento dos espíritos” (AT XI 349, CSM I 338-9). Assim, Descartes localiza as paixões diretamente na *percepção*, embora acene para outras visões chamando-as de “emoções” (movimentos, mudanças, agitações, distúrbios). Referi-los à alma permite-lhe distinguir as paixões de outras percepções baseadas no corpo, como as percepções sensoriais que referimos a objetos externos. O que Descartes quer dizer com “referido à alma” aqui não é muito claro, exceto na medida em que sustenta que a experiência das paixões não pode ser localizada em alguma parte do corpo (como as sensações de dor ou calor) e, de fato, “normalmente não conhecemos nenhuma causa próxima à qual possamos referi-los” (AT XI 347, CSM I 337). (Observe que Descartes usa “causa” em vários sentidos diferentes ao longo das *Paixões*; causa aqui não pode ser identificada com o objeto.) A última parte da definição – que as paixões são “causadas, mantidas e fortalecidas

por algum movimento dos espíritos” – também é importante para diferenciar as paixões das percepções não-corporais, como as imaginações voluntárias. Os “espíritos” cujo movimento Descartes discute aqui são os espíritos animais da fisiologia galenista, reinterpretados à luz da descoberta de Harvey do sistema circulatório e de seus próprios princípios mecanicistas: são simplesmente partes finas e vivas do sangue, rarefeitas pelo coração e pelo cérebro que, passando do cérebro para os nervos e depois para os músculos, produzem movimentos corporais. A fisiologia das paixões é um componente importante nos relatos das causas, efeitos, funções e regulação das paixões. Cada uma das paixões principais recebe uma descrição detalhada das alterações corporais que a acompanham, como as mudanças de cor, temperatura corporal, expressão facial, disposição dos membros e afins, que, por sua vez, podem ser atribuídas aos movimentos dos espíritos e coração.

O efeito principal das paixões é “mover e dispor a alma a querer as coisas para as quais preparam o corpo” (AT XI 359, CSM I 343). Atuam na alma por meio da “agitação pela qual os espíritos movem a pequena glândula [isto é, a glândula pineal] no meio do cérebro” (AT XI 371, CSM I 349), que assim excitam várias percepções na alma. (Para uma discussão mais aprofundada deste tópico, veja o verbete relacionado *Descartes and the Pineal Gland*). Mas a glândula pineal pode ser movida por muitas causas diferentes. Por esta razão, Descartes admite que muitos outros tipos de percepções e volições mantêm relações causais e experienciais estreitas com as paixões propriamente ditas. São particularmente as paixões que Descartes chama de “emoções intelectuais” ou “interiores”, como a devoção intelectual sentida ao contemplar a ideia do Deus verdadeiro, ou a tristeza que deriva de refletir sobre os nossos próprios erros. Estes têm a alma como causa e, portanto, são volições propriamente ditas, mas também são estados afetivos e, em criaturas corporificadas como nós, podem ser difíceis de separar das paixões baseadas no corpo.

Cada paixão genuína é caracterizada por uma descrição de sua força motivacional (para a qual a “referência à alma” é importante), combinada com uma descrição de como ela “representa” seu objeto, que, em condições normais, também é a causa da série de mudanças corporais que resultam na paixão. Embora não negue que cada paixão tenha algum caráter sentido distintivo, Descartes não oferece outra descrição a não ser a apresentação do objeto sob alguma descrição avaliativa e seu efeito sobre a vontade. Em geral, as “causas

principais e mais comuns” são objetos, considerados de acordo com “as várias maneiras pelas quais podem nos prejudicar ou nos beneficiar, ou em geral ter importância para nós” (AT XI 372, CSM I 349). As paixões não são juízos, pois os juízos exigem um ato da vontade para afirmar ou negar. Mas eles têm conteúdos complexos, semelhantes a proposições: pela paixão do medo, percebo que um trem que se aproxima é perigoso para mim, isto é, percebo-o como perigoso. É porque esses conteúdos são avaliativos que as paixões serão motivadoras de maneiras normalmente funcionais.

3.1.6 A Classificação das Paixões

Descartes identifica seis paixões “primitivas”: admiração, que ele chama de “a primeira de todas as paixões”, amor e ódio, desejo, alegria e tristeza. Elas são distintas: o desejo, por exemplo, é dirigido ao futuro, enquanto o amor é uma paixão que envolve um “consentimento pelo qual nos consideramos desde o presente como unidos com aquilo que amamos, no sentido de que imaginamos um todo de que pensamos em nós mesmos apenas como uma parte e a coisa amada como outra” (AT XI 387, modificado do CSM I 356). E cada uma dessas paixões, exceto a admiração, tem uma direção de movimento embutida, apetitiva ou aversiva, dependendo de como avaliam seus objetos – uma característica que serve como um importante princípio organizador para Descartes. Com base nisso, Descartes opõe o amor ao ódio e a alegria à tristeza. O desejo não tem oposto, pois compreende tanto os apetites como as aversões.

Descartes também aceita “um número ilimitado” de outras paixões específicas, que ele chama de combinações das seis paixões primitivas. Mas ele parece encontrar seus princípios taxonômicos mais importantes em outro lugar, por exemplo, na intensidade da paixão (timidez é diferente de terror), se seu objeto é ele mesmo ou outro (auto-estima difere de veneração), e em outras modificações do objeto e sua relação conosco (o amor se distingue da devoção que sentimos por um objeto “maior” do que nós, como Deus). Descartes admite que algumas paixões envolvem misturas, mesmo misturas contrárias como na esperança e no medo. Mas como as paixões literalmente empurram a glândula pineal em uma determinada direção, os movimentos em diferentes direções tendem a se anular. As paixões parecem “combinar-se” mais facilmente produzindo sequências de paixões: o desejo pode dar origem ao amor, que por sua vez pode gerar alegria. Sequências de paixões podem envolver paixões com

direções contrárias, mas isso produz as sensações bastante desconfortáveis de remorso ou arrependimento. De fato, Descartes toma como princípio explicativo básico que as paixões não se opõem umas às outras, e rejeita a teoria tomista da distinção entre apetites irascíveis e concupiscíveis e divisões correlatas na própria alma (AT XI 379, CSM I 352). Descartes, ao contrário, atribui o tipo de conflito que essa distinção deveria explicar a diferentes causas, a movimentos vindos da alma (a vontade) e a movimentos originados no corpo, que podem, mas não precisam, impulsionar a glândula pineal em direções opostas.

3.1.7 Admiração e Generosidade

Talvez a mais distintiva das paixões que Descartes identifica, porém, é aquela que não envolve nenhuma avaliação de seu objeto: a admiração [*admiration*] apenas apresenta seu objeto como algo novo ou incomum. Como tal, a admiração não produz nenhuma mudança no coração ou no sangue, que prepararia o corpo para o movimento. Porém, ela envolve os movimentos dos espíritos animais através do cérebro e em direção aos músculos, fixando assim uma “impressão” do objeto no cérebro. E isso explica a função da admiração: “aprender e reter na memória coisas que antes ignorávamos” (AT XI 384, CSM I 354). É a nossa resposta às características do mundo dignas de nossa consideração – algo útil tanto para a preservação da união mente-corpo quanto para a própria alma em sua busca pelo conhecimento. A admiração também manifesta como nossa intencionalidade pode se tornar corporificada, trazendo recursos corporais para direcionar nossa atenção para um objeto (ver Schmitter 2017, também Alanen 2003, cap. 6). A compreensão de Descartes sobre a admiração pode muito bem lembrar a famosa máxima de Aristóteles de que a filosofia começa com a admiração. Mas onde quer que ela comece, Descartes certamente não pensa que deva terminar ali. A admiração por um objeto desconhecido pode se tornar excessiva e nos fazer desejar novidades simplesmente por si mesmas. Tal admiração só é funcional se nos incita a resolvê-la na satisfação do conhecimento.

Outra paixão distintiva que Descartes descreve é a generosidade [*generosité*], que produz uma espécie de admiração autodirigida, ou estima, baseada em nosso reconhecimento “de que nada realmente nos pertence a não ser a livre disposição de nossas volições”, juntamente com o sentir “que temos, ao mesmo tempo, uma firme e constante resolução de bem usá-las” (AT XI 446, ligeiramente alterado do CSM I 384). É esta paixão que parece ser a pedra angular

para “a busca da virtude”, em particular porque “serve de remédio contra todas as desordens das paixões” (AT XI 447, CSM I 385). E, embora a generosidade seja uma percepção dirigida a si mesmo, combinando um conhecimento do que é verdadeiramente importante em e para nós mesmos com a vontade de agir com base nesse conhecimento, ela parece gerar a mesma estima pelos outros: pessoas generosas fazem o bem sem auto-interesse; são corteses, graciosos e prestativos, e vivem livres de desprezo, ciúme, inveja, ódio, medo e raiva pelos outros. A chave parece ser que pessoas generosas “são inteiramente donas de suas paixões” (AT XI 448, modificada de CSM I 385).

3.1.8 A cura para as Paixões

Mas Descartes não pensa que as paixões devam ser erradicadas em massa: elas são as fontes dos “mais doces prazeres desta vida” e “são todas boas em sua natureza” (AT XI 485, modificado do CSM I 403) – com a possível exceção do terror. De fato, uma vez que são funcionais por natureza, não está totalmente claro porque devem exigir remédio. É verdade que, como as percepções sensoriais, elas podem funcionar mal em circunstâncias incomuns. Mas, ao contrário das percepções sensoriais, que fornecem material que alimenta o erro quando as tomamos por seu valor de face em nossos raciocínios teóricos, nossas paixões não parecem nos tentar a pensar que elas refletem a estrutura independente do mundo. Pode ser que Descartes afirme que há um conflito entre o bem para a união mente-corpo (preservação) e o bem para a alma somente. Isso é algo em que Malebranche insiste, e Descartes admite que os dois bens podem não coincidir (por exemplo, a alegria é sempre boa para a alma, mas não necessariamente para a união da alma e corpo). Mas sua demanda por domínio e gerenciamento [*mesnager*] (AT XI 488) parece ser motivada principalmente pelas preocupações práticas de nosso estado corporificado. Ele identifica o remédio para distúrbios (ou irregularidades) das paixões [*les dereglemens des Passions*] geralmente com a virtude, e virtude com a felicidade (AT XI 454). Talvez, no entanto, a necessidade de um remédio surja da causação mecânica que governa a fisiologia das paixões: ela torna as paixões simplesmente grosseiras demais para nos orientar tão precisamente quanto poderiam com uma correção adicional de seus excessos e desordens.

De qualquer forma, Descartes claramente permite que nossas paixões, baseadas em disposições corporais internas para serem movidas por objetos externos, podem entrar em conflito com nossas avaliações racionalmente

ponderadas desses objetos – ou que poderiam ser nossas avaliações, se tivéssemos tempo para deliberação. A busca disciplinada da virtude evita tal conflito ao permitir que a alma melhore a natureza inculta em suas relações com suas paixões. O mais importante, nos diz Descartes, é que a alma se dote de “julgamentos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, que a alma resolveu seguir para guiar sua conduta” (AT XI 367, CSM I 347). Mas este é apenas o primeiro passo, pois também devemos alterar nossas disposições para sentir as paixões, por meio de uma espécie de treinamento corporal interno gerando “hábitos” novos e aprimorados (AT XI 369, CSM I 348). O que constitui um “hábito” é uma questão um tanto controversa: pode ser como o processo de perceber certos sons como palavras, pelo qual produzimos novas conjunções aprendidas de percepções e movimentos na glândula pineal. (Esta parece ser a visão de Spinoza.) Ou pode ser uma questão do tipo de mudanças fisiológicas que ocorrem durante o treinamento de cães de caça, mudanças apenas na estrutura e nos movimentos do corpo, por exemplo, alterações na estrutura interna do cérebro e o subsequente curso dos espíritos animais. (Esta parece ser a opinião de Malebranche.) (Sobre esta questão, ver: HOFFMAN, 1991; parcialmente reimpresso em 2009; SHAPIRO, 2003; SCHMITTER, 2005.)

3.1.9 A Influência da Imaginação

A chave para desenvolver esses hábitos que “cessam os movimentos corporais que acompanham” certas paixões parece estar no corpo, particularmente na imaginação corporal (uma parte do cérebro) e suas práticas. Descartes observa que uma maneira eficaz de contrapor uma paixão indesejável é imaginar um estado de coisas novo e diferente, ou uma resposta ao estado de coisas. O ato de imaginar causa eventos cerebrais e, portanto, pode servir como um meio voluntário, embora indireto, de mudar o curso dos espíritos animais e eliminar as causas de alguma paixão indesejável. De modo mais geral, alimentar qualquer pensamento, especialmente um pensamento claro e distinto que não podemos deixar de afirmar, carrega uma dimensão afetiva que, por sua vez, provocará movimentos na imaginação e nas paixões. As consequências a longo prazo de tal prática voluntária e imaginativa é remodelar nossas “disposições” corporais internas para que produzam paixões específicas sob as circunstâncias apropriadas e racionalmente endossadas.

Por essas e outras razões, remediar as paixões está intimamente relacionado à manutenção da saúde. A busca da virtude, em particular, é apresentada como uma espécie de regime terapêutico e ginástico para a alma, que corrige suas fraquezas e aumenta sua força. É um regime pelo qual a alma aproveita a imaginação e o corpo em geral para trabalhar sobre si mesma. *Mutatis mutandi*, controlar as paixões pode ter consequências importantes para a saúde corporal. Exercer controle sobre as paixões significa que estamos simultaneamente exercendo controle sobre os movimentos internos do corpo – as batidas do coração, a circulação do sangue e do calor, a disposição dos espíritos animais e assim por diante. Parece um fato afortunado que o modo como a razão nos dirige a moldar nossas paixões coincida com a produção apaixonada de movimentos corporais saudáveis (pelo menos se nossos corpos estão minimamente funcionando). Esse acordo entre a educação das paixões e o cultivo da saúde pode, de fato, ser o trunfo de Descartes para sua afirmação de que as paixões são boas por natureza.

3.1.10 Influências em autores posteriores

Claro, é esta imagem de harmonia entre a alma e a união mente-corpo e a perspectiva de domínio completo através da prática resoluta que Elisabeth achou implausivelmente cor-de-rosa. Spinoza e Malebranche concordarão com sua avaliação, e cada um – de maneiras diferentes – enfatiza nossa dependência do que está fora de nosso controle. Mas o projeto de Descartes permaneceu extremamente importante, moldando o aparato classificatório e explicativo das teorias das emoções para o próximo século e meio. O autor feminista cartesiano François Poulain de la Barre cita tanto o *“Tratado das Paixões”* de Descartes quanto a correspondência com Elisabeth como parte de um plano recomendado de autoeducação, além de usar a taxonomia de Descartes das paixões simples (*Sobre a educação das senhoras* em 2002, 218, 237). *The Passions of the Soul* foi traduzido para o inglês com notável velocidade, aparecendo em 1650, apenas um ano após sua publicação original. Como resultado, Descartes exerceu forte influência sobre os autores britânicos, mesmo entre aqueles com outras lealdades, como foi o caso do neo-epicureano Walter Charleton. Henry More simplesmente inseriu pedaços das *Paixões da Alma* em seu *Enchiridion ethicum*, enquanto também se apropriava de trechos de outros lugares (incluindo uma versão peculiar da distinção entre paixões concupiscíveis e irascíveis). Em sua

Proposta Séria às Senhoras, Parte II, Mary Astell cita Descartes e More como boas fontes para entender a natureza das paixões e “o uso delas” (2002, 218). Mesmo aqueles filósofos determinados a abrir novos caminhos sentiram sua influência: a taxonomia de Descartes, por exemplo, claramente desempenhou um papel na descrição de Hobbes no *Leviatã*, apesar dos estilos teóricos muito diferentes dos dois filósofos. E a abordagem geral de Descartes para as paixões como funcionais permaneceu um pomo de discórdia para as gerações seguintes, disputado de formas bastante diferentes por Hobbes, Malebranche e Spinoza.

3.2 Hobbes sobre as emoções

3.2.1 Introdução

Ao contrário de Descartes, Hobbes não escreveu nenhum trabalho completo dedicado às emoções. Mas vários textos contêm extensas discussões: capítulos 7, 9 e 12 dos *Elementos de Direito* (ms. 1640); *de Cive* (1642); capítulos 6 e 13 (entre outros) do *Leviathan* (1651); capítulo 25.12-13 de *de Corpore* (1655); e capítulo 11 de *de Homine* (1658). A forma como Hobbes identifica e classifica as paixões muda ao longo dos anos. Mas outras visões permanecem notavelmente consistentes: particularmente a identificação das paixões como um tipo de movimento interno ao corpo e relacionado à vontade, a descrição da felicidade (happiness), ou “felicidade” (felicity), como sucesso contínuo em satisfazer desejos no futuro (em vez da satisfação em si), o importante lugar dado à “glória” e a oposição (bastante curiosa) entre a paixão e a razão.

3.2.2. Materialismo Hobbesiano

Um critério da descrição de Hobbes é sua psicologia materialista. Criticando o sentido “metafórico” em que as paixões são movimentos, ele as identifica com a locomoção material. A própria vida requer movimento, sustenta Hobbes, e há muitos tipos de movimentos dentro de um corpo vivo: as paixões se situam entre o movimento involuntário “vital” característico de todas as coisas vivas, e o movimento animal, ou movimento voluntário, pelo qual os animais movem seus corpos pelo mundo, movidos por apetites e aversões. Hobbes liga os movimentos causados pelo impacto de objetos externos em nossos órgãos

dos sentidos e as reverberações do “sentido enfraquecido” à imaginação; a imaginação, por sua vez, fornece “pequenos”, quase indiscerníveis, começos de movimento animal, que Hobbes chama de esforço, ou “conatus”. Alterações nesses pequenos movimentos interiores produzem o que chamamos de “deliberação”, o último movimento do qual é a vontade que produz o movimento voluntário. As paixões são identificadas como aqueles primórdios interiores do movimento, pelo qual a imaginação eventualmente nos motiva à ação. Elas assim coincidem com a vontade, e Hobbes enfatiza que as paixões têm um poder motivador em suas direções atrativas ou aversivas. Ele às vezes (por exemplo, nos *Elementos da Lei*) localiza diferentes faculdades em diferentes partes do corpo: sentido e imaginação são atribuídos ao cérebro, enquanto a continuação desses movimentos para o coração produz paixões. O movimento, no entanto, circula continuamente por todo o corpo. Mas é apenas no final do capítulo 25 de *De Corpore* que ele fornece uma explicação completamente materialista de como as mudanças no movimento vital resultam em ação aversiva, referindo-se à circulação do sangue (como explicado por Harvey) e ligando-a a uma descrição de tom estoico da contração e expansão dos espíritos animais. Ele não oferece uma descrição da fisiologia de qualquer paixão particular, como fez Descartes. Mas ele sempre trata paixões como movimentos dentro do corpo, e parece pensar que isso é suficiente para sustentar suas reivindicações materialistas.

3.2.3 A classificação das paixões

Como em outras áreas de seu pensamento, Hobbes valoriza muito as definições e a taxonomia das paixões. Aqui, porém, os textos diferem um pouco (Pacchi 1987). Por exemplo, os *Elementos da Lei* começam com a paixão da “glória”, seguida por uma longa lista de paixões divididas (mais ou menos) em contrários, de uma forma que parece dever à *Retórica* de Aristóteles. A estas, Hobbes acrescenta paixões distintamente modernas como “admiração” e seu oposto, “desprezo”, enquanto permite que muitas paixões sejam compostas, por exemplo, de alegria e tristeza. Hobbes também distingue entre paixões dirigidas a objetos passados e presentes, e aquelas direcionadas a objetos futuros; só as últimas são paixões da mente. Em geral, Hobbes parece mais interessado em definir cada paixão, e colocá-la em relação ao seu “oposto”, do que em gerar uma taxonomia bem ordenada de cima para baixo. Mas o capítulo 9 dos *Elementos*

conclui com a famosa lista de paixões de Hobbes e movimentos relacionados organizados como momentos em uma corrida:

Esforçar-se é apetite.
 Ser negligente é sensualidade.
 Considerá-los passados é glória.
 Considerá-los futuros é humildade...
 Ser continuamente superado é miséria.
 Continuamente superar o próximo é felicidade.
 E abandonar o caminho é morrer. (Elementos da Lei 9.21).

Por outro lado, o capítulo 6 do *Leviatã* mostra muitas semelhanças com Descartes, particularmente na identificação de seis paixões “simples”. Estas não são primárias; apetite e aversão são os impulsos primários, aos quais Hobbes acrescenta “desprezo” como um meio termo neutro. As paixões simples podem ser compostas de inúmeras maneiras para produzir novas paixões; Hobbes lista cerca de trinta paixões, que são apenas paixões simples modificadas por diversas considerações. A lista não é exaustiva, mas mostra o quão amplamente Hobbes lança suas redes: “paixões” incluem tudo, desde estados efêmeros (por exemplo, “glória repentina” causando riso), a humores (por exemplo, confiança e desconfiança), a traços de caráter e disposições (por exemplo, boa índole, cobiça e impudência).

Hobbes também distingue em vários lugares entre os prazeres sensuais (uma espécie de paixão) e as paixões da mente. Nos *Elementos da Lei*, a diferença que faz a diferença encontra-se na temporalidade do objeto: os prazeres sensuais são dirigidos aos objetos presentes, enquanto as paixões da mente dizem respeito ao futuro. O *Leviatã* coloca a diferença em termos de se os objetos são considerados como efeitos, meios ou promessas (embora, enquanto a vida durar, essas considerações estarão relacionadas em um ciclo sem fim). Em ambos os casos, porém, Hobbes parece mais interessado nas paixões na medida em que dizem respeito a objetos que ainda não foram alcançados. Isso é típico de sua abordagem geralmente voltada para o futuro para uma explicação da vida humana, uma abordagem evidente tanto em sua definição de felicidade quanto em sua descrição de como a lei fundamental da natureza nos direciona

em uma busca voltada para o futuro para preservar nossas próprias vidas. Ainda assim, na medida em que as paixões nos movem para o que promete prazer e para longe de perspectivas dolorosas, Hobbes parece um hedonista psicológico (FRYKHOLM; RUTHERFORD, 2013).

3.2.4 Poder, Felicidade e Paixão pela Glória

O que contribui para a perspectiva de sucesso em satisfazer nossas paixões é o poder e, portanto, a busca da felicidade é uma questão de lutar pelo poder. O poder deve ser entendido de forma ampla: Hobbes sustenta que a maior parte do poder de um indivíduo é socialmente construída, seja por meio do agrupamento de forças, ou simplesmente do reconhecimento de seu grande poder (comparativamente) pelos outros. Por esta razão, a paixão pela “glória” – que parece envolver tanto o sentimento do próprio poder quanto o desejo de seu reconhecimento, junto com o eclipse do poder alheio – parece uma consequência natural e um reflexo direto da luta pelo poder por seres como nós. Portanto, não é de surpreender que o membro mais proeminente da lista de paixões fornecida nos *Elementos da Lei* seja a glória. A paixão é menos proeminente no *Leviatã*, embora figure como uma das causas básicas da guerra que marca a “condição natural da humanidade”. A busca pela glória parece fadada a produzir conflito, uma vez que o reconhecimento é comprado competitivamente (especialmente no estado de natureza), embora o *Leviatã* encontre maneiras de satisfazer o desejo de glória sem conflito incontrolável (SLOMP, 1998). Por esta razão, a paixão pela glória pode dar origem a um comportamento autodestrutivo em que a conquista é perseguida para além do que a segurança exige. Felizmente, a disposição para essa paixão não é universal, pois algumas pessoas são “moderadas”. Mas parece inerente à constituição humana, e Hobbes dá uma base psicológica-reflexiva à propensão a essa paixão: a glória envolve a contemplação do próprio poder, que é inerentemente prazeroso – e, de fato, intimamente relacionado à perspectiva de felicidade (*Leviathan* 13.4; SCHMITTER, 2017).

3.2.5 As paixões dentro e fora do estado de natureza

A gratificação psicológica e a natureza autofortificante da glória também figuram no famoso relato de Hobbes sobre as paixões no estado de natureza. Por um lado, as paixões endêmicas à “condição natural” da humanidade (isto é, à vida sem autoridade soberana) podem ser entendidas em termos de nosso

“esforço” nativo para preservar nossa vida, satisfazer nossos desejos e garantir a perspectiva de sucesso contínuo no futuro. Em uma situação de aproximada “igualdade de capacidade” e escassez de bens, naturalmente sentiremos uma “igualdade de esperança” para atingir nossos objetivos. A competição é uma resposta natural a essa situação, uma estratégia adequada para atingir nossos objetivos. Assim também são as paixões de desconfiança e glória (sujeitas às advertências já discutidas). O problema é que o comportamento coletivo motivado por tais paixões está em desacordo com o que as leis da natureza nos dizem – ou seja, com a consideração racional da melhor forma de alcançar o que quer que nos esforcemos para alcançar e, acima de tudo, preservar nossas próprias vidas. Aqui temos a primeira de várias oposições que Hobbes estabelece entre as motivações das paixões e a direção da razão, embora o conflito possa ser inerente à própria razão prática. Hobbes admite que existem “paixões que inclinam os homens à paz”, por exemplo, “o medo da morte, o desejo de coisas que são necessárias para uma vida cômoda, e a esperança de obtê-las por meio de sua indústria” (Leviatã 13.14). E a razão sugere que podemos transformar nossa condição natural e satisfazer nossas paixões pacíficas estabelecendo uma autoridade soberana. Fazer isso pode transformar, ou pelo menos modificar, nossas paixões “naturais”. Certamente, encontraremos novos *objetos* para nossas esperanças, desejos e medos. De maneira mais geral, será razoável cultivar um caráter sociável, ou “complacência” (que não é explicitamente identificado como uma paixão, mas parece pelo menos uma disposição para paixões específicas). Talvez mais importante, as instituições de uma comunidade sob alguma autoridade soberana fornecerão novas formas de poder e novas formas de reconhecimento do poder que canalizarão a paixão pela glória em direções consistentes com a vida em comunidade.

O que Hobbes parece achar o problema central no estado de natureza não é tanto a preponderância de paixões “insociáveis” quanto a falta de uma “medida comum”. Cada pessoa toma suas preferências pessoais, incorporadas em suas paixões particulares, como a medida do bem e do mal. A instituição de uma autoridade soberana fornece a medida comum que falta, bem como a capacidade de aplicá-la. As paixões tornam-se um problema para Hobbes, na medida em que as identifica com a falta de tal medida, ou seja, com os julgamentos particulares e individuais do bem e do mal. A queda de Aristóteles e outros praticantes na “escuridão da vã filosofia” está em sua incapacidade

de ver que não há guia interno – nem mesmo paixões moderadas pela razão – que fornecerá uma medida comum apropriada na ausência de uma autoridade soberana (*Leviatã*. 46.32).

3.2.6 A Razão e as Paixões

A associação das paixões com o individual e idiossincrático pode explicar por que Hobbes frequentemente as opõe à “medida comum” fornecida pelos pronunciamentos da razão. Tal oposição aparece com destaque nos *Elementos da Lei* e nas Partes III e IV do *Leviatã*, que se recusam a atribuir paixões a Deus. No entanto, a condenação da razão em favor das paixões resulta numa conclusão estranha. Pois as paixões são um elo crucial no ciclo de movimento que constitui o viver como tal. Por serem elementos indispensáveis de qualquer vida, Hobbes critica filósofos como Aristóteles que elogiam a “mediania” (moderação) nas paixões. Em vez disso, ele associa o movimento das paixões “maiores” a uma maior ambição e maior inteligência, embora um excesso de paixão possa produzir vertigem ou loucura. Um “defeito” da paixão gera “embotamento” e uma desordem de paixões, melancolia ou entusiasmo (*Leviatã* 8.16-20). Além disso, as paixões parecem fornecer o próprio material do raciocínio. Eles são os “princípios da fala”, que são as ferramentas necessárias para raciocinar sobre os universais. Talvez mais importante, o capítulo 6 do *Leviatã* declara que a deliberação que precede a vontade é ela mesma simplesmente uma alternância de paixões. Hobbes não faz distinção aqui entre deliberação sobre meios e deliberação sobre fins; um movimento de paixão é necessário para iniciar qualquer movimento animal, mesmo que seja simplesmente instrumental para a realização de algum fim. Por essas razões, Hobbes declara que “os desejos e outras paixões do homem não são em si pecado” (*Leviatã* 13.10).

Esse contraste também apresenta um problema prático. Pois parece impossível que uma razão divorciada das paixões possa controlar as paixões e o comportamento que elas motivam. O capítulo 14 do *Leviatã* nos diz que as paixões só podem ser refreadas por outras paixões – particularmente, a paixão do medo. Pode-se pensar que isso é simplesmente uma questão de aproveitar a paixão do medo para impor o que a razão declarou. Mas ainda há um problema de motivação, do que nos levará a empreender a atrelagem do medo à razão; na verdade, ainda há o problema de como a paixão e a razão podem entrar em contato para governar o comportamento. Paixões são

moções, e Hobbes declara em *De Corpore* 9.7 que somente moções podem afetar outras moções. Talvez, porém, possamos evitar essas dificuldades se nos recusarmos a ver o contraste entre paixão e razão como reflexo de uma profunda oposição em espécie. Considere, por exemplo, como Hobbes usa o contraste em *De Cive* 8.18: “o estado natural tem a mesma proporção para o civil, quero dizer liberdade para sujeição, que a paixão tem para a razão, ou uma besta para um homem”. A diferença entre as paixões e a razão é análoga à que existe entre o estado natural de liberdade, particularmente a liberdade de agir segundo preferências idiossincráticas, e o estado civil onde existe uma medida comum. Hobbes continua este tema em 9.1:

Por último, fora [da comunidade], há um Domínio das Paixões, guerra, medo, pobreza, desleixo, solidão, barbárie, ignorância, crueldade. Dentro dela, o Domínio da razão, paz, segurança, riqueza, decência, sociedade, elegância, ciências e benevolência.

Guerra, medo e crueldade são certamente diferentes de paz, segurança, sociedade, elegância, ciências e benevolência, mas cada um pode ser igualmente motivado por paixões (ver *Leviatã* 13.13-14). Parece plausível entender Hobbes não tanto como opondo duas faculdades separadas, mas distinguindo entre as paixões caóticas e desenfreadas do estado de natureza e o que emerge quando as paixões são canalizadas por uma paixão dominante e organizadora (medo de um poder coercitivo) para o acordo com uma medida comum. De qualquer forma, o que parece mais importante para Hobbes é o contraste entre o que impulsiona o conflito e o que permite o esforço cooperativo, em vez de qualquer visão quase estoica sobre como a razão pode superar as paixões.

3.2.7 Influências em autores posteriores

A compreensão de Hobbes das paixões apresentou uma alternativa importante tanto para o movimento de Descartes em direção a um entendimento das paixões como percepções em vez de apetites, quanto para sua abordagem “funcionalista” das paixões. A sua recusa em falar sobre os propósitos das paixões tornou Hobbes atraente para autores como Spinoza, que estavam empenhados em eliminar até mesmo um breve sussurro de explicações teleológicas. Os empréstimos tomados por Spinoza da descrição hobbesiana da transição do

estado de natureza para a autoridade soberana são bem conhecidos. Mas essa dívida é apenas um elemento de uma abordagem compartilhada que usa as emoções para explicar a mecânica naturalista do comportamento humano. É verdade que Spinoza não enfatiza a paixão da glória como fez Hobbes, tendo uma visão mais obscura do que ele chama de “ambição”. Mas Spinoza adota muitos dos fundamentos psicológicos que Hobbes atribuiu à paixão em sua ontologia básica, chegando ao ponto de estender o alcance do “conatus” para que ele se torne intrínseco a todas as coisas finitas, todas as quais expressam “um perpétuo e desejo incansável de poder após poder” (Leviatã 11.2). Spinoza também contrasta as paixões e a “medida comum” da razão, mas a concebe em termos de seu contraste entre o que é ativo em nós e as emoções meramente passivas. Ainda devemos trabalhar dentro de uma economia afetiva interna, na qual “somente um afeto pode superar um afeto”.

Hobbes também exerceu uma tremenda influência sobre os escritores britânicos posteriores sobre as emoções, embora ali sua influência fosse vista mais como um exemplo de advertência do que como um modelo. Walter Charleton incluiu Hobbes em seu panteão de fontes ilustres, mas Henry More expressou uma avaliação mais comum quando criticou Hobbes por considerar a autopreservação a “mais alta sabedoria” (1690, 62). Em particular, Hobbes passou a ser associado às visões causticamente deflacionárias e egoístas de Bernard Mandeville e, portanto, serviu de alvo para aqueles filósofos que consideravam a moralidade enraizada em emoções ou razões direcionadas a terceiros. De maneira mais geral, Hobbes tornou-se um *locus* em um conjunto de debates sobre a natureza e a corrigibilidade das emoções. (Para uma discussão mais aprofundada, veja a seção sobre Mudança de Vocabulário no verbete principal.) Se Hobbes foi interpretado de forma justa por esses sucessores depende de uma compreensão adequada do que exatamente ele quis dizer com “paixões” e como elas podem figurar entre as várias condições para vida social. Mas é digno de nota que, diferentemente de contemporâneos como Edward Reynolds (1640), Hobbes não dá ao amor próprio um lugar de destaque em sua enumeração das paixões, seja nos *Elementos da Lei* ou no *Leviatã* (SCHMITTER, 2013a).

3.3 Malebranche sobre as emoções

3.3.1 Introdução

A parte V da obra mais famosa de Nicolas Malebranche, a volumosa *Busca da Verdade* (1674-5) é inteiramente dedicada às paixões, enquanto outras partes tratam de diferentes tipos de estados afetivos, como as “inclinações”. Malebranche reconhece livremente sua dívida com Descartes aqui e em outros lugares, mas seu tratamento das paixões difere em pelo menos dois aspectos: primeiro quanto à ênfase no pecado original e nossa natureza decaída e corrompida, o que mostra a afinidade de Malebranche com Agostinho e o renascimento agostiniano do século 17. Em segundo lugar está a rejeição da visão cartesiana que dá prioridade ao conhecimento de nossa própria mente. Embora sejamos capazes de ideias claras e distintas através da “visão em Deus”, Malebranche nega que a experiência direta de nossa alma e suas modificações forneçam tais ideias. Dessa forma, ele oferece uma versão nada cartesiana da afirmação cartesiana de que as paixões da alma (e percepções semelhantes) são confusas. Menos importante para nossos propósitos é o notório ocasionalismo de Malebranche, a visão de que o poder causal genuíno pertence apenas a Deus. Precisamos simplesmente ter em mente que falar de “causas naturais” é um atalho para aqueles estados ou eventos que são as ocasiões regulares para Deus produzir algum efeito. (Para discussão desses tópicos, veja o verbete Malebranche).

3.3.2 A Estrutura Constitutiva das Paixões

A *Busca da Verdade* V.3 identifica sete momentos que juntos compõem a estrutura das paixões. A primeira é uma percepção similar a um juízo da relação que um objeto tem conosco; essa percepção pode ser distinta ou confusa. Em seguida vem uma determinação do impulso da vontade. Embora claramente relacionada com a primeira, as duas não podem ser identificadas, pois Malebranche não parece pensar que uma percepção racional por si só possa ser motivadora, embora a vontade responda ao que parece ser um bem. Junto com a percepção e determinação da vontade, também temos uma sensação que os acompanha. A principal coisa que nos permite distinguir entre as paixões é essa sensação, na medida em que é uma sensação de, por exemplo, “amor, aversão, desejo, alegria ou tristeza” (ST V.3, 348). Outro elemento é corporal, uma nova

determinação do fluxo dos espíritos animais e do sangue. Seguindo-se a essas mudanças corporais está uma “emoção” sensível da alma, ao se sentir movida pelo fluxo inesperado dos espíritos. Esta, por sua vez, é seguida por uma outra sensação, peculiar à paixão particular em questão, causada pelas perturbações que os espíritos animais provocam no cérebro. A última é a sensação de alegria, ou deleite interior [*douceur intérieure*] que acompanha todas as paixões.

As diferentes paixões podem mobilizar os elementos dessa estrutura de maneira diferente. Por exemplo, Malebranche admite que as paixões podem diferir porque as primeiras percepções diferem, mesmo que as emoções associadas não o façam (embora essa diferença na percepção produza mudanças correlatas no terceiro elemento, a sensação na alma). No caso de paixões excitadas por sensações confusas, podem faltar os três primeiros elementos (a percepção avaliativa, a inclinação da vontade e a sensação que a acompanha). A paixão imperfeita da admiração [*admiration*] carece ainda mais dos elementos típicos de outras paixões. Apesar das concessões a essas paixões truncadas, a constituição interna complicada e variável das paixões permite que Malebranche adote uma explicação holística na qual as paixões podem ser finamente diferenciadas. No entanto, o principal princípio da taxonomia é a relação que a paixão supõe entre o objeto e nós.

3.3.3 A Classificação das Paixões

A taxonomia de Malebranche na *Busca pela Verdade* não parece completamente consistente, mas em V.7, ele declara que as duas paixões principais são o amor e o ódio – embora ele siga Agostinho ao tornar o amor primário (veja a seção 3.3.4 a seguir). Estas produzem três paixões “gerais” de desejo, alegria e tristeza, por exemplo, pode haver amor desejoso, amor alegre e amor melancólico. Mas; Malebranche também coloca a admiração na mistura, chamando-a de uma paixão que precede todas as outras. Ele caracteriza a admiração de um modo que lembra Descartes: não envolve nenhuma percepção avaliativa de nossa relação com o objeto e não dispõe o corpo para a ação, pois não produz agitação nos nervos que levam ao coração. Pode ser útil para a ciência, levando-nos a descobrir e aprender novas verdades, embora também possa funcionar mal. Apesar de incluir todas as seis que Descartes considerava as paixões “primitivas”, o restante da taxonomia de Malebranche difere bastante da de Descartes, como pode ser visto nos princípios de classificação oferecidos

em V.10. Amor e ódio podem produzir diferentes espécies modificadas pelo desejo, alegria e tristeza, mas aqui Malebranche nos diz que todas as paixões podem ser reduzidas às três paixões “primitivas” de desejo, alegria e tristeza, combinadas com diferentes juízos sobre os objetos das paixões. Algumas paixões não se reduzem a apenas uma, mas contêm uma emoção misturada de partes quase iguais de duas ou mais paixões primitivas, mesmo misturas de paixões aparentemente opostas como alegria e tristeza. A admiração também pode ser dividida em várias espécies de, por exemplo, estima, auto-estima ou orgulho, veneração, desprezo e humildade.

3.3.4 As Funções das Paixões

Malebranche segue Descartes ao sustentar que as paixões são inerentemente funcionais para a união da mente e do corpo, ensinando-nos o que preservará o corpo. As paixões estão em nós, afirma Malebranche, porque temos uma relação essencial com nossos corpos. A causa natural das paixões é o corpo, mais especificamente, o movimento dos espíritos animais. As paixões elas mesmas estão localizadas na vontade (embora, como vimos, contenham componentes de vários tipos). Assim, são impulsos ou inclinações, comparáveis em alguns aspectos ao que Malebranche chama de “inclinações naturais”, que também são afetivas e voluntárias. Mas as inclinações naturais não têm suas causas (naturais, ocasionais) no corpo, e ocorrem mesmo em inteligências puras, como os anjos. As inclinações naturais são os “movimentos” distintivos próprios da mente apenas, nos quais Deus imprimiu um amor pelo bem em geral, que é simplesmente parte do amor de Deus por si mesmo e a fonte de todos os nossos amores particulares (ver ST IV. 1). Que tenhamos tais inclinações é uma condição para nossa disposição de experimentar as paixões: as paixões são traços confusos e dependentes do corpo do amor de Deus. Assim, Malebranche considera o amor como o impulso primário que impulsiona todas as paixões. Ele não adota, no entanto, a posição totalmente agostiniana de reduzir todas as paixões ao amor. Como a dor sensível é um mal real, e não simplesmente uma privação do bem, pode haver um objeto genuíno da aversão. Mas se não estamos fugindo da dor, então a aversão se reduz ao amor, à busca de um bem ou outro. De maneira mais geral, nossa própria capacidade de experimentar paixões é explicada por sua função de nos inclinar a amar nossos corpos e tudo o que pode ser útil para sua preservação. Malebranche estende essa explicação funcional

até mesmo às causas naturais das paixões: aqueles movimentos “dos espíritos animais que se dispersam pelo corpo para produzir e manter nele uma disposição adequada ao objeto percebido, de modo que a mente e o corpo podem se ajudar mutuamente para lidar com ele” (ST V.1, 338). Por isso, a operação das paixões, mesmo das paixões aversivas, como a tristeza, é sempre acompanhada por um sentimento de “prazer interior”, reflexo de que o corpo está no estado adequado em relação ao objeto.

Mas Malebranche considera o bem que as paixões servem como um bem limitado; é um bem apenas para a união mente-corpo, não um dos bens apenas para a alma (GREENBERG, 2010). Além disso, a corrupção que nos resta após a Queda afeta nossa experiência das paixões. Enquanto Adão podia sentir as paixões de acordo com a vontade, nós não podemos. Além disso, o deleite interior que sentimos acompanhando todas as paixões é maior. E assim, normalmente nos encontramos à mercê das paixões e, portanto, separados do bem maior de Deus. Isso porque não estamos meramente unidos, mas subjugados a nossos corpos – e através de nossos corpos, a nossos “parentes, amigos, cidade, príncipe, país, roupas, casa, terra, cavalo, cachorro, a toda a terra, o sol”, as estrelas, a todos os céus” (ST V. 2, 342). Como a união com Deus é o maior de todos os bens, devemos lutar contra a influência das paixões, mesmo contra o amor que nos une mais firmemente aos nossos corpos, e buscar a separação necessária para nos dedicarmos ao bem da mente. Como diz Malebranche, as paixões pertencem à “ordem da natureza” e só são bem ordenadas se consideradas em relação à preservação do corpo. Mesmo assim, às vezes elas podem nos enganar, embora tais casos sejam felizmente raros (ver ST V.1, 340). Nesse aspecto, Malebranche difere um pouco de Descartes. Seus *Diálogos sobre Metafísica e Religião* (1688) abordam as dores fantasmas que serviram a Descartes como exemplos de falsidade material e, portanto, uma fonte de erro relativamente impecável de nossa parte. Mas Malebranche (através do personagem Theodore) sustenta que tal erro surge estritamente de um mau uso culposos da razão natural (ou melhor, da “revelação” natural) (DMR 97). A diferença é principalmente uma questão de ênfase, mas é reveladora.

3.3.5 O Papel da Graça na Correção das Paixões

Não é tarefa fácil superar a influência das paixões em nosso estado corrompido. As paixões não obedecem à nossa vontade racional, e o deleite

interior que acompanha a operação das paixões causa um desconforto genuíno se lutarmos contra seus impulsos. Aqui, a visão de Malebranche de como a Queda corrompeu uma bateria de disposições e inclinações naturais que eram inerentemente funcionais produz múltiplas avaliações do papel dos prazeres e das dores. Isso se reflete em suas críticas às teorias anteriores das emoções. Os epicuristas eram culpados por identificar o bem com o prazer sensível (por mais moderado e duradouro que esse prazer pudesse ser). Mas o ideal estoíco de *apatheia* também não oferece uma alternativa satisfatória, pois é simplesmente implausível. Em vez disso, Malebranche sustenta *tanto* que temos o dever de lutar contra o prazer que as paixões proporcionam em nome de um bem maior, e que “não há felicidade sem prazer” (ST V.4, 361). Se tudo fosse igual, o prazer seria bom, e simplesmente não podemos conceber uma felicidade que não inclua prazer e afetos prazerosos. Mas todo o resto não é igual. O problema com os pontos de vista tanto dos epicuristas quanto dos estoícos – e, de fato, até mesmo de um autor nominalmente cristão como Descartes – é que eles não veem a necessidade da Graça para superar o preço disfuncional do pecado original. Podemos (e devemos) lutar contra as paixões, mas a Graça é necessária para restaurar o equilíbrio de poder dentro de nossas naturezas. Ela o faz proporcionando-nos um prazer sensível em seguir a razão e no amor intelectual a Deus, que superará o desconforto de resistir às paixões. De fato, assim como a corrupção causada pelo pecado original perverteu nossas disposições ao prazer para sobrecarregar nossos prazeres corporais, a graça nos concede um novo e poderoso prazer no amor e na união com Deus, uma percepção sensível de que Deus é nosso bem (ver ST V. 4, 360, também SCHMITTER, a ser publicado).

3.3.6 As Paixões e o Erro

No entanto, o tema principal de Malebranche em *The Search After Truth* não é a filosofia moral, mas os métodos para melhorar nossas tentativas de descobrir a verdade. As paixões simplesmente não são adequadas para perseguir esse bem; eles tendem a nos levar ao erro intelectual, e por isso é importante corrigir sua influência. Seguindo Descartes, Malebranche compara as paixões às sensações, e sugere que elas oferecem uma oportunidade comparável para o erro, tentando-nos a atribuir qualidades pertencentes apenas à percepção subjetiva aos objetos dessas percepções. Os tipos de qualidades que projetamos são bem diferentes em cada caso, mas ambos envolvem projetar algo peculiar à interação

da mente e do objeto ao objeto somente. As paixões também nos tentam a erros de generalização excessiva: podemos generalizar demais sobre os objetos de nossas paixões, como quando meu ódio por algo me faz ignorar até mesmo suas boas qualidades; podemos generalizar demais sobre as disposições de outros humanos, como quando suponho que os outros tendem a sentir as mesmas paixões que eu; e podemos generalizar demais sobre objetos relacionados aos objetos de nossas paixões, como quando eu infundadamente estendo minha antipatia por uma pessoa a seus amigos e parentes. Ao descrever esses tipos de erros, Malebranche adota uma espécie de psicologia associacionista, e sua análise prenuncia a análise dos preconceitos de Hume. A postura apaixonada adotada em relação a um objeto se espalha para o que quer que esteja associado de alguma forma a esse objeto. Ao contrário de Hume, Malebranche não oferece princípios específicos de associação, mas oferece uma explicação fisiológica da “disseminação”. As paixões revigoram o fluxo de espíritos animais através do cérebro na medida em que os traços que representam o objeto são convocados. Por causa de seu vigor, os espíritos tendem a transbordar para traços de objetos próximos e relacionados (a associação é entendida aqui em termos de proximidade de traços cerebrais), que então fluem para o percurso rememorativo. E assim as “paixões dominantes” que sentimos irão colorir nosso pensamento sobre uma gama de objetos. Malebranche atribui todos os tipos de erros teóricos, modas e partidarismo (incluindo o que ele claramente considera uma preferência irracional pela filosofia escolástica) aos preconceitos gerados por tal transbordamento apaixonado.

A influência das paixões não é de todo ruim. A admiração pode ser útil para as ciências, justamente pelo vigor com que desperta os vários espíritos animais, e assim nos permite fixar nossa atenção e reter as coisas na memória. Podemos, de fato, precisar invocar a paixão da admiração como uma estratégia na busca da ciência, por exemplo, ao imaginar algo como novo (ainda mais novo do que realmente é). Mas a admiração também pode funcionar mal, produzindo não aprendizado mas estupefação. De fato, Malebranche considera que a veneração equivocada pelos antigos filósofos repousa em grande parte no modo como os artistas costumam descrevê-los como possuindo “uma cabeça enorme com uma testa larga e alta e uma barba magnificamente cheia” (ST V.7 , 383). E outras paixões que “envolvem mais o coração” e, assim, dispõem o corpo para a ação, podem ser ainda mais prejudiciais aos nossos interesses. Em particular,

Malebranche declara que o ódio e o pavor são as paixões mais prejudiciais tanto para a nossa razão quanto para a sociedade civil.

Malebranche insiste repetidamente que “todas as paixões buscam sua própria justificação” (ST V.11, 399). Ou seja, elas tendem a se manter por meio de uma espécie de ciclo de retroalimentação que inclui a produção de julgamentos que estão de acordo com a paixão e a sustentam: paixões alegres produzirão juízos de que tudo está certo no mundo, enquanto o pavor encoraja juízos com caráter oposto. Por oferecerem uma fonte alternativa de juízos, as paixões podem competir com nosso intelecto e anular seus veredictos. Além disso, as paixões apóiam-se em outras paixões; elas “cooperam entre si”, produzindo complexos auto-sustentáveis e sequências de paixão:

o desejo é animado pelo amor, fortalecido pela esperança, aumentado pela alegria, renovado pelo pavor, acompanhado pela coragem, pela inveja, pela raiva e por várias outras paixões que, por sua vez, formam uma variedade infinita de julgamentos que se sucedem e sustentam o desejo que dá origem a eles. (ST V.11, 402)

3.3.7 A Influência da Imaginação nas Paixões

O suporte que as paixões dão umas às outras é em grande parte uma questão das relações entre as percepções e os juízos gerados por cada paixão, que podem sobrecarregar os poucos recursos disponíveis ao intelecto para combatê-los. Por isso, intervir na formação desses juízos pode minar as justificativas egoístas das paixões. Embora não seja otimista quanto às nossas chances de fazê-lo, Malebranche recomenda que nossa melhor estratégia seja recrutar aliados para o intelecto, principalmente através da imaginação. O capítulo V.8 descreve como as paixões agitam os espíritos animais e deixam traços cerebrais que não estão sob o comando da alma, de modo que “as paixões, então, agem sobre a imaginação, e a imaginação assim corrompida combate a razão por continuamente representar as coisas como elas não são em si mesmas” (ST V.11, 402). Mas a própria imaginação está – até certo ponto – sob o controle da mente, e é, de fato, “o único meio que a alma tem para deter os efeitos de suas paixões” (ST V.3, 351). A imaginação é uma faculdade corporal, com conexões fisiológicas para a abertura e a contração dos nervos que determinam o fluxo

dos espíritos e humores. Essa é uma conexão que podemos usar e modificar, por exemplo, formando representações imaginativas para acompanhar vários pensamentos, incluindo pensamentos abstratos. Agora, mesmo pensamentos puramente abstratos podem produzir “inclinações na alma”, por exemplo, pensar na verdade, na virtude ou em Deus pode produzir uma inclinação ao amor. E as inclinações da alma (mesmo aquelas não diretamente relacionadas ao corpo) têm efeitos corporais; em particular, produzem perturbações nos espíritos animais. A imaginação, no entanto, acrescenta um forte impulso extra a esses efeitos. A mobilização ativa da imaginação, então, pode gerar toda a cadeia de sensações e emoções típicas daquela paixão que julgamos apropriada, a saber, a paixão de acordo com as inclinações naturais da alma. Também podemos resistir às influências perniciosas da imaginação causadas por paixões recalcitrantes por meio de técnicas de associação. Treinando-nos para associar algum pensamento com qualquer coisa que desperte nossa paixão, podemos redirecionar os movimentos corporais que o acompanham da forma como acharmos melhor. Fazer isso repetidamente produz um hábito que muda nossas disposições para ações e paixões. Nenhum desses truques elimina a necessidade da Graça, mas são medidas provisórias úteis.

3.3.8 O Caráter Social das Paixões

Assim como as paixões exibem e produzem dependência do corpo, também exibem e produzem relações sociais e interdependência em relação aos outros. Pois o trem das paixões não se detém nos limites de um corpo individual, mas se comunica entre os indivíduos. Uma paixão em um indivíduo produzirá expressões faciais e outros efeitos corporais sensíveis – postura, mudanças de cor, palavras, gritos e coisas do gênero. Perceber esses sintomas externos das paixões afeta poderosamente a imaginação de outros humanos (e animais) e, portanto, desperta suas paixões. A comunicação das paixões entre as populações é uma peça crucial de ligação que mantém a sociedade civil unida. Mas também pode ameaçar a ordem social.

Malebranche adota a mesma atitude em relação às comunicações das paixões que demonstrou em relação às paixões individualmente: elas são basicamente funcionais. Por exemplo, ele considera que as paixões assim reproduzidas são geralmente sociáveis: “paixões que nos movem principalmente para nos ligar a todas as coisas sensíveis para a preservação da sociedade e

de nosso ser sensível” (ST V.7, 377). Em particular, expressões de angústia produzem paixões nos outros que os perturbam e os interessam a preservar a pessoa (ST V.3, 348-9). Até mesmo a admiração pode servir a um propósito social: Malebranche interpreta o comportamento de cães pequenos na presença de um cão maior como expressões de admiração que trabalham para sua autopreservação. Malebranche também assume que as paixões produzem paixões semelhantes nos outros – que sua comunicação é uma comunicação de igual para igual. (Este é um ponto sustentado com frequência na retórica antiga). Como tal, a comunicação das paixões serve para unir “os homens em relação ao bem e ao mal e [torná-los] exatamente iguais uns aos outros não apenas em sua disposição mental, mas também na condição de seu corpo” (ST V.7, 377). Mas, embora geralmente lubrifique as engrenagens da interação humana, a comunicação social das paixões também pode exacerbar seus aspectos prejudiciais, por exemplo, ao permitir que os erros induzidos pela paixão de uma pessoa sejam replicados em toda uma população.

No entanto, a comunicação e a responsabilidade pelas paixões não são completamente uniformes. Malebranche sugere que a disposição para sentir várias paixões varia de acordo com as diferenças de “sexos e idades”, bem como de caráter, “ocupações e posições na vida”. As razões para essa variação são tanto fisiológicas quanto sociopsicológicas. Malebranche sustenta que pessoas de diferentes idades, sexos e temperamentos (por exemplo, melancólicos) mostrarão diferenças na “construção das fibras do cérebro, bem como na agitação e quantidade de espíritos e sangue”. As diferenças em tal construção claramente alterarão quais paixões se sentirão e quais serão os efeitos de uma dada paixão. Mas também as associações que formamos afetam as disposições de sentir paixões por certas coisas. Essas associações são psicológicas, mas são moldadas pela posição social. Assim, “grandes homens” dependem de mais coisas do que outras pessoas, e sua escravidão é de maior extensão (JAMES, 2005 e, para contraste, SCHMITTER, 2012). Em contraste, as mulheres tendem a se envolver apenas com a família e a vizinhança e, portanto, não serão tão suscetíveis às paixões dirigidas a uma nação inteira. Mas as paixões que elas sentem podem ser mais fortes, simplesmente em virtude de seu escopo limitado.

3.3.9 Paixões, Causação e Consciência

Malebranche enfatiza que a comunicação das paixões se dá por meios puramente mecânicos. Cada passo é mecânico, começando por como uma paixão produz expressões corporais. O medo pode fazer nossos rostos empalidecerem, nossos corações dispararem e nossos joelhos baterem um no outro, mas estes são simplesmente os efeitos dos movimentos do sangue e dos espíritos animais que fazem parte da paixão. Assim também a percepção dessas expressões pode atingir a imaginação e iniciar uma série de mudanças corporais no observador, culminando em alguma paixão. Mas, novamente, esses efeitos são apenas o resultado do design da máquina. Malebranche acredita que isso explica por que podemos estar completamente inconscientes de muitos ou da maioria desses efeitos, mesmo quando ocorrem dentro de nós.

Em geral, Malebranche nega que a experiência das paixões (ou mesmo de quaisquer percepções) seja transparente para si mesma: “nem todas as nossas paixões são acompanhadas por alguma consciência por parte da mente... muitas vezes nos sentimos movidos por alguma paixão sem saber e às vezes até sem sentir sua causa” (ST V.12, 407). Malebranche aqui parece impressionado com a possibilidade de não conhecermos a causa de nossas paixões – um ponto familiar de Descartes. Mas ele também reconhece que podemos sentir uma paixão sem saber o que é; mesmo uma paixão recorrente pode ser um “eu-não-sei-o-que me move”. As paixões parecem mais opacas quando as sentimos irrefletidamente, por mera associação. Malebranche toma tal associação como operando do mesmo modo que a causação mecânica encontrada em eventos corporais, especialmente onde há “alianças secretas com a disposição atual de nosso corpo” (ST V.12, 407). Dessa forma, ele liga a falta de acessibilidade total à consciência com a causação mecânica em uma psicologia associacionista.

3.3.10 Influências em autores posteriores

Embora agora esteja um pouco ofuscada por outros filósofos continentais do século XVII, a influência de Malebranche no pensamento moderno inicial foi enorme. Este é particularmente o caso da filosofia britânica, que viu um importante grupo de malebrancheanos ingleses surgir no final do século XVII, principalmente John Norris (NORRIS, 1688), enquanto os empiristas britânicos o usavam como seu exemplo favorito de “racionalista”. Em nenhum lugar a extensão da influência de Malebranche é mais óbvia do que em seu tratamento das paixões: não apenas

sua psicologia geral proto-associativa baseada na imaginação e sua extensão à comunicação social dos afetos moldaram o pensamento de várias gerações de filósofos britânicos do século XVIII, mas suas descrições particulares da paixão do amor, e até mesmo de por que temos prazer no drama trágico, foram adotados quase por completo por vários autores (NORRIS; ASTELL, 1695; MASHAM, 1696), com Norris dando uma interpretação totalmente hedonista à descrição do prazer de Malebranche. Visões associacionistas semelhantes também podem ser encontradas em contemporâneos como Spinoza e Pascal. Mas Malebranche parece ser o principal canal através do qual esses pensamentos foram recebidos pelos filósofos britânicos, tornando-o uma força a ser reconhecida na compreensão das origens da psicologia empirista britânica do século XVIII e da filosofia moral. Hutcheson identifica explicitamente Malebranche como a fonte para a distinção entre paixões violentas e afeições calmas, e embora nem Hume nem Smith sejam tão claros, suas noções de simpatia e dinâmicas afetivas são claramente devidas a Malebranche.

3.4 Spinoza sobre as emoções

3.4.1 Introdução

As partes III-V da *Ética* de Spinoza (ms. 1675), mais da metade da obra, tratam das definições e classificação dos “afetos”, da natureza da servidão e da possibilidade de liberdade. Spinoza também trata de emoções particulares em outros lugares, por exemplo, no *Tratado sobre a Emenda do Intelecto* e no *Breve Tratado sobre Deus, o Homem e seu Bem-Estar*. Mas vou me concentrar na *Ética*, pois ela mostra a centralidade das emoções na concepção de Spinoza do ser humano e da vida humana, e desenvolve sua distinção característica entre ‘paixões’ e ‘afetos’. Ao mesmo tempo, este texto é um excelente exemplo de como colocar vinho velho em garrafas novas pode produzir poções completamente originais.

Seguindo o “método geométrico”, Spinoza define as emoções tanto individual quanto coletivamente, e extrai as implicações dessas definições e outros princípios em várias proposições, escólios e corolários. Isso faz parte do empreendimento sistematizador e redutivo de toda a *Ética*, para o qual o objetivo final é explicar a liberdade e a “beatitude” [*beatitudo*] como o conhecimento de Deus. Crucial para esse projeto é o status metafísico dos afetos, mas não o que Spinoza chama de “afetos externos”. Assim, comparado a seus predecessores,

Spinoza mostra relativamente pouco interesse pelas causas corporais, sintomas e consequências das emoções, como os movimentos do coração e dos espíritos ou as expressões faciais. Em vez disso, as causas e efeitos corporais só fazem parte de seu projeto na medida em que explicam as operações da mente – embora, mesmo assim, não constituam causas de estados mentais. Pois Spinoza afirma que os estados, ou “modos” da mente são ao mesmo tempo estados do corpo, apenas entendidos através de um atributo diferente (IIP7s) – a visão comumente conhecida como seu “paralelismo”. Este termo foi contestado, por exemplo, por Chantal Jaquet, alegando que ele descaracteriza a relação psicossomática de “igualdade”, exigindo uma espécie de dupla descrição a cada passo. Em vez disso, Jaquet argumenta que Spinoza dá uma explicação mista que trata alguns afetos como puramente psíquicos e outros como psicofísicos (JAQUET, 2018, 19, 136). No entanto, diferenças no atributo sob o qual um determinado modo afetivo se enquadra não parecem dar origem a princípios sistemáticos de taxonomia.

3.4.2 Influências de Spinoza

Apesar da afirmação que antecede o Livro III de que “ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e os poderes dos Afetos, nem o que... a Mente pode fazer para moderá-los”, a obra de Spinoza mostra claras influências de Descartes e Hobbes, bem como de teorias antigas como o estoicismo. A dívida com Descartes é especialmente perceptível, com a lista de afetos definida no final do Livro III extraída principalmente da tradução latina das *Paixões da Alma* que apareceu em Amsterdã em 1650 (ver Wolfson 1934, 2: 209-210, citado em Spinoza 1985, 531). Mas a teoria de Spinoza difere em vários aspectos importantes: ele lista o desprezo junto com a admiração [*admiratio*], e não considera nenhum deles como paixões genuínas. Nem Espinosa demora a criticar Descartes. Ele rejeita a caracterização do amor de Descartes (na medida em que envolve imaginar-se unido ao objeto amado); ele descarta o papel dado à glândula pineal como sendo anatomicamente incorreto e não-explicativo; e o mais importante, ele nega que possamos obter controle sobre nossas paixões, sustentando que é metafisicamente impossível para a mente humana ser autônoma da maneira que, segundo ele, Descartes acreditava. Neste último ponto, Spinoza está ainda mais em desacordo com os estóicos, embora ao mesmo tempo seja bastante solidário com seu desejo de escapar das paixões. De fato, ele compartilha com os estóicos um ideal de liberdade, em contraste com ser refém da fortuna, em

um mundo que se desenvolve de acordo com sua própria lei. Mas assim como ele nega a possibilidade de autonomia completa, também rejeita a noção de que um “bom” suicídio possa expressar tal autonomia, sustentando que qualquer tipo de comportamento autodestrutivo é o resultado da derrota por causas externas (IVP18s, veja também IVP20). E a difamação de Spinoza das paixões não se estende às emoções, ou “afetos”, em geral: ele aprova – de maneira quase epicurista – a alegria moderada, o tipo de alegria associada à atividade.

A dívida de Spinoza com Hobbes é menos ambivalente do que seus empréstimos de outros predecessores. Como Hobbes, Spinoza toma o que é essencial para os humanos como uma espécie de “esforço” ou *conatus*, que luta fundamentalmente pela autopreservação; ele considera as paixões uma expressão desse esforço. Como Hobbes, Spinoza sustenta que as paixões endêmicas da vida humana geram conflito. E como Hobbes, ele argumenta que as desvantagens do estado de natureza podem ser resolvidas através da instituição de um soberano impondo uma medida comum e pública para o certo e o errado – embora sua concepção do soberano (e sua relação com os súditos) seja radicalmente diferente da de Hobbes, e ele ofereça a possibilidade de pessoas livres e racionais concordarem sem a necessidade de um poder que intimide a todos. Spinoza também pode ter uma visão um pouco mais censuradora da paixão que Hobbes chamou de “glória”, pelo menos quando “amor pela estima” [*gloria*] se torna “ambição” [*ambitio*]. A ambição é um “desejo excessivo de estima”, e Spinoza cita Cícero (embora com menos ironia do que Montaigne) sobre o desejo insidioso de ambição (III Def. dos Afetos XLIV), que de acordo com ele fortalece todos os afetos e é quase impossível de superar. Ao mesmo tempo, Spinoza reconhece afetos distintos (ou estados similares aos afetos) direcionados a Deus, que são centrais em sua imagem de liberdade da escravidão e da felicidade.

3.4.3 A Terminologia dos Afetos e Paixões

Apesar de se inspirar em fontes anteriores, a abordagem de Spinoza das emoções é distinta, começando com seu vocabulário. ‘Paixão’ é usado de forma restrita, enquanto o termo mais abrangente é ‘afeto’ [*affectus*]. Os afetos, por sua vez, são uma espécie de “afecção” [*affectio*], modificação ou qualidade, noção profundamente enraizada na metafísica de Spinoza. Os afetos consistem nas “afecções do corpo pelas quais a potência de agir do corpo é aumentada ou diminuída... juntamente com as ideias dessas afecções” (IIID3). Mas a conexão

entre as modificações do corpo e as ideias não é tão casual quanto essa definição pode sugerir. O paralelismo de Spinoza sustenta que a mente é constituída por sua ideia do corpo; tomamos consciência do corpo, no entanto, em grande parte por meio de suas mudanças. Portanto, são realmente os afetos – sejam ativos ou passivos – que constituem a mente. A relação de igualdade, mesmo identidade, mantida entre mente e corpo implica ainda que os afetos envolvem tanto o corpo *quanto* a mente passando para uma maior ou menor perfeição (sem, é claro, assumir qualquer nexos causal entre os dois). E embora Spinoza considere o esforço da mente em atingir sua própria perfeição como equivalente (na maioria das vezes) ao esforço por um corpo mais perfeito, o esforço em si é melhor explicado pela economia dos afetos.

Em contraste, Spinoza restringe o termo ‘paixão’ aos afetos que são passivos: “um afeto que é chamado de Paixão [*pathema*] da Mente é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo, ou de alguma parte dele, um poder maior ou menor de existir [*existendi vis*] do que antes, e que, quando este é dado, determina a Mente a pensar nisto e não naquilo” (III Def. dos Afetos). O que faz de um afeto uma paixão é que ele é confuso e, portanto, inadequado. Ou seja, a mente não é a causa adequada do afeto; antes, ele responde a alguma coisa externa, que pode assim ser considerada a causa ativa. Transformamos paixões em ações na medida em que concebemos alguma ideia clara e distintamente, ou adequadamente. É do nosso interesse fazê-lo, pois a escravidão às paixões não é um estado de coisas feliz. No entanto, a experiência de algumas paixões faz parte da condição humana, na medida em que o ser humano não é Deus, mas apenas partes finitas de toda a substância do universo.

Spinoza reconhece vários outros estados que são semelhantes à emoção, mas que ele reluta em chamar de paixões, ou mesmo afetos. Por exemplo, ele discute admiração e desprezo entre as paixões, em grande parte por causa de seu significado para teóricos como Descartes. Mas Spinoza considera-os mais como indicativos da ausência do que da presença de uma paixão. Moderação e estados relacionados indicam força mental, não os afetos que foram controlados. A fortitude, que pode se parecer com a “generosidade” de Descartes, é também uma espécie de disposição ou força mental, assim como a misericórdia, um poder da mente. A falta de vergonha, por outro lado, é uma ausência de afeto (um afeto que normalmente esperaríamos). Em outro sentido, o amor de Deus por si mesmo não pode contar como um afeto, pois Deus é imutável e esse amor é

essencial a Deus. Da mesma forma, o amor intelectual dos humanos por Deus e a beatitude [*beatitudo*], pela qual eles se aproximam de Deus, não parecem um afeto genuíno. (Jaquet propõe uma nítida distinção entre [*amor erga Deum*] [amor a Deus] e [*amor intellectis Deum*] [o amor intelectual de Deus], com base no fato de que o primeiro, mas não o segundo, é um afeto genuíno; ver Jaquet 2018, 111-12). Outros tipos de afetos, por exemplo, alegria, regozijo, melancolia e tristeza, são tratados como idênticos ao prazer e à dor; eles permanecem indefinidos porque são estados puramente corporais, isto é, tipos de prazer e dor não modificados por qualquer outra idéia associada.

3.4.4 A Explicação do Conatus

Todos os afetos genuínos derivam do que é essencial para a mente, seu conatus, ou esforço para a autopreservação. Por causa dessa base, o desejo é central para os afetos, na verdade “a própria essência ou natureza de cada um” (IIIP56d; veja também IIIP9s). Os afetos podem então ser reduzidos a três afetos primários que são “nada além desses três [desejo; alegria ou prazer; e tristeza ou dor], cada um geralmente sendo chamado por um nome diferente por conta de suas variadas relações e denominações extrínsecas” (III Def dos Afetos XLVIII). Prazer, alegria e deleite [*laetitia*] envolvem a passagem para o estado de maior perfeição, isto é, para o maior poder. Dor, desprazer e tristeza [*tristitia*], em contraste, envolvem a passagem para um estado de menor perfeição e poder. Alegria e tristeza, no entanto, são simplesmente espécies de desejo: “Desejo, ou o próprio apetite enquanto é aumentado ou diminuído, auxiliado ou reprimido, por causas externas” (IIIP57d.) Esses afetos são paixões quando as causas das mudanças corporais são (pelo menos em parte) externas; são, portanto, ideias de coisas que aumentam ou diminuem o poder de agir do corpo.

Como Hobbes, Spinoza não admite nada “exceto o que decorre da necessidade da ... causa eficiente” (IV Prefácio) e, portanto, se recusa a tratar o conatus teleologicamente, ou mesmo funcionalmente. Os afetos e paixões expressam esse conatus, sem serem destinados a nenhum fim; eles são meramente apetites sem causas finais. Por isso, Spinoza interpreta a “perfeição” pela qual lutamos como uma questão de “poder de ação”. É a força [*vis*] ou conatus individual se expressando. Um dos princípios mais gerais de Spinoza é que todos nós nos esforçamos para preservar nosso próprio ser, ou, o que dá no mesmo, para aumentar nosso poder de agir. Isso explica os aspectos atrativos

e aversivos da alegria e da tristeza, que são simplesmente os afetos envolvidos em uma mudança no poder de agir. Também explica por que a distinção entre afetos ativos e paixões é importante para Spinoza. A mente pode agir para passar a uma maior perfeição, isto é, para preservar seu próprio ser e aumentar seu poder de ação; de fato, na medida em que age genuinamente, está fazendo as duas coisas, e, assim, agir como tal gera afetos (mas não paixões) de alegria e desejo. Da mesma forma, a mente não sente nenhum afeto de tristeza enquanto age: paixões dolorosas são todas paixões e, como tais, envolvem a passagem para um estado de menor perfeição. Apenas os afetos ativos e as paixões que sinalizam um aumento em nosso poder de agir são agradáveis. O que aparece como uma busca de prazer orientada para um objetivo pode, assim, ser entendida simplesmente como o esforço embutido de nosso conatus. Mas agir de acordo com os ditames de nossa própria natureza nos impele a superar as *paixões* em geral ou, quando possível, transformá-las em afetos ativos.

3.4.5 A Classificação dos Afetos

Apesar de todos os rigores do método geométrico, Spinoza não parece dar muita importância aos detalhes de seu esquema taxonômico. Ele reduz os afetos aos três afetos primários do desejo, alegria e tristeza. Mas ele também sustenta que há tantos tipos de paixões quanto há objetos diferentes, de modo que as paixões se tornam inumeráveis. Ao mesmo tempo, nega – contra uma longa tradição – que as paixões de alegria ou tristeza devam ser diferenciadas de acordo com a temporalidade de seus objetos; considerar um objeto por si só, ou como necessário, possível ou contingente, entretanto, faz uma diferença real na força da paixão sentida. Em geral, Spinoza diferencia as paixões com base em critérios amplamente variados. Por exemplo, se uma paixão é considerada ou não como “desprezo” depende da imparcialidade do julgamento (embora enquanto disposição a avaliar incorretamente alguém como inútil, essa paixão é uma espécie de ódio). E, apesar de se recusar a tratar a admiração e o desdém como afetos plenos, Spinoza os considera como intensificadores que podem ser combinados com outros afetos para “deduzir mais afetos do que aqueles que normalmente são indicados pelas palavras aceitas” (IIIIP52s), por exemplo, “devoção” e “zombaria”. Através de meios tão variados e às vezes *ad hoc*, Spinoza “deduz” mais de quarenta afetos, embora a falta de uma taxonomia ordenada dificulte a determinação do número exato (especialmente porque ele afirma que várias

paixões são mais ou menos idênticas, enquanto nega que outros estados sejam afetos genuínos). O próprio Spinoza admite que “pelo que já foi dito, acredito que seja claro para qualquer um que os vários afetos podem ser combinados entre si de tantas maneiras, e que tantas variações podem surgir dessa composição, que eles não podem ser definidos por nenhum número” (IIIP59s).

A indiferença de Spinoza pode ser parcialmente explicada por seus objetivos gerais: “determinar os poderes dos afetos e o poder da mente sobre os afetos”. Para isso, “basta ter uma definição geral de cada afeto” (IIIP56s), ou mesmo simplesmente “enumerar apenas os principais afetos” (IIIP59s). O que mais lhe interessa nas Partes III e IV é uma descrição dos “movimentos” dos afetos – o que os produz, os fortalece, conduz de um a outro, e o que pode enfraquecê-los ou “superá-los”. De fato, porque eles interagem e se espalham de um para o outro, os afetos serão difíceis de enumerar.

3.4.6 A Associação de Afetos

Essas características da explicação dos afetos de Spinoza produzem uma psicologia associacionista, que encontra várias relações causais e explanatórias para dar conta da disseminação dos afetos. Um objetivo central da *Ética* é mostrar que a mente e seus afetos fazem parte da ordem da natureza tanto quanto qualquer outra coisa. E embora isso signifique que os afetos estejam sujeitos a demonstrações “geométricas” do tipo mais rigorosamente racional, isso não significa que os próprios afetos respondam a normas racionais, isto é, que eles apareçam de maneiras que suportem o escrutínio racional. Em vez disso, os afetos podem se espalhar por meio de associações entre seus objetos, incluindo as associações mais acidentais na memória ou na imaginação, assim como por meio de relações causais. Por exemplo, posso sentir amor por algo que beneficia alguma outra coisa que eu já amo; eu também posso sentir amor por algo que estava simplesmente presente em uma ocasião em que senti prazer. Minhas paixões também podem gerar preconceitos, como quando sinto desprezo por uma pessoa concebida “sob o nome universal de [alguma] classe ou nação” (IIIP46), e assim sinto desprezo por todos os membros dessa classe ou nação. Um afeto pode produzir novos afetos quando a constituição do corpo muda, por exemplo, o apetite pode se transformar em desgosto à medida que nos saciamos. Os afetos podem se espalhar pela nossa imaginação dos afetos que os outros sentem. Eles podem se espalhar à medida que refletimos sobre nós mesmos, então quando

a mente considera a si mesma e seu poder de agir, ela se torna mais perfeita e, assim, experimenta alegria. E, em particular, podem se espalhar à medida que refletimos as paixões que os outros sentem sobre nós mesmos. Assim, o apetite pela aprovação dos outros, que Spinoza chama de “amor de estima” (III Def. dos Afetos XXX; ver também IIP30) pode se transformar em amor pelo outro se imaginarmos que essa pessoa sente amor por nós, além de produzir o efeito prazeroso de autoestima e outros efeitos de gratidão ou reconhecimento.

3.4.7 O Caráter Social dos Afetos

O associacionismo dos afetos, portanto, tem um componente social profundo. Parte desse componente social é o que Spinoza chama de “imitação dos afetos”. No entanto, Spinoza difere marcadamente de Malebranche ao negar que a difusão associacionista dos afetos tende sempre a produzir semelhantes a partir de semelhantes. Não só Spinoza distingue as diferentes paixões segundo sua direção (o amor ao outro não é o mesmo que a gratidão por seu amor por mim), ele também admite que elas podem se mover em direções opostas. Se sinto amor por uma pessoa que imagino sentir ódio por mim, meu amor pode se transformar em ódio. Como parte da ordem da natureza, as associações que produzem as paixões e os afetos devem ser explicáveis, mas não se segue que sejam sempre as mesmas.

Spinoza também contesta a suposição funcionalista de Malebranche de que a comunicação das paixões tende a promover a sociedade civil. Por um lado, o afeto da auto-estima nos permite conceber nosso poder de forma mais distinta, adequada e ativa na medida em que imaginamos outras pessoas com mais desdém; assim, somos naturalmente propensos ao ódio e à inveja. Nós também podemos entrar em conflito se ambos amarmos a mesma coisa e imaginarmos que ela não pode ser possuída de modo geral. É verdade que Spinoza admite que certas paixões, por exemplo, piedade, medo, luxúria, desânimo e vergonha, podem gerar efeitos socialmente úteis, mas em geral, “na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que eles concordam em natureza” (IVP32) e, portanto, podem ser ruins uns para os outros (IV P30d). Spinoza aqui adota uma abordagem hobbesiana para explicar como discordamos “em natureza” e como a razão sugere artigos de paz para aliviar tal desacordo natural.

3.4.8 Paixões e Razão

Muito parecido com Hobbes, Spinoza apresenta uma oposição *prima facie* entre a razão, que fornece uma compreensão comum e publicamente acessível do bem, e as paixões divisivas. Seguindo a razão, os homens “concordam em natureza”; a razão também produz os afetos e a força de espírito que promovem a sociabilidade, de modo que o homem razoável é sempre “justo, honesto e honrado”, e quer para os outros o que eles querem para si (PIV18s). Além disso, quaisquer efeitos úteis que possam surgir das paixões também podem surgir da razão, sem a possibilidade de conflito e desacordo. No entanto, seguir a razão nada mais é do que seguir as leis de nossa própria natureza, agindo no conatus para a autopreservação e buscando nossa própria vantagem. Como fez Hobbes, Spinoza chama essa busca da nossa própria vantagem em geral, e da autopreservação em particular, de a “lei fundamental da natureza”. E a reflexão racional sobre a lei fundamental mostra a desejabilidade do esforço cooperativo:

... para o homem, então, não há nada mais útil do que o homem. O homem, eu digo, não pode desejar nada mais útil para a preservação de seu ser do que que todos concordem em todas as coisas de modo que as Mentes e Corpos de todos componham, por assim dizer, uma só Mente e um só Corpo; que todos se esforcem juntos, na medida do possível, para preservar seu ser; e que todos, juntos, devem buscar para si a vantagem comum de todos. (IVP18s)

Com base nisso, Spinoza identifica razão e virtude. Só porque busca nossa vantagem (nosso interesse próprio esclarecido), a razão exige que busquemos a vantagem dos outros. Também recomenda que renunciemos ao direito de natureza de julgar e agir sobre todas as coisas por nós mesmos, em favor de uma autoridade civil capaz de instituir um padrão comum que coordene nossas paixões conflitantes. Além disso, a razão sugere que adotemos uma política afetiva que atenda a muitas considerações intuitivas de virtude, por exemplo, que devemos retribuir o amor por qualquer paixão que outros possam sentir por nós. Mais uma vez, tudo isso é impulsionado pela busca de nossa própria vantagem. Mas como Spinoza sustenta que um afeto só pode ser afastado por outro afeto, ele recomenda superar a “escravidão” das paixões combatendo-as com afetos

ativos que aumentem nosso poder. Exercitar nossa razão, isto é, compreender a natureza e a conexão das coisas é em si uma maneira de aumentar nosso poder, tornar-nos mais ativos e passar a um estado de maior perfeição. O exercício da razão, portanto, gera afetos alegres que podem nos ajudar a superar a escravidão, mesmo antes de agirmos de acordo com suas recomendações. Raciocinar e agir com base na razão, portanto, são formas de preservar a mente e torná-la menos vulnerável à degeneração externa. É verdade que sempre seremos suscetíveis a forças externas que são mais fortes do que nós, mas podemos estender o alcance e o poder de nossas mentes simplesmente refletindo em nossa própria vantagem e, mais ainda, agindo de acordo com nossas reflexões racionais.

3.4.9 Conhecimento adequado, liberdade e beatitude

A atividade de nossas mentes pode ser medida pelo grau em que somos causas de nossas próprias ideias, isto é, pela adequação de nossas ideias a toda a sequência de causas e ordem da natureza. Como mentes, portanto, o conhecimento é nosso bem principal, particularmente o conhecimento de Deus – isto é, o conhecimento do todo, que é como aquele possuído por Deus. Nosso esforço, então, deve ser direcionado ao que Spinoza identifica como conhecimento de segunda ou terceira espécie. O primeiro é exemplificado na *Ética*, onde o todo é demonstrado de forma geométrica. O último é o conhecimento intuitivo do todo, o melhor tipo de conhecimento, que devemos desejar para nós e para os outros. Spinoza considera que esse terceiro tipo de conhecimento é o mais próximo que chegamos de Deus, e nele experimentamos um amor que é parte do amor infinito que Deus tem por si mesmo. Alcançamos assim o que Spinoza chama de estado de “beatitude”. A “beatitude” não é exatamente um afeto, mas é próximo: é “aquela satisfação da mente que brota do conhecimento intuitivo de Deus” (IV Apêndice IV). E o processo de alcançá-lo certamente deve envolver a experiência de muitos afetos alegres.

Temos, então, para Spinoza, um paradoxo um tanto feliz: como estamos sempre sujeitos a causas externas, nunca podemos estar livres das paixões. Mas podemos assumir uma meta-perspectiva por assim dizer, ao conceber até nossas paixões infelizes como coisas que acontecem de acordo com a ordem da natureza. Assim, “suportaremos com calma as coisas que nos acontecem que são contrárias ao que exige o princípio de nosso bem-estar” (IV Anexo XXXII). A satisfação vem da compreensão e, na medida em que temos ideias adequadas,

somos ativos, aumentando assim nosso poder de agir e nos preservar. Assim, na medida em que entendemos o que é “contrário ao que exige o princípio de nosso bem-estar”, aumentamos nossa vantagem.

3.4.10 As Paixões e a Identidade

Este ponto levanta uma questão sobre que vantagem precisamente está sendo avançada quando entendemos quem, de fato, somos. A metafísica de Spinoza não fundamenta a identidade humana na constituição metafísica básica das coisas: um ser humano não é uma substância independente e não pode ser individuado por sua real distinção de todo o resto. A mente humana é constituída por seus afetos, que, enquanto ativos e, portanto, próprios da mente, trabalham para preservar seu ser e aumentar seu poder de ação. Ainda assim, é sempre dependente e suscetível ao que está fora dele. Algo semelhante pode ser dito para os corpos também; eles não são substancialmente diferenciados do resto do universo estendido com o qual interagem e do qual dependem. Mas o paralelismo de Spinoza (ou “igualismo”) significa que uma explicação alternativa e menos substancial de como individualizamos o corpo humano pode capturar a identidade mental na mesma rede. Spinoza fornece tal explicação em sua compreensão de como a atividade corporal dos afetos preserva as relações e os limites de nossos corpos, particularmente a proporção de movimento e repouso crucial para a identidade e a vida do corpo. Assim, os afetos ativos mantêm a identidade – a identidade da qual dependem- negociando o que a teoria dos sistemas chama de “fronteira sistema-ambiente”. É perfeitamente consistente com a identidade dinamicamente alcançada de corpo, mente e ser humano, no entanto, que possamos assumir ainda outras identidades, identidades que podem ser igualmente importantes para nós e igualmente ‘nossas’. Por exemplo, Spinoza às vezes fala da sociedade comum a todos os humanos como um corpo que busca preservar seus próprios limites e proporções de movimento e repouso, algo que daria um fundamento físico à identidade coletiva. Então, também, na medida em que nos aproximamos da beatitude e do conhecimento intuitivo do todo, podemos assumir uma identidade que se aproxima da identidade do todo, tornando-nos cada vez mais semelhantes a Deus. Estas são meras especulações, que permanecem não resolvidas na obra de Spinoza. De fato, algumas das passagens intrigantes no final da Parte V parecem divididas entre se devemos procurar “unir” nossa mente individual

com Deus ou preservar sua identidade distinta dentro do campo de forças diferentes, externas e às vezes concorrentes.

3.4.11 Influências em autores posteriores

Embora tanto Leibniz quanto Hume discordem de diferentes aspectos de sua metafísica, a abordagem de Spinoza das paixões parece ter exercido relativamente pouca influência direta sobre seus contemporâneos. Há semelhanças, é claro: Hume complica o entendimento de nossas associações psicológicas e como elas podem ser transmitidas socialmente de forma muito parecida com Spinoza. Hume também fala sobre os mecanismos pelos quais geramos preconceitos, embora encontre sua fonte mais nas associações causais da imaginação do que nas paixões. Mas há pouca evidência de que sejam mais do que semelhanças, especialmente porque o conhecimento de Hume sobre Spinoza foi transmitido em grande parte através de Bayle. Pode ser que a abordagem de Spinoza das emoções esteja tão intimamente entrelaçada com todo o seu sistema que seja difícil apropriar-se de apenas uma parte, e assim permanece *sui generis*. Por outro lado, Spinoza se tornaria uma figura importante para os filósofos do século XIX, principalmente para Friedrich Nietzsche. Em 1881, Nietzsche escreveu a seu amigo Overbeck dizendo que estava “espantado” e “totalmente encantado” por encontrar em Spinoza um precursor na medida em que ambos tendem a “fazer do conhecimento [*Erkenntnis*] o afeto mais poderoso” (Nietzsche 1976, 92, tradução ligeiramente alterada). Nietzsche mais tarde destacaria o tratamento da piedade de Spinoza tecendo elogios na *Genealogia da Moral* (1887). De maneira mais geral, sua compreensão da vontade de poder compartilha muito com a compreensão de Spinoza de nosso impulso afetivo, embora seja discutível se isso é uma questão de influência direta ou o que Nietzsche poderia chamar de um “instinto” comum.

3.5 Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, sobre as emoções

3.5.1 Introdução

As obras de Lord Shaftesbury (1671-1713) reunidas no enorme volume *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) apresentam um rico material sobre as emoções. Os objetivos de Shaftesbury eram totalmente práticos:

tornar seus leitores habitantes mais virtuosos, de bom gosto e espirituosos de seu mundo. Suas obras não são sistemáticas, mas estão repletas de observações e frases maravilhosas, formando um quadro genial e bem-humorado de como nossas emoções nos encaixam no mundo. E em seu *Inquiry Concerning Virtue and Merit*, Shaftesbury torna-se o progenitor das teorias do senso moral de, por exemplo, Hutcheson e Hume, que vêem os julgamentos morais como enraizados em emoções especiais, ou ‘sentimentos’. Seria um equívoco chamar Shaftesbury de “sentimentalista” (em oposição a um “racionalista”), mas isso não é porque ele deixa de apreciar a importância das emoções para a filosofia moral.

3.5.2 Terminologia

Shaftesbury gostava particularmente do termo “afecção”, usando-o de maneira bastante ampla para as respostas intencionais de criaturas dotadas de percepção sensorial ao seu mundo. Ele às vezes a usa de forma intercambiável com ‘paixão’, mas prefere ‘afecção’ ao falar sobre nossos motivos para ações. Ao contrário das simples percepções sensoriais, os afetos e paixões podem ser comunicados, como quando as “paixões de pânico” ocorrem em uma multidão e são transmitidas por contato ou “simpatia” (*Enthusiasm* 10). Shaftesbury também usa ‘sentimento’ especificamente para as afecções de criaturas que têm um senso do certo ou errado e assim refletem sobre seus sentimentos ou afecções. Como afetos refletidos, os sentimentos estão intimamente ligados aos juízos.

3.5.3 A Teleologia Natural dos Afetos

É fundamental para a compreensão de Shaftesbury dos afetos sua concepção da estrutura sistemática e holística do mundo. Essa concepção lhe permite uma abordagem teleológica para considerar como os indivíduos se encaixam em seu ambiente: os indivíduos são partes, que podem ser julgadas boas ou más em relação ao seu ajuste natural dentro do todo, isto é, se eles promovem ou não o bem do todo. Essa teleologia se estende aos afetos e paixões: de fato, “nossa tarefa será examinar quais são os afetos bons e naturais e quais são os afetos doentios e não naturais” (*Inquiry* 170). Shaftesbury discorda de Descartes por seu fracasso em apreciar a estrutura teleológica das paixões, comparando Descartes a uma pessoa que examina a composição material de um relógio sem

examinar seu uso (*Soliloquy* 131). Por razões semelhantes, Shaftesbury tem pouco interesse nas investigações fisiológicas da paixão, embora não descarte a importância das observações, especialmente as introspectivas, que podem revelar a intencionalidade natural de nossos afetos.

Não surpreendentemente, Shaftesbury também rejeita o tipo de psicologia egoísta que ele encontra em Hobbes. Ele argumenta que é implausível até mesmo tentar reduzir todos os afetos aos interesses próprios, já que o mero capricho é comum (*Sensus* 54-5). Mais importante, Shaftesbury elenca genuinamente emoções direcionadas aos outros como parte da constituição psicológica básica dos humanos. Essas são as “afecções naturais”, embora também existam afecções autodirigidas e até mesmo afecções totalmente “não naturais” (por exemplo, *Inquiry* 196). As afecções não naturais são sempre viciosas, mas o valor das paixões autodirigidas e das paixões dirigidas aos outros pode variar. Algumas paixões egoístas podem gerar benefícios, enquanto alguns comportamentos abnegados podem prejudicar o bem do todo. Ainda assim, Shaftesbury considera parte de nossa psicologia que o que geralmente nos motiva de maneiras “inconsistentes com o interesse da espécie ou do público” é algo “mais do que uma preocupação pessoal comum ou consideração pelo bem privado” (*Inquiry* 170). Assim, quando submetemos as afecções ao juízo moral, aprovamos de forma mais marcante as afecções naturais.

As afecções nos dão os nossos fins, enquadrando “as diferentes noções do que tenho interesse” (*Inquiry* 132). O fim último a que visa o sistema teleológico das paixões é a virtude, promovendo o bem do todo. Shaftesbury considera que esse fim também promove a felicidade, de modo que virtude e interesse coincidem. A *Inquiry Concerning Virtue and Merit*, no entanto, também entende a felicidade em termos de prazeres mentais duradouros e confiáveis. Shaftesbury argumenta que ceder às afecções naturais é a melhor maneira de alcançar tais prazeres mentais, de modo que a virtude é inerentemente prazerosa e “a virtude e o interesse podem finalmente concordar”.

3.5.4 Os afetos e Filosofia Moral

Apesar de adotar uma abordagem geralmente teleológica, Shaftesbury reserva um lugar especial à avaliação e ao juízo moral nos distintos tipos de afetos que surgem através da reflexão:

[As] próprias ações e os afetos de piedade, bondade, gratidão e seus contrários, sendo trazidos à mente pela reflexão, tornam-se objetos. De modo que, por meio desse sentido refletido, surge outro tipo de afetos para com esses mesmos afetos, que já foram sentidos e agora se tornaram objeto de um novo gosto ou desgosto. (*Inquérito* 172).

É a capacidade de reflexão que nos torna capazes de sentimentos e juízos morais. E o que nossas afecções refletidas tomam como seus objetos são as afecções de criaturas como nós que somos capazes de refletir sobre seus afetos (*Inquiry* 174). Pois essas afecções normalmente servem como motivos para a ação, e são apenas esses motivos, isto é, as afecções, que são os objetos apropriados da avaliação moral. Assim, as afecções ou sentimentos refletidos são tanto a fonte de nossos julgamentos morais quanto seus objetos. Aqueles que evocam sentimentos morais de aprovação são os afetos naturais dirigidos ao outro.

3.5.5 Virtude, Felicidade e Controle

Como já vimos, Shaftesbury usa sua teleologia natural para argumentar pela identificação da virtude e do interesse. Mas ele está bem ciente de que isso parecerá contra-intuitivo para muitos leitores. Assim, ele também apresenta um argumento psicológico baseado na “natureza privada, ou auto-sistema” para descartar qualquer oposição intrínseca entre os dois. Por um lado, Shaftesbury admite que mesmo os afetos naturais e certamente as auto-afecções podem ser disfuncionais e excessivas. Por outro, argumenta que o que levará à maior felicidade de uma criatura inteligente é cultivar os afetos naturais, juntamente com a devida proporção de auto-afecções. Em geral, Shaftesbury considera que “nosso principal meio e poder de auto-satisfação” reside em ter “os afetos naturais, gentis ou generosos fortes e poderosos para o bem do público” (*Inquiry* 200). De fato, ele conclui a *Inquiry Concerning Virtue and Merit* argumentando que a evidência que identifica os prazeres mentais superiores com as afeições naturais é “tão grande quanto aquela encontrada nos números ou na matemática”, pois sobrevive mesmo diante de dúvidas sobre a existência do mundo externo (*Inquiry* 229). O ceticismo não pode tocar nossos afetos e prazeres, que são sempre acessíveis. Além disso, aqueles de nossos prazeres que são mentais

estão totalmente sob nosso controle, assim como, presumivelmente, o cultivo das afecções naturais. Dessa forma, Shaftesbury oferece uma imagem da formação do caráter por meio de uma ordenação voluntária de nossos afetos, em que o mais direcionado-ao-público se torna o “prazer-mestre e conquistador de todo o resto” (*Inquiry* 202).

3.5.6 Os Afetos e a Avaliação Estética

Shaftesbury muitas vezes compara nossos sentimentos morais com nossas avaliações estéticas, chegando até a identificar o bom gosto na moral e o bom gosto na estética. Isso não é mera analogia: ambos usam praticamente a mesma capacidade e respondem a praticamente as mesmas características do mundo. Como os juízos morais, os juízos acerca do belo repousam na percepção da adequação natural das coisas. Fazemos os juízos por meio de nossos afetos, mas seus objetos existem independentemente dos afetos. O mundo, então, fornece um padrão para nossas afecções e juízos estéticos, e o cultivo do gosto é uma questão de desenvolver respostas adequadas a esse padrão.

Nosso senso estético é comparável ao nosso senso moral não apenas porque ambos exigem afetos mobilizadores, mas porque ambos exigem reflexão sobre nossos afetos. Falando de como um novo tipo de afeto surge através da reflexão, Shaftesbury declara, “o caso é o mesmo nos assuntos teóricos ou morais, tanto quanto nos corpos ordinários ou temas comuns dos sentidos” (*Inquiry* 172). Mas enquanto as afecções refletidas são elas mesmas o objeto das afecções refletidas do juízo moral, são os “corpos comuns, ou temas comuns dos sentidos” que são os objetos das afecções estéticas.

3.5.7 Influências em autores posteriores

A visão de Shaftesbury da harmonia entre o bem do indivíduo e o bem do todo foi contestada por seu quase contemporâneo Bernard Mandeville. A *Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Benefícios Públicos* (1714), de Mandeville, retratou nossas paixões como desejos autodirigidos, redutíveis ao “amor próprio” ou ao “gostar de si mesmo”. Aceitá-los poderia, de fato, promover o comércio e o florescimento econômico, mas era incompatível com a virtude pessoal. Observações que Mandeville acrescentou em 1723 mencionam Shaftesbury pelo nome, declarando “que dois Sistemas não podem ser mais opostos do que o de Sua Senhoria e o meu” (*Fable* vol. 1, 324, original p. 372). Mandeville considerou

a visão de Shaftesbury uma excentricidade (*Fable* vol. 1, 323, original p. 371), mas ela se mostrou mais popular que a sua, particularmente entre os filósofos morais “sentimentalistas”. Hutcheson, em particular, defendeu Shaftesbury e adotou sua concepção de nosso senso moral e suas ligações com o senso estético. O mesmo fez Hume, embora mais ambivalentemente, enquanto outros elementos de seu pensamento deram frutos na filosofia moral “racionalista” de, por exemplo, Joseph Butler. Os argumentos de Shaftesbury contra a visão de que nossas emoções são basicamente egoístas foram repetidos por filósofos de ambos os tipos, incluindo Hutcheson e Hume. Sua influência também foi sentida na teoria estética francesa e britânica. Em geral, Shaftesbury estabeleceu os termos de abordagem dos sentimentos para a próxima geração de autores britânicos e franceses.

3.6 Francis Hutcheson sobre as emoções

3.6.1 Introdução

Talvez o exemplo mais claro de um filósofo moral sentimentalista seja Francis Hutcheson (1694-1746). Ele oferece uma teoria do senso moral que concebe nossos afetos da mesma forma que Shaftesbury, enquanto sustenta que nossos juízos morais se baseiam em tipos específicos de emoções. Embora sua descrição das emoções esteja intimamente ligada às exigências de sua filosofia moral, Hutcheson também desenvolve uma psicologia afetiva e uma fenomenologia. As obras mais importantes para a compreensão de sua visão sobre as emoções são sua *Investigação sobre a origem de nossas ideias de beleza e virtude* (1725) e seu *Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões com ilustrações sobre o sentido moral* (1728), que discute as teorias de Cícero e Malebranche, entre outros. Mais material pode ser encontrado em *Reflexões sobre o riso e Observações sobre a fábula das abelhas* (1725-6), em que ele aborda a psicologia egoísta de Hobbes e Mandeville, e nos vários volumes da *Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis elementa continentes*, lib. iii. (1742) e *Sistema de Filosofia Moral* (1755).

3.6.2 Terminologia e Classificação dos Sentidos

Essas obras estão repletas de terminologia, e proliferam nelas esquemas classificatórios para descrever nossas emoções e nossas faculdades sensoriais.

Hutcheson entende ‘sentido’ de forma receptiva, como aquilo que recebe determinações mentais involuntárias, tipicamente acompanhadas de percepções de prazer ou dor. Mais especificamente, uma “afecção ou paixão” refere-se a “aquelas Modificações ou Ações da mente resultantes da Apreensão de certos objetos ou eventos em que a mente geralmente concebe o bem ou o mal” (*Ensaio* 15). As emoções são assim identificadas como tipos especiais de sensações. Existem, no entanto, muitos tipos diferentes de sensações e muitos tipos diferentes de sentidos. A *Philosophiae moralis institutio compendiaría* (lib. I, cap. I, sec. 4-14) e o *Sistema de Filosofia Moral* (Livro I, cap. II) listam mais de uma dúzia de sentidos, enquanto o *Ensaio* (sec. I) restringe-se a meros cinco, começando com o sentido ‘externo’ familiar. A este sentido externo, Hutcheson acrescenta um sentido interno (compreendendo o sentido estético e os prazeres da imaginação), um sentido público (ou *sensus communis*, uma espécie de sentimento de companheirismo), um sentido moral e um sentido de honra (*Ensaio* 17). –8), dos quais pelo menos os três últimos têm um componente afetivo. Os sentidos não são completamente independentes um do outro: por exemplo, o sentido moral requer um elemento de reflexão sobre os sentidos anteriores, e o quinto sentido, o sentido de honra, envolve reflexão adicional sobre como os outros nos percebem e nos avaliam moralmente. Hutcheson considera simples percepções de prazer e dor como sendo localizadas no sentido externo, mas muitas outras afecções dos sentidos parecem intrinsecamente prazerosas ou dolorosas.

Todos esses sentidos recebem sensações. Mas também geram desejos ou aversões, principalmente por meio da reflexão, que por sua vez estimula a ação. Juntos, eles dão a Hutcheson sua visão geral das ‘afecções ou paixões’, que incorporam uma mistura de sensações imediatas e modificações produzidas pela reflexão:

[Nós] denotamos por Afecção ou Paixão algumas outras “percepções de Prazer ou Dor, não diretamente oriundas da Presença ou Operação do Evento ou Objeto, mas por nossa Reflexão ou Apreensão de sua Existência presente ou certamente futura; para que tenhamos certeza de que o Objeto ou Evento suscitará as Sensações diretas em nós.” (*Ensaio* 30)

Hutcheson distingue ainda entre uma afecção, envolvendo um desejo calmo ou aversão, e uma paixão, que inclui

uma Sensação confusa de Prazer ou Dor, ocasionada ou acompanhada por alguns Movimentos corporais violentos, que mantém a Mente muito ocupada no Caso presente, com exclusão de tudo o mais, e prolonga ou fortalece a Afecção às vezes a ponto de impedir todo Raciocínio deliberado sobre nossa Conduta. (*Ensaio* 31)

A descrição de Hutcheson aqui mostra influências de Malebranche, embora seu esquema seja consideravelmente mais simples. Em particular, as paixões envolvem uma sensação confusa, que permitem-nas prender nossas mentes tenazmente. Hutcheson também supõe que as paixões envolvem eventos corporais correlatos, o que ajuda a explicar tanto sua confusão quanto sua tenacidade, embora ele deixe a “Médicos ou Anatomistas [para] explicar os vários Movimentos nos Fluidos ou Sólidos do Corpo, que acompanham qualquer Paixão.” (*Ensaio* 47). A própria confusão está ligada a uma espécie de violência ou agitação, de modo que as sensações confusas por si mesmas podem ser suficientes para tornar nossos desejos ‘apaixonados’. A violência das paixões também parece em parte uma questão de sua particularidade: as paixões são dirigidas a objetos particulares, suscitando desejos sobre eles, em contraste com a generalidade da benevolência por exemplo. Afecções calmas, como a benevolência, também envolvem desejos, mas normalmente são calmas (Hutcheson cita Marco Aurélio como uma exceção que deseja violentamente a benevolência). Os desejos frenéticos evocados pelas paixões também parecem dirigidos ao que é imediato, enquanto os afetos calmos podem ter uma visão mais ampla.

Hutcheson frequentemente classifica a violência das paixões como uma medida do poder que elas podem ter sobre nós. Ao mesmo tempo, ele sustenta que podemos superar a força violenta das paixões pela reflexão frequente sobre os desejos calmos, particularmente pela habituação a essa reflexão. Tal reflexão é uma arma crucial para obter o comando das paixões, como muitas vezes a prudência nos dita. O domínio de nossas paixões torna-se moralmente louvável quando é governado pela calma afecção da benevolência geral. Em geral, nossas ações são motivadas por nossos desejos predominantes, que podem ser gerados por afetos ou paixões de vários sentidos. É a distinção entre afecção calma e paixão violenta e confusa que Hutcheson usa para explicar como parecemos julgar motivações, ações e “temperamentos” (caracteres) por sua racionalidade. As paixões podem se opor ao que aprovamos na reflexão, e é o que aprovamos

na reflexão que é considerado ‘racional’. Além disso, as avaliações reflexivas são o que fundamentam os juízos morais. E Hutcheson argumenta que estes são gerados por afecções e não pela razão.

3.6.3 Afetos e Filosofia Moral

A filosofia moral da *Investigação* de Hutcheson toma emprestado muitos elementos importantes de Shaftesbury. Baseia-se na noção de um sentido moral, que é uma faculdade inata e comparável ao sentido estético. E embora todos os nossos afetos envolvam um elemento de reflexão, o exercício do senso moral exige uma reflexão adicional de alguém que adote a posição de espectador. O que o espectador toma como objeto de avaliação moral são os afetos dos agentes racionais, na medida em que produzem ações intencionais. A avaliação moral é particularmente direcionada aos casos em que os agentes exibem afetos direcionados a outros, ou em que sentimos que deveriam. Pois, como Shaftesbury, Hutcheson sustenta que a característica crucial de nossa avaliação moral é que aprovamos afeições que são irredutivelmente benevolentes e direcionadas aos outros, ao mesmo tempo em que condenamos as inadequadamente egoístas. Um espectador então olha para as ações de um agente racional para ver como elas fluem de algum afeto para outros seres sensíveis. Identificando o afeto como uma forma de benevolência, envolvendo um desejo pela felicidade do outro, o espectador sente aprovação e pode reflexivamente julgar o agente como virtuoso. Em contraste, condenamos os agentes como viciosos quando seu amor próprio se sobrepõe à benevolência intrínseca à psicologia humana.

Como muitos outros teóricos modernos das emoções (incluindo Hobbes e Mandeville), Hutcheson nos considera incapazes de verdadeira malícia. Em geral, ele assume que a natureza, ou pelo menos nossa natureza psicológica, é geralmente benevolente, assim como Shaftesbury, embora Hutcheson pense que a teleologia natural de Shaftesbury erra na ordem da explicação. Por causa da benevolência intrinsecamente bem ordenada de nossa natureza, nossos sentimentos de aprovação e reprovação e suas afeições morais correlatas são inerentemente prazerosos e dolorosos. Mas Hutcheson insiste que o prazer e a dor são efeitos da aprovação ou reprovação, não suas causas. Prazer e dor são, por sua vez, antecedentes a qualquer sentimento de vantagem ou interesse que derivam desses sentimentos. Nosso sentido moral é, portanto, “desinteressado” de uma maneira comparável ao sentido estético. E o sentido moral parece

internamente consistente: assim como aprovamos afetos benevolentes naqueles que julgamos, nossos juízos também podem resistir ao nosso próprio escrutínio.

3.6.4 Argumentos psicológicos para a benevolência

Hutcheson argumenta com frequência e veemência que somos capazes de afecções e paixões irredutivelmente benevolentes, contra a visão que ele associa a Hobbes e Mandeville de que todas as paixões são, em última análise, formas de interesse próprio. O interesse próprio, ele sustenta, não pode explicar por que aprovamos o que fazemos e, em particular, por que nos identificamos com aqueles de caráter benevolente. Hutcheson também argumenta que é impossível reduzir os *sentimentos* de benevolência ao que é vantajoso, porque não podemos sentir benevolência à vontade, não importa quão claramente calculemos a vantagem em fazê-lo (*Investigação*, 126-7). O argumento de Hutcheson supõe que nossas afecções e paixões não estão sob nosso controle direto; são em grande medida sentimentos passivos. Mas, embora não possamos sentir afeições ou paixões à vontade, somos naturalmente aptos a sentir afecções particulares, inclusive as benevolentes, sob circunstâncias particulares. Tal benevolência pode gerar alguma dor para o indivíduo bem-intencionado, de modo que nem mesmo o desejo de prazer pode explicar nossa benevolência. Além disso, mesmo quando a benevolência é acompanhada de prazer, o objetivo da benevolência não é o desejo de prazer.

Hutcheson parece tomar como evidência de nossa benevolência que, além da benevolência geral, também sentimos afetos particulares que são dirigidos a outros: afeto natural, gratidão, honra, vergonha ou compaixão. Todos estes supostamente mostram extensa benevolência em sua atuação. De fato, ele muitas vezes agrupa todas as paixões dirigidas aos outros, supondo que elas devem ser direcionadas ao bem dos outros, de forma que parecem formas múltiplas de benevolência. No entanto, fazemos distinções de valor moral em relação à extensão da afecção dirigida ao outro: quanto mais geral a benevolência, maior seu valor moral. Por outro lado, a existência de uma paixão baseada no outro de alcance limitado (por exemplo, a ansiedade dos pais pelos filhos) pode desempenhar um papel atenuante na avaliação de uma ação. Então, do mesmo modo, dado que podemos desempenhar o papel de espectadores para nós mesmos, podemos estender nossos impulsos benevolentes a nós mesmos, isto é, podemos formar desejos auto-relacionados decorrentes da benevolência. Isso não elimina a distinção entre amor-próprio e benevolência, mas significa que a

benevolência não requer abnegação em todos os momentos. Também sugere que pode haver diferenças genuínas de tipo entre afeições autodirigidas, diferenças que gerarão afecções reflexivas muito diferentes e nos levarão a atribuir a alguns um valor moral que não se apresenta no mero egoísmo.

3.6.5 O Papel Fundamental dos Afetos

É crucial para a compreensão de Hutcheson de nosso sentido moral sua argumentação contra o racionalismo na filosofia moral. Os argumentos empregados para articular sua posição baseiam-se em considerações da relação entre meios e fins. Para tanto, ele faz várias distinções entre nossas determinações e a razão, argumentando que a razão sozinha não pode explicar nenhuma delas. Não pode explicar nem a eleição, a determinação de um agente para uma ação, nem a aprovação, a avaliação de uma ação pelo espectador. Quando buscamos os fins últimos para ambos, descobrimos que a razão é meramente instrumental e não pode dar razões pode fornecer razões excitantes, isto é, as razões que motivam uma ação. As razões excitantes se baseiam nos instintos e afecções. As razões justificadoras, por outro lado, dependem de nossa aprovação de um fim, que requer o recurso a um sentido. E assim se esgotam no sentido moral, que depende dos afetos e de sua reflexão.

Algo semelhante pode ser dito sobre nossas “obrigações” morais naturais. Elas se baseiam em nosso impulso psicológico básico de benevolência, tornando nosso senso de obrigação uma “determinação de nossa natureza” (*Investigação*, 244). Hutcheson parece equivocar-se um pouco aqui: ou ‘obrigação’ significa simplesmente motivação, ou ‘natureza’ é uma noção normativamente carregada. Mas isso pode ser simplesmente porque ele não tem recursos para explicar juízos normativos a não ser por meio de nossas afecções e faculdades sensoriais. E Hutcheson argumenta que não podemos transformar nossa aprovação ou desaprovação na própria faculdade dos sentidos – isto é, não podemos julgar seu valor moral – *exceto* na medida em que usamos o sentido moral. Felizmente, todos nós compartilhamos impulsos de benevolência e sentimos afetos reflexivos que estimam esses impulsos como superiores a todos os outros.

3.6.6 Psicologia e Fenomenologia das Paixões e Controle da Felicidade

Como vimos, as afecções diferem das simples sensações por serem reflexivas. Elas também são motivadoras, pois estão relacionadas ao desejo e

à aversão, e por isso explicam ações intencionais – ações direcionadas a obter (ou evitar) algum objeto. O *Ensaio* também permite que nossas emoções possam envolver “propensões”, que são direções de ação, desvinculadas de qualquer noção de “bem”. As propensões podem, portanto, motivar a ação, mas de uma forma que carece de um objetivo ou intenção real, como explica Hutcheson no caso da raiva (*Ensaio* 52). Tais propensões distinguem as paixões das afecções calmas. As paixões também podem ter sensações ou sentimentos distintos, mas são suas propensões que explicam a força motivacional particular e o caráter quase não intencional da ação movida pela paixão. Elas também explicarão por que as paixões nem sempre respondem a crenças sobre objetos, pois contêm um impulso que não é direcionado a produzir um estado de coisas objetivo.

Na ausência de algo como a teleologia natural de Shaftesbury, Hutcheson não pode oferecer nenhuma garantia de que exercer nossas afeições benevolentes, aquelas que geram nossa aprovação moral, também produz felicidade. A felicidade é uma questão de prazer, em particular os prazeres ligados às nossas paixões e afecções. Ficamos felizes quando os afetos e paixões prazerosos e, em menor grau, as sensações, predominam sobre os dolorosos.

A busca da felicidade levanta a questão de quanto controle temos sobre nossas paixões e afetos, de modo a maximizar os prazerosos e minimizar os dolorosos. A resposta de Hutcheson é que não temos muito. Ainda assim, existem várias maneiras de exercer o controle que, de fato, temos. Primeiro, na medida em que paixões e afeições estão ligadas a opiniões, podemos exercer algum controle sobre nossas opiniões. As propensões de nossas paixões, no entanto, não são muito sensíveis à opinião. Felizmente, nosso estado epistêmico é muito menos importante para nossa felicidade do que nossa situação social. Entre nossas afecções naturais e benevolentes estão as afecções dirigidas à felicidade dos outros. Isso significa que nossa felicidade depende diretamente da felicidade dos outros, principalmente daqueles próximos a nós. Isso também não está totalmente sob nosso controle, um ponto sobre o qual Hutcheson critica as opiniões estoicas (*Ensaio* 82). No entanto, agimos para a felicidade dos outros e esperamos que nossas ações sejam bem-sucedidas. Assim, tudo o que pudermos fazer para atingir os fins de nossas afecções benevolentes irão, de fato, aumentar nossas próprias chances de felicidade. Da mesma forma, podemos ser aconselhados a escolher nossos amigos com sabedoria, selecionando aqueles mais propensos a permitir que nossas ações

benevolentes deem frutos. Por último, Hutcheson argumenta que, na medida em que pudermos transformar nossas paixões violentas em afecções calmas, otimizaremos as chances de prazer sobre a dor. Mais uma vez, por essa razão, exercitar nossos afetos benevolentes parece uma boa estratégia.

3.6.7 Influências em autores posteriores

A influência de Hutcheson foi particularmente significativa naqueles autores que adotaram, ou simplesmente consideraram, posições sentimentais na filosofia moral, como Hume, e ainda mais, Adam Smith (1723-90), que estudou com Hutcheson. Hume também foi claramente afetado pela psicologia moral e afetiva de Hutcheson, com a qual aprendeu muito. Mas Hume argumentou diretamente contra a abordagem de Hutcheson às nossas paixões dirigidas aos outros, distinguindo nitidamente entre benevolência extensa e generosidade limitada. Hume chegou ao ponto de admitir que as paixões dirigidas aos outros não precisam ser de caráter benevolente, admitindo a malícia como uma possibilidade psicológica genuína. Tanto Hume quanto Smith também tomaram emprestado algumas das terminologias de Hutcheson (e de Shaftesbury), mas as colocaram em novos usos, bem diferentes do que Hutcheson imaginava. E Smith usou a própria noção de simpatia para argumentar contra a base sobre a qual Hutcheson construiu sua teoria do sentido moral, criticando-a particularmente por não fornecer uma medida independente de seu próprio status normativo. Em vez disso, Smith argumenta que normalmente avaliamos a propriedade dos sentimentos, sejam dos outros ou dos nossos, submetendo-os à “grande disciplina” estabelecida pela natureza: “uma consideração pelos sentimentos do espectador real ou suposto de nossa conduta” (1982, 145).

3.7 Hume sobre as emoções

3.7.1 Introdução

As obras filosóficas abrangentes de David Hume (1711-1776) discutem as emoções em profundidade, mais notavelmente em seu *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), que dedica o segundo de seus três livros às paixões, bem como na *Dissertação sobre as Paixões* (de *Quatro Dissertações*, 1757), que cobre praticamente o mesmo material. Por causa da inclinação sentimentalista de Hume, seus trabalhos sobre filosofia moral também são importantes para sua

compreensão das emoções: incluem o Livro III do *Tratado*, sobre os sentimentos morais, e a *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Os ensaios de Hume, publicados em várias edições ao longo de sua vida, também abrangem diversos temas relacionados às emoções, como “Da delicadeza do gosto e da paixão”, “Do amor e do casamento”, “Da superstição e do entusiasmo” (1741), e “Do Padrão do Gosto” (1757). Outros textos, como seus esboços autobiográficos e os seis volumes de sua *História da Inglaterra* (1754-62), oferecem material que ilustra a visão de Hume sobre o assunto. O *Tratado*, no entanto, contém amplo material para servir como ponto de partida.

3.7.2 Terminologia

Hume agrupa as emoções de modo geral entre as percepções da mente, embora também sirvam como motivações para agir e até para raciocinar. Ao fazê-lo, ele usa uma série de termos para descrever nossas percepções afetivas, especialmente ‘paixão’, ‘sentimento’ e ‘gosto’, os quais eram também empregados por Shaftesbury e Hutcheson. Embora às vezes use ‘emoção’ de forma intercambiável com ‘paixão’ (ver, por exemplo, T I.3.5 85), Hume muitas vezes parece designar apenas um movimento mental (ver, por exemplo, T I.2.3 36). Mas se Hume se vale de uma terminologia antiga, ele introduz várias perspectivas novas de emprego desta terminologia. Por um lado, ele toma emprestada a distinção entre calmo e violento de Hutcheson, mas, pelo menos inicialmente, a aplica para distinguir entre tipos de paixões (T II.1.1 276). ‘Paixões’ são impressões de reflexão, mas como em Hutcheson, elas parecem ser percepções de ordem relativamente inferior: são respostas a percepções prazerosas ou dolorosas – e às vezes até impulsos e instintos inatos – e não meta-percepções. No entanto, Hume também fala sobre ‘sentimentos’ que parecem respostas afetivas relativamente refinadas. O ensaio “Da delicadeza do gosto e da paixão” apresenta um contraste claro entre aquele “gosto superior e mais refinado”, que também se identifica com o sentimento, e as paixões violentas que perturbam as almas suscetíveis (HUME, 1985, p. 6). Sentimento e gosto são estados afetivos calmos, suscetíveis ao cultivo, sujeitos a padrões e capazes de frear os excessos de paixões excessivamente “delicadas”, isto é, violentas. Esse uso pode explicar por que, quando Hume passa para a filosofia moral no Livro III de seu *Tratado*, ele usa “sentimento” quase exclusivamente para as impressões afetivas que nos permitem fazer distinções morais. No entanto, Hume nem mesmo reconhece sua

mudança de terminologia ali, muito menos a explica. Portanto, qualquer distinção que ele possa ter pretendido pelas diferentes escolhas de palavras permanece escorregadia e sujeita a interpretações concorrentes (LOEB, 1977; FIESER, 1992; SCHMITTER, 2013B; WATKINS; 2019).

3.7.3 Conclusão do Livro I do *Tratado*

Hume não se limita a discutir teoricamente as emoções, ele narra a experiência filosófica delas na “Conclusão deste Livro” que encerra o Livro I do *Tratado*. Esta seção trata da paisagem emocional do narrador como uma resposta às suas conclusões céticas sobre a razão, percepção e o eu. O narrador se sente “um monstro estranho e grosseiro”, evitado pela sociedade e abandonado em um isolamento cético em que até mesmo suas visões sobre como limitar suas crenças são instáveis (T I.4.7 264). Hume trata essa visão infeliz e cética como uma espécie de doença, que eventualmente recebe a cura da “própria natureza”. O primeiro sinal de um retorno à saúde é “um humor esplênico” que rejeita a filosofia (T I.4.7 269). Mas a conclusão se resolve com o narrador substituindo seu ceticismo desesperado por um ceticismo alegre que é “desconfiado de [suas] dúvidas filosóficas, bem como de [sua] convicção filosófica” (T I.4.7 273). Esta parece uma abordagem frutífera, pois o *Tratado* continua por mais dois Livros, filosofando de uma maneira “descuidada”, isto é, despreocupada (BAIER, 1991, 1ss.).

A fonte exata da “melancolia e delírio filosóficos” no Livro I, e como a natureza vem em socorro são questões de muito debate e uma série de interpretações criativas (ver, por exemplo, Baier 1991, Garrett 1997, Ainslie 2015, Goldhaber, no prelo). O que parece claro é que a cura operada pela natureza é uma questão de mudança de estado afetivo – “os retornos de uma disposição séria e bem-humorada” (T I.4.7 270) – mais do que o cultivo de quaisquer novas crenças ou raciocínios técnicos (embora o “princípio do título” que Garret encontra na conclusão possa contar como uma crença de que a razão deve ser impulsionada por “propensões naturais”, ver 1997 232-7). Esse novo humor o inclina novamente para a filosofia, e o *Tratado* prossegue para tópicos negligenciados no primeiro livro, particularmente a natureza de nossas paixões e sentimentos e como eles nos adaptam à vida social. A motivação é o tempo todo afetiva: prazer, “ambição... de contribuir para a instrução da humanidade” (T I.4.7, 271) e, sobretudo, curiosidade. Embora essa curiosidade não seja exatamente a mesma que a “admiração” de Descartes e Malebranche, Hume declara na conclusão do Livro II que a “primeira fonte de todas as nossas

investigações” é “a curiosidade, ou aquele amor à verdade” (T II.3.10 448, ver Schafer 2014). Ela impulsiona tanto a filosofia quanto a caça, das quais “não pode haver duas paixões mais semelhantes entre si” (T II.3.10 451), embora a paixão pelo jogo se aproxime. A paixão por caçar a verdade torna-se ainda mais forte quando dirigida aos objetos que nos interessam intrinsecamente: a natureza humana, particularmente as paixões e sentimentos compartilhados que nos motivam e nossas interações com outras pessoas – em suma, os tópicos dos Livros II e III do *Tratado*.

3.7.4 A Classificação das Paixões no Livro II do *Tratado*

As percepções da mente dividem-se em dois tipos: impressões e idéias (grosseiramente, sensação e pensamento): “Essas percepções, que entram com mais força e violência, podemos chamar de *impressões*; e sob este nome compreendo todas as nossas sensações, paixões e emoções, quando elas aparecem pela primeira vez na alma. Por *ideias* quero dizer as imagens tênues destas no pensamento e raciocínio...” (T I.1.1 1). Hume propõe uma escala de vivacidade, na qual as impressões são vívidas, as ideias são fracas e as crenças (por exemplo, na existência de coisas que não percebemos atualmente) estão em algum lugar no meio. Mas as ideias podem emprestar vivacidade de outras fontes por meio dos princípios de associação encontrados na imaginação.

As impressões também podem ser divididas em dois tipos: impressões dos sentidos (originais) e impressões de reflexão (secundárias). As impressões dos sentidos incluem todas as nossas sensações, assim como as percepções de prazer e dor; as impressões de reflexão incluem todas as nossas paixões e sentimentos. No Livro I.1.2, Hume diz que as impressões dos sentidos surgem na alma “originalmente, de causas desconhecidas” (T I.1.2 7), enquanto as impressões secundárias “procedem de algumas dessas originais, seja imediatamente ou pela interposição de sua ideia” (T II.1.1 275). Ainda assim, Hume considera que mesmo as impressões secundárias são, em certo sentido, “existências originais”: elas podem seguir os passos de uma impressão ou ideia distinta (sensorial ou reflexiva), mas não são cópias delas. Por outro lado, as impressões podem ser relacionadas associativamente através da semelhança, e são as construções associativas que elas permitem que forneçam estrutura aos nossos processos de pensamento muitas vezes caóticos (particularmente através da “dupla relação de impressões e ideias” discutida a seguir).

As paixões, então, são impressões de reflexão. O *Tratado* separa essa ampla categorização em paixões calmas e violentas (embora em outros lugares Hume às vezes reserve ‘paixão’ apenas para as violentas). Mas essa “divisão vulgar e ilusória” desempenha pouco papel no *Tratado*, e Hume insiste que as paixões calmas não são necessariamente fracas, nem as violentas fortes. Mais importante para os propósitos de Hume é a distinção entre paixões diretas e indiretas. As paixões diretas geralmente surgem imediatamente do “bem ou do mal, do simples ou do prazer” (embora também incluam o desejo como os instintos e os apetites); as paixões indiretas requerem a “conjunção de outras qualidades”, particularmente a interposição de uma ideia (T II.1.1 276). A curiosidade, ou amor à verdade, está entre as paixões diretas, que geralmente incluem desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo. Entre os “efeitos imediatos da dor e do prazer”, Hume também conta a vontade, ou “a impressão interna que sentimos e da qual temos consciência, quando conscientemente damos origem a qualquer novo movimento de nosso corpo, ou nova percepção de nossa mente” (T II.3.1 399). A vontade não é em si uma paixão; está, no entanto, intimamente ligada às paixões diretas, uma vez que constituem seus “motivos influenciadores” (ver T II.3.3 413-4). Entre as paixões diretas que movem a vontade, Hume inclui tanto as que surgem da dor ou do prazer quanto as que vêm “de um impulso ou instinto natural” que “corretamente falando, produzem o bem ou o mal” (T II.3.9 439; ver também RADCLIFFE, 2018, cap.1). Por outro lado, Hume admite apenas que as paixões indiretas podem influenciar a vontade por meio de seus efeitos sobre as paixões diretas. No entanto, o livro II começa com as paixões indiretas de orgulho e humildade, amor e ódio, que preenchem duas de suas três divisões principais.

3.7.5 A Dupla Relação de Impressões e Ideias no Caso do Orgulho

As paixões indiretas diferem das diretas não apenas por sua conexão com a vontade, mas também por sua complicada intencionalidade. As paixões indiretas têm objetos distintos de suas causas, embora suas respectivas ideias estejam associadas. As causas podem ser subdivididas entre a qualidade que excita a paixão e o tópico ao qual a qualidade é inerente. No caso do orgulho, o objeto é o eu. A causa é a qualidade agradável em um assunto que é (de alguma forma) relacionado a si mesmo. Isso forma a estrutura sobre a qual Hume constrói a “dupla relação de ideias e impressões” (T II.1.5 286), na qual as impressões dos sentidos estão relacionadas a paixões semelhantes, e as ideias da causa estão

relacionadas através de vários princípios de associação ao objeto da paixão. Embora Hume identifique a segunda impressão como a paixão propriamente dita, compreender sua natureza e seus efeitos requer toda a estrutura, como podemos ver no caso do orgulho. A causa do orgulho tem uma qualidade que gera uma percepção prazerosa, que se encontra em um sujeito, cuja ideia está relacionada à ideia do eu. Considere, por exemplo, a prazerosa paixão do orgulho que o Sr. Darcy pode ter em sua bela propriedade:

<i>Causa</i>	<i>(qualidade)</i>	<i>Paixão</i>
<i>Impressões:</i>	Prazer ——— (semelhança) →	Orgulho
<i>Ideias:</i>	Minha propriedade — (causação) →	O Eu (Sr. Darcy)
<i>Causa</i>	<i>(sujeito)</i>	<i>Objeto</i>

A mesma estrutura pode ser encontrada nas outras paixões indiretas de humildade, amor e ódio, como mostra Hume em “experiências para confirmar este sistema” (T II.2.2 332), nas quais ele varia ou a qualidade da causa, ou o objeto relacionado à ideia do sujeito para produzir uma paixão diferente a cada vez. Por exemplo, o que produz orgulho quando ligado a si mesmo pode produzir amor em outro, como quando a bela propriedade excita amor em Elizabeth pelo Sr. Darcy:

<i>Causa</i>	<i>(qualidade)</i>	<i>Paixão</i>
<i>Impressões:</i>	Prazer ——— (semelhança) →	Amor
<i>Ideias:</i>	A propriedade do Sr. Darcy ——— (causação) →	O Outro (Sr. Darcy)
<i>Causa</i>	<i>(sujeito)</i>	<i>Objeto</i>

Da mesma forma, as terríveis relações de Elizabeth podem despertar humildade em Elizabeth e “ódio” em Mr. Darcy.

Como esses exemplos mostram, os objetos das paixões indiretas discutidas por Hume são pessoas: o eu ou o outro. Nossa experiência das paixões de orgulho ou humildade, amor ou ódio, nos direcionam para a pessoa relevante, que parece qualificada pela causa da paixão. Por essa razão, essas causas distintas devem estar intimamente associadas às ideias de si ou do outro.

As causas também devem ser qualificadas hedonicamente, mas de outra forma podem ser muito diversas – propriedades, traços de caráter, virtudes ou qualquer outra característica ‘eminente’. A paixão, no entanto, é estruturada para que as experimentemos como pertencentes à pessoa relevante para o bem ou para o mal. As paixões indiretas, portanto, vão muito além do que as ideias simples podem fornecer: elas nos dão um sentido robusto e carregado de valor para as pessoas como portadoras de vários traços e relações salientes (ver Ainslie 1999).

Nesse contexto, vale ressaltar que Hume inicia sua discussão com o orgulho. Seu papel para Hume pode ser comparado à importância que a “glória” tinha para Hobbes, embora claramente não sejam a mesma paixão. Quase tudo que evoca impressões prazerosas pode ser motivo de orgulho, dentro das limitações que a ideia do sujeito deve permitir que construamos conexões associativas direcionando a mente à ideia do eu. A ideia do eu, no entanto, parece ser intrinsecamente atraente, o que explica por que o amor por outro de alguma forma ligado a nós se converte prontamente em orgulho, mas não vice-versa (assim posso sentir orgulho prontamente ao considerar as muitas realizações de meus filhos, mas consideração de minhas próprias realizações não tende a provocar amor por meus filhos). Contra a preferência “monástica” pela humildade, Hume enfatiza que a própria virtude pode ser uma causa justa de orgulho, que se torna ainda mais poderosa à medida que nossas paixões reverberam socialmente através do mecanismo que Hume chama de “simpatia”.

Talvez a característica mais curiosa do orgulho seja sua relação indispensável com a ideia do eu. O penúltimo capítulo do Livro I do *Tratado* (I.4.6) desenvolve uma descrição altamente cética da ideia do eu, sustentando que não temos tal ideia simples, mas, na melhor das hipóteses, a ideia de um feixe organizado: uma “espécie de teatro, onde várias percepções aparecem sucessivamente; passam, re-passam, deslizam e se misturam numa infinita variedade de posturas e situações”, sem mesmo “a mais distante noção do lugar onde essas cenas são representadas” (T I.4.6 253). Hume parece achar isso um pensamento angustiante, mas admite que “devemos distinguir entre a identidade pessoal, no que diz respeito ao nosso pensamento ou imaginação, e no que diz respeito às nossas paixões ou preocupação que temos por nós mesmos” (T I.4.6 253). A introdução da paixão do orgulho, com seu foco essencial no eu, logo depois pode confirmar essa distinção. De fato, o orgulho parece tanto requerer referência a uma ideia do eu, quanto sustentar qualquer ideia escassa que já possamos ter, direcionando a mente para

uma ideia do eu equipada com várias associações prazerosas. Hume precisa de algum truque para fortalecer a ideia do eu, porque ele contará com a nossa posse de uma ideia viva do eu, que servirá como fonte de vivacidade, para sua descrição da comunicação simpática das paixões.

3.7.6 Simpatia e Comparação

A simpatia não é em si uma paixão; não é a paixão da “piedade”, nem da “compaixão”. Em vez disso, é um mecanismo causal, pelo qual passamos a sentir as paixões que supomos que os outros sentem. Em sua forma mais simples, começa com a observação dos sinais externos de uma paixão em outra pessoa (por exemplo, expressões faciais, comportamento, fala), a partir da qual formamos uma ideia, na verdade uma crença na existência de alguma paixão. A simpatia vivifica essa ideia em uma impressão, isto é, uma paixão, tomando emprestado o sempre presente e vivo senso de si mesmo. Precisamos de algum tipo de associação entre a ideia do outro e a ideia do eu para que essa transferência de vivacidade funcione. Mas eles são fáceis de encontrar: qualquer tipo de relação entre outra pessoa – contiguidade, causalidade ou mesmo simples semelhança – pode lubrificar as engrenagens associativas pelas quais uma ideia da paixão alheia se torna uma paixão genuína em nós.

A descrição de Hume deve muito à análise de Malebranche sobre a comunicação mecânica das paixões (ver *Malebranche sobre as emoções*, seções 8 e 9). Mas Hume não supõe que a simpatia produza em nós exatamente a mesma paixão que imaginamos no outro, particularmente porque a transferência pode alterar o objeto da paixão. Por exemplo, a simpatia pode converter o amor e a admiração que os outros sentem por nós em orgulho; de fato, Hume introduz o mecanismo da simpatia para explicar nosso “amor à fama”, mesmo nos casos em que não esperamos nenhuma vantagem particular de nossos admiradores e não nos interessamos por suas opiniões. Com certeza, o amor pela fama ainda representa uma comunicação de “gostar de gostar”, uma vez que o amor e o orgulho são paixões prazerosas. Mas Hume desenvolve sua análise da simpatia para mostrar como nossas comunicações afetivas podem produzir tipos muito diferentes de paixões (JAMES, 2005; SCHMITTER, 2010).

A comparação é um mecanismo semelhante à simpatia, mas produz paixões com tendências afetivas diretamente opostas àquelas com as quais simpatizamos nos outros. Funciona invocando outro princípio, acrescentado

às operações de simpatia: *“que os objetos pareçam maiores ou menores em comparação com os outros”* (T II.2.8 375). Se, por exemplo, chegamos, por simpatia, a sentir a paixão infeliz de outra pessoa, podemos sentir nossas próprias paixões (comparativamente) não-simpáticas e felizes com mais força. As operações de comparação, portanto, trabalham para aumentar as paixões prazerosas (ou dolorosas) que sentimos, deixando-nos sentir as paixões dolorosas (ou prazerosas) contrastantes dos outros (POSTEMA, 2005; SCHMITTER, 2010). Hume usa a comparação para explicar a possibilidade de inveja e, mais ainda, de malícia, uma espécie de “reversão de piedade”, envolvendo um “desejo não provocado de produzir mal a outro” (T II.2.8 377). Isso se distingue do ódio e de outras paixões mais simples, porque o desejo não é provocado por qualquer injúria ou mesmo um desejo de obter algum bem para nós mesmos (além de colher prazer pela comparação). A esse respeito, Hume se separa de todos os outros filósofos, de Hobbes a Hutcheson, ao reconhecer a existência de uma emoção aparentemente desinteressada e anti-social. Em geral, Hume trata a comparação como produtora de paixões socialmente destrutivas, enquanto a simpatia produz paixões sociáveis, mas essas não parecem ser as consequências inevitáveis de cada mecanismo. E Hume não parece supor que a produção de semelhantes a partir de semelhantes seja a única, ou mesmo a principal, maneira pela qual a comunicação de paixões promove a coesão social.

3.7.7 “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões”

Uma das mais notórias concepções de Hume sobre as paixões diz respeito a sua relação com nossa razão prática. Hume localiza nossas motivações nas paixões. Como observado na seção 4, ele trata a vontade em sua discussão sobre as paixões diretas, identificando-a como “a impressão interna que sentimos e da qual temos consciência, quando conscientemente damos origem a qualquer novo movimento de nosso corpo, ou nova percepção de nossa mente” (T II.3.1 399). Se a vontade não determinasse as ações de uma pessoa, não teríamos como rastrear essas ações até suas origens no caráter, que é o pré-requisito para formar juízos morais.

Hume está particularmente preocupado em analisar nosso raciocínio prático, nosso raciocínio sobre como agir. As paixões são o motor de todos os nossos atos: sem paixões não teríamos motivação, impulso ou impulso para agir, ou mesmo para raciocinar (prática ou teoricamente). Isso nos oferece pelo menos

um sentido em que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (T II.3.3 415). Hume também sustenta que as paixões não estão diretamente sujeitas à avaliação racional. Na verdade, parece um erro categorial pensar que elas podem ser racionais ou irracionais. Paixões são impressões – percepções fortes e vivas com uma certa “sensação” e uma direção, ou impulso. O raciocínio, no entanto, é uma questão de conectar várias idéias para chegar a uma crença; pode aplicar-se, ou mesmo formar, as circunstâncias sob as quais surgem as paixões. Mas a razão não pode gerar nenhum impulso por si mesma.

Com base nisso, muitos atribuíram a Hume um modelo de raciocínio prático de crença-desejo, no qual nossos fins são dados por paixões (desejos). Nessa visão, a razão está envolvida em produzir crenças, mas nossas crenças são relevantes apenas para os meios pelos quais buscamos obter esses fins: elas não determinam os fins em si. Assim, a razão tem apenas um uso instrumental. Mas quaisquer que sejam suas outras virtudes, esse modelo pouco explica por que a razão “deve ser” escrava das paixões. Também parece inadequado reduzir paixões a desejos: as paixões têm muito mais estrutura do que direções atrativas ou aversivas, por mais importantes que sejam. O que parece central para a visão de Hume é a inércia da razão, sua incapacidade de gerar impulsos para a mente (ver Millgram, 1995; para uma visão diferente que enfatiza a inércia da razão e dos estados representacionais em geral, ver Radcliffe, 2018). É a inércia da razão que leva Hume a adotar uma base sentimentalista para as origens de nossas “distinções morais” (T III.1.2).

3.7.8 Os Sentimentos e Virtudes Artificiais

Quando Hume se volta para nosso “sentido” moral no Livro III do *Tratado*, ele abandona em grande parte o vocabulário das paixões em favor de “sentimento”. Ele ainda acredita que nosso senso de moralidade de uma ação ou de um caráter é motivador; por um lado, tendemos a perseguir ou evitar ações ou pessoas de acordo com a forma como as julgamos moralmente. Como Shaftesbury e Hutcheson, Hume também considera que nossos julgamentos morais são direcionados às qualidades estáveis das pessoas, ou ações na medida em que expressam disposições motivadoras duráveis, ou caráter. Os sentimentos morais fundamentam o julgamento moral, permitindo-nos fazer as distinções expressas em tais julgamentos. E como também estão intimamente relacionados aos motivos da ação, desempenham os mesmos papéis que Hume traçou para as paixões.

No entanto, a psicologia moral de Hume também acrescenta elementos importantes à análise das paixões que já vimos. Hume divide as virtudes em naturais e artificiais. Ambos os tipos apresentam enigmas sobre como eles se tornam objetos de sentimentos, de modo que sentimos que eles exigem aprovação, ou mesmo impõem uma “obrigação”. Mas as virtudes artificiais são casos particularmente complicados, pois não temos motivação natural para aprová-las. As virtudes artificiais, como a justiça (que Hume entende como justiça de propriedade), ou o exemplo um tanto mais simples de cumprimento de promessas, não são incomuns nem arbitrárias, mas repousam sobre um “artifício” ou convenção social. Além disso, por mais úteis (ou agradáveis) que as práticas informadas por essas convenções possam ser em geral, instâncias particulares do comportamento que elas descrevem podem não ser. Manter uma promessa, digamos, de respeitar um prazo, pode não promover o bem de ninguém. A dificuldade para Hume é explicar por que – apesar do fundamento artificial da prática – mesmo assim experimentamos sentimentos morais em relação à prática, mesmo na medida em que sentimos que ela impõe uma obrigação. Podemos, por exemplo, sentir um agradável ardor de estima quando alguém se apegar a uma promessa com algum custo pessoal. Mais comumente, tendemos a sentir uma pontada de desaprovação por casos de quebra de promessas ou desonestidade; mesmo que as circunstâncias conspiram de tal maneira que não causem danos, sentimos que violam uma obrigação.

Existem vários enigmas aqui: o que move a humanidade a desenvolver as práticas e convenções de justiça de propriedade e cumprimento de promessas em primeiro lugar; como e por que passamos a experimentar sentimentos morais em torno das próprias práticas e convenções; e como nosso comportamento e sentimentos podem ser obrigados pelas práticas e convenções independentemente das consequências em casos particulares, e às vezes até contrários aos nossos próprios interesses ou dos outros. A resposta de Hume também é multifacetada. Para explicar como a justiça é estabelecida, ele invoca tanto nossos ‘interesses’ naturais, ou as paixões de afeição e cuidado que ele chama de ‘afecções’, mas modificadas pela experiência histórica e pelo entendimento, bem como pela extensão de nossos afetos através da simpatia. Contra Shaftesbury e Hutcheson, Hume nega que tenhamos uma “forte consideração pelo bem público” como tal (T III.2.6 529). Mas como eles, ele também nega que sejamos totalmente

egoístas. Em vez disso, temos uma parcialidade natural – e, portanto, estimável – por nossos parentes próximos, sentindo maior afeição pela família do que por estranhos. Como tal, nossos afetos são limitados em alcance e, diante de alguma escassez de bens externos, podem ser uma fonte de conflito social tanto quanto qualquer paixão egoísta. A solução, declara Hume, é o “artifício”, ou melhor, “a natureza fornece um remédio no julgamento e no entendimento para o que é irregular e incômodo nos afetos” (T III.2.2 489). Através do tempo e da experiência, estabelecemos práticas de contenção mútua que se tornam convenções de propriedade – convenções estabelecidas lentamente e sem qualquer “aliança” expressa. O que motiva nosso comportamento ao estabelecer tais convenções são justamente as paixões naturais que geraram o conflito: interesse e “generosidade limitada”, mas mediados por uma maior percepção de como obter nossos fins em conjunto com os outros. Um desenvolvimento semelhante explica a introdução de convenções de promessas por declarações ou outros sinais (para mais detalhes sobre estes e outros pontos a seguir, ver Santos Castro (2015)).

Ao recorrer ao desenvolvimento histórico de artifícios, Hume pode argumentar que os efeitos de nossas práticas de justiça são de interesse público geral sem supor que somos motivados por benevolência geral ou mera razão: antes, nosso interesse próprio e afeições naturais se restringem, pois aprendemos “que a paixão é muito mais bem satisfeita por sua contenção do que por sua liberdade” (T III.2.2 492). No entanto, esse interesse esclarecido ainda não explica como passamos a ver as práticas de justiça como uma forma de imposição de uma obrigação moral, muito menos uma obrigação sem exceção e independente do contexto. Hume sugere que os sentimentos morais entram em jogo à medida que as sociedades crescem a tal ponto que obedecer aos ditames da justiça não mais parece uma troca de práticas interessadas com outros familiares, e assim os benefícios que eles conferem não são imediatamente aparentes. Em vez disso, devemos ter um senso de obrigação de obedecer a tudo o que a justiça decreta. A experiência tem mostrado que os interesses generalizados promovidos pelo artifício da justiça só serão atendidos se houver “alguns princípios gerais e inflexíveis...imutáveis por despeito e favor, e por concepções particulares de interesse público ou privado (T III 2.6 533). A inflexibilidade e universalidade dos princípios da justiça parecem ser uma marca de como as virtudes artificiais impõem um senso de obrigação direcionado a condenar as violações, mais do que

elogiar o conformismo. O exemplo mais revelador de Hume, que aparece tanto no *Tratado* quanto na segunda *Investigação*, é a obrigação imposta às mulheres de preservar sua castidade e modéstia. Essas virtudes sexuais, explica Hume, são um artifício que responde a um suposto interesse social pela paternidade dos filhos. Mas a maneira como essas obrigações funcionam na imaginação se expande “para além do princípio, de onde elas surgem; e isso em todas as questões de gosto e sentimento” (EPM 4.7 207, ver também T III.2.12 572, e para um debate diferente T III.2.9 551). A imaginação e o gosto trabalham juntos para generalizar a obrigação da castidade para que ela se aplique a todas as mulheres, independentemente de sua utilidade no caso específico.

3.7.9 O Ponto de Vista Geral e os Padrões de Adequação dos Sentimentos

A discussão das regras gerais que cercam a virtude artificial da justiça introduz outro tipo de generalização, que se aplica a todas as virtudes. A justiça impõe uma obrigação geral porque a simpatia nos dá uma noção aguçada de como as violações da justiça podem afetar aqueles que sofrem com elas. Essa inquietação torna-se um escrúpulo genuinamente moral quando nossa simpatia é estendida através do que Hume chama de “pesquisa geral” (T III.2.2 499). Enquanto o motivo original da justiça é o interesse, é “uma simpatia pelo interesse público [que] é a fonte da aprovação moral”. Ou, como Hume coloca mais tarde, ao discutir a virtude da fidelidade às promessas, “o interesse é a primeira obrigação para o cumprimento das promessas” e “depois, um sentimento moral concorre com o interesse e se torna uma nova obrigação para a humanidade”. A simpatia com o interesse público pode soar como a benevolência geral que Hume rejeitou em Hutcheson, embora ela entre um pouco tarde na história. E, de fato, na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume fala sobre a necessidade de um “sentimento de humanidade” pelo qual estendemos nossa preocupação além de interesses mesquinhos. Mas ele também descreve a importância desse sentimento para nossa capacidade de assumir um ponto de vista comum com os outros (EPM 9.5-6 SBN 272). Isso é o que o *Tratado* anterior enfatiza: simplesmente para que nossa linguagem moral seja inteligível entre nós, é necessário adotar “alguns pontos de vista estáveis e gerais” (T III.3.1 581-2) que redirecionam a simpatia por meio de regras gerais para corrigir a parcialidade idiossincrática de nossa posição particular. Não podemos identificar casos de justiça ou injustiça até que direcionemos nossas paixões generosas

além de seus limites naturais, permitindo-nos aprovar a justiça ou honestidade de diversas pessoas em diversas situações, não importando sua conexão conosco. Para explicar como podemos fazê-lo, Hume usa a simpatia para comunicar paixões entre pessoas que não estão imediatamente presentes umas às outras, fazendo uso da experiência e de considerações contrafactuais, de acordo com regras gerais, para que possamos simpatizar de um ponto de vista geral - ou pelo menos imaginar como seria fazê-lo. E assim, o artifício da justiça não precisa se valer de alguma preocupação geral que temos por todos; ele pressupõe apenas que podemos nos colocar imaginativamente no lugar de alguém que sofre uma injustiça para simpatizar com eles.

De maneira mais geral, é porque eles operam a partir desse ponto de vista geral que os sentimentos de aprovação ou desconforto se qualificam como sentimentos distintamente morais, quaisquer que sejam suas origens; colocar nossas respostas afetivas por meio desses mecanismos de generalização dá a elas seu sabor moral. Os sentimentos resultantes podem às vezes ser muito fracos para contrariar nossas paixões parciais menos estimáveis, mas mais imediatas. Mas mesmo que não nos levem à ação, tais sentimentos normalmente têm “força suficiente para influenciar nosso gosto e nos dar os sentimentos de aprovação ou culpa” (T III.2.2 499). Motivos adicionais para reforçar nossos sentimentos morais vêm tanto das “instruções públicas dos políticos, quanto da educação privada dos pais”, que incutem “um senso de honra e dever na regulamentação estrita de nossas ações em relação às propriedades dos outros” (T III.2.6 534). Esses vários artifícios explicam como nossos impulsos naturais para o interesse próprio e a generosidade limitada são inclinados para as obrigações de justiça, cumprimento de promessas e similares. Mas mesmo nossa consideração nativa pelas virtudes naturais deve ser guiada por um ponto de vista geral, a fim de contar como genuinamente moral – de modo que meus sentimentos pareçam não apenas o que eu gosto, mas o que qualquer um aprovaria (e deveria aprovar).

Por isso, o ponto de vista geral figura como uma espécie de padrão para a experiência dos sentimentos. Tanto amplia o escopo dos sentimentos que sentimos quanto os corrige, fornecendo algum sentido do que devemos sentir. Certamente, podemos continuar a sentir também muitas paixões não corrigidas, sejam preconceitos ou preferências inócuas pelo que está naturalmente ligado a nós. Ainda assim, quaisquer que sejam suas origens, apenas sentimentos de aprovação ou desconforto que operam de um ponto de vista geral se qualificam

como sentimentos distintamente morais. O ponto de vista geral não é um padrão de racionalidade; em vez disso, é um padrão de adequação. É esse padrão que nos permite moldar, cultivar e restringir nossos sentimentos de forma a fornecer o tipo de estabilidade e confiabilidade que formará a base para o julgamento compartilhado.

É uma questão controversa, no entanto, se o ponto de vista geral por si só fornece um padrão genuinamente normativo (ver, por exemplo, Korsgaard 1999; cf. também Sayre-McCord 1994). É claro que ele permite que os sentimentos sejam coordenados em toda a sociedade, de modo que muito do que seus membros sentem será mais ou menos uniforme e geralmente acessível, sem as vicissitudes a que estão sujeitas as paixões não corrigidas e idiossincráticas de indivíduos em circunstâncias peculiares. Mas isso pode significar simplesmente que o ponto de vista geral nivela os sentimentos ao que é socialmente mediano e amplamente aceito. Hume parece pensar que temos um padrão mais robusto do que a mera aceitação social para nossos sentimentos morais. Ele também diferencia o ponto de vista geral que é um critério para os sentimentos morais dos pontos de vista apropriados a outros tipos de sentimentos e julgamentos, como julgamentos estéticos de gosto e até mesmo julgamentos perceptivos aparentemente diretos sobre o mundo que compartilhamos com os outros. Corrigimos nossos sentimentos e julgamentos apelando para vários pontos de vista nesses últimos casos, que assim parecem fornecer padrões com diferentes tipos de normatividade. Isso pode ser mais claro nas reflexões de Hume sobre os padrões de gosto.

3.7.10 O Juízo de Gosto

O ensaio “Do padrão do gosto” começa por admitir o princípio “*de gustibus*”: gosto não se discute. Em muitos aspectos, isso simplesmente decorre da abordagem sentimentalista de Hume dos juízos estéticos: como os juízos morais, eles se baseiam no sentido e no sentimento, não na razão. No entanto, temos um verdadeiro padrão de gosto, no gosto de um bom juiz que está na posição correta para julgar. Em parte, a capacidade do bom juiz parece uma questão de adotar um ponto de vista geral para que o juiz não seja tão prejudicado por peculiaridades de sua própria posição a ponto de ficar incapacitado para julgar como geralmente se faz. Este requisito pode desqualificar alguns candidatos por motivos completamente circunstanciais, mesmo aqueles que poderiam ser juízes perfeitamente bons em outras

circunstâncias. Os pais, por exemplo, raramente julgam bem as obras de arte de seus filhos, mesmo quando são críticos de arte profissionais.

Mas o bom juiz deve possuir qualificações específicas, particularmente aquelas de prática e experiência em julgamento. Tal experiência pode ajudar os juizes a filtrar peculiaridades de sua própria posição, ou seja, adotar o ponto de vista geral. Mas também parece proporcionar ao juiz recursos que incidem sobre o próprio julgamento. Particularmente importante para o bom juiz é a “delicadeza” em seu discernimento. Hume fornece um exemplo a partir da história contada por Sancho Pança em *Dom Quixote*, que descreve as proezas de dois de seus ancestrais na degustação de vinhos. Ao serem apresentados com o que foi universalmente declarado um “barril” de vinho particularmente fino, ambos o aprovaram, exceto que um notou um leve toque de couro e o outro um tom de ferro. Seus julgamentos foram ridicularizados até que o barril foi esvaziado e uma chave com uma tira de couro foi encontrada no fundo, “o que justificou o veredicto dos parentes de Sancho e confundiu os pretensos juizes que os condenaram” (Hume 1985 235). O bom juiz deve possuir o tipo de percepção desenvolvida que lhe permita detectar diferenças que podem ser relevantes para o julgamento. Isso não é suficiente para um bom julgamento, mas é necessário para credibilidade e pode fornecer uma verificação publicamente acessível.

Hume sustenta que “a grande semelhança entre o gosto mental e corporal nos ensinará facilmente a aplicar essa história” (HUME, 1985, p. 235). Presumivelmente, ele pensa que as qualidades sensoriais, como o gosto, são como qualidades morais e estéticas, pois são propriedades secundárias, não inerentes às coisas, “mas pertencem inteiramente ao sentimento, interno ou externo” (HUME, 1985, p. 235). Mas eles sobrevivem às propriedades das coisas, aquelas “qualidades nos objetos” que são adequadas pela natureza para produzir os sentimentos particulares. O bom juiz, então, como os degustadores de vinho da história, pode possuir uma habilidade desenvolvida para detectar essas qualidades formais em obras de arte, ou para vislumbrar quaisquer propriedades das ações das pessoas que possam ser relevantes para a formação de nossos sentimentos morais. O bom juiz seria então capaz de justificar seu julgamento apontando características salientes do que está sendo julgado que outros podem não perceber. Um bom juiz será, portanto, um bom crítico e um instrutor do bom gosto. Há muito mais a ser dito sobre as capacidades do bom juiz, particularmente sobre como elas são “melhoradas pela prática [e] aperfeiçoadas

pela comparação” (HUME, 1985, p. 241). No entanto, podemos ver que o bom juiz pode fornecer padrões que não são completamente independentes dos sentimentos que estamos preparados para experimentar, nem são meros reféns do fluxo comum das paixões.

3.7.11 Influências em autores posteriores

A influência de Hume em autores posteriores pode ser mais evidente nas características de sua abordagem que diferem de tratamentos anteriores das emoções e do senso moral. Certamente, sua descrição de como nossos sentimentos podem ser desenvolvidos historicamente e socialmente foi importante para Jean-Jacques Rousseau, e sua explicação do padrão em nossos julgamentos de gosto serviu tanto de modelo quanto de contraste para muitos teóricos posteriores. Adam Smith parece ter levado particularmente a sério algumas das questões levantadas por Hume sobre os padrões normativos para juízos morais em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759). Assim como Hume, ele considera a simpatia como capaz de fornecer o motor para tal padrão. Mas, na visão de Smith, a simpatia opera menos para comunicar as paixões que supomos que os outros realmente sentem do que para nos permitir imaginar como seria estar no lugar deles. A simpatia surge da nossa visão da situação que a excita, e nos coloca na posição de espectador dessa situação. Existem, de fato, vários desses pontos de vista, mas todos eles parecem inerentemente normativos, pois o que o espectador considera é o que se *deve* sentir na situação, e uma forma de juízo moral diz respeito à adequação da resposta de um agente à situação. Porque também podemos adotar a postura de espectador sobre nossos próprios sentimentos e ações, temos os recursos para avaliar nossas próprias reações emocionais; Smith critica a teoria do senso moral de Hutcheson por não permitir a importância e, de fato, até mesmo a possibilidade de fazê-lo. O espectador de Smith não é exatamente o mesmo que o bom juiz de Hume, especialmente porque o espectador simpático ocupa uma posição normativa independentemente da construção de um ponto de vista geral. Mas o espectador altamente idealizado e os tipos de verificações normativas que podem ser fornecidas pela adoção de posições diferentes do espectador podem ser vistos como uma resposta e um desenvolvimento das análises de Hume das interações de nossos sentimentos na criação do ponto de vista geral e dos padrões de julgamento.

Referências

Referências primárias citadas

Teorias Antigas, Medievais e Renascentistas

- AQUINAS, Thomas. Selections. In: **Philosophy in the Middle Ages**, ed. A. Hyman and J. Walsch, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1973.
- AQUINAS, Thomas. **Summa Theologicae**, 5 vol., tr. Fathers of the English Dominican Province, Westminster, MD: Christian Classics (henceforth ST), 1981. [Cited by Part, Question, and article.]
- AQUINAS, Thomas. **Truth**, 3 vol. (translation of *Quaestiones disputatae de Veritate*), tr. Mulligan, McGlynn, Schmidt, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1994. [Cited by number of question.]
- ARISTOTLES. *De Anima* ("On the Soul"). In: **The Complete Works of Aristotle**, v. 1, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984a.
- ARISTOTLES. Nichomachean Ethics, Poetics and Rhetoric. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. 2, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984b. [All works of Aristotle are cited by title and by Bekker number (page, column and line).]
- AUGUSTINE. **City of God**. IN: KNOWLES, D. Harmondsworth: Penguin, 1972. [Cited by book and chapter.]
- AUGUSTINE. **Selections in Philosophy in the Middle Ages**. HYMAN, A.; WALSCH, J. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1973. (Selections from Augustine and Aquinas.)
- AUGUSTINE. On the Two Souls, against the Manicheans. In: **Nicene and Post-Nicene Fathers**, Series One, Volume 4, ed. P. Schaff, 1887; reprinted by PEABODY, M.A.; HENDRICKSON. 1992 (also available at <http://www.newadvent.org/fathers/1403.htm>, edition copyrighted 2004 by K. Knight). [Cited by chapter and paragraph.]
- AUGUSTINE. **De genesi ad litteram** (The Literal Meaning of Genesis), 2 vol., tr. J.H. Taylor, New York: Newman, 1982. [Cited by book, chapter and paragraph.]

- Charron, Pierre, *De La Sagesse*, ed. Barbara de Negroni, Paris: Fayard, 1986.
- CICERO. **Cicero on the Emotions**: Tusculan Disputations 3 and 4, tr. M. Graver, Chicago: Chicago University Press, 2002.
- CICERO. **De Finibus Bonorum et Malorum**, tr. H. Rackham. London: Heinemann, 1931.
- CICERO. **Pro A. Licino Archia Poeta, oratio ad iudices**, ed. G. H. Nall, London: St. Martin's Press, 1987. [Cited by section and line.]
- EUSTACE OF ST. PAUL (Eustachius de Sancto Paulo). **Summa philosophiae quadripartite de rebus dialecticis, ethicis, physicis, et metaphysicis**. Paris, 1609.
- GALEN. "The Best Doctor is Also a Philosopher," in GALEN: **Selected Works**, tr. P. Singer. New York: Oxford University Press, 1997.
- GALEN. **On the Passions and Errors of the Soul**, tr. P. Harkins, Columbus, OH: Ohio U. Press, 1963.
- GALEN. **De temperamentis et de Inaequali Intemperie, facsimile reproduction of 1521**. Thomas Linacre translation, Cambridge: A. Macmillan and R. Bowes, 1881.
- LIPSIUS, Justus. **De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis**. Leiden: C. Plantin, 1584.
- LIPSIUS, Justus. **Sixte bookes of politickes or civil doctrine** [translation of *Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex*, Leiden: C. Plantin, 1589], tr. W. Jones, London: R. Field.
- MACHIAVELLI, Niccoló. Prince and Discourses (selections), in: **Selected Political Writings**, tr. D. Wootton, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1994.
- MONTAGNE, Michel de. **The Collected Essays**. Tr. D. Frame, Stanford, CA: Stanford University Press, 1958.
- SENECA. "On Anger," in: **Moral and Political Essays**. Tr. J. Cooper and J. Procopé. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SUAREZ. *Tractatus de Anima and Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, in: **Opera Omnia**, vol. IV-V, edition nova a D.M. André, Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1856–1878.

VIVES, Juan Luis. **The Passions of the Soul: the Third Book of de Anima et Vita**, ed., C. Noreña, Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 1990.

Teorias do Século 17

[Seções a seguir para referências sobre Descartes, Hobbes, Malebranche e Spinoza]

ANON, **Pathomachia; or the Battel of affections**: Shadowed by a Feigned Siege of the City Pathopolis. Written some years since, and now first published by a friend of the deceased author. London.

ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. **Logic or the Art of Thinking**, tr. J.V. Buroker, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ASTELL, Mary. **A Serious Proposal to the Ladies**. Parts I and II, ed. P. Springborg, Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2002.

ASTELL, Mary; NORRIS, John Norris. **Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris**. London, 1695.

BOSSUET, Jacques-Benigne. **Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même**, Paris, 1741 (posth.).

BURTON, Robert. **Anatomy of Melancholy**. ed. H. Jackson, intro. W. Gass, N.Y.: New York Review Books, 2001.

CHARLETON, Walter. **Natural History of the Passions** (2nd edition). London, 1701.

COEFFETEAU, Nicolas. **Tableau des passions humaines, de leurs causes et leurs effets**. Paris, 1630.

COEFFETEAU, Nicolas. **Table of Humane Passions**, tr. E. Grimeston, London, 1621.

CONDILLAC, Étienne; BONNOT, Abbé de. **Essay on the Origin of Human Knowledge**. tr. H.Aarsleff, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CONDILLAC, Étienne; BONNOT, Abbé de. **Condillac's Treatise on Sensations**. tr. G. Carr, London: Favil Press, 1930.

CUREAU DE LA CHAMBRE, Marin. **Les Caracteres des Passions**. Paris, 1648–62.

- DIGBY, Kenelm, Two Treatises: in the one of which, the nature of bodies. In: **The other, the nature of man's soul, is looked into**: in the way of discovery of the immortality of reasonable souls. Paris, 1644.
- LEBRUN, Charles. "LeBrun's Lecture on Expression". In: MONTAGU, J. **The Expressions of the Passions**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994. (Text and translation of LeBrun, c. 1668, Conférence sur l'expression générale et particulière, delivered to the Académie Royale de Peinture et Sculpture; first published 1698, variously titled *Traité des Passions*).
- LOCKE, John. **Essay Concerning Human Understanding**. In: NIDDITCH, P. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.
- MASHAM, Damaris Cudworth. **Discourse concerning the Love of God**. London, 1696.
- MORE, Henry. **An account of virtue, or, Dr. Henry More's abridgment of morals put into English**, London, 1690. (Translation of 1668, *Enchiridion ethicum praecipua moralis philosophiae rudimenta complectens, illustrata ut plurimum veterum monumentis, & ad probitatem vitae perpetuo accommodata*, London.)
- NORRIS, John. *Theory and Regulation of Love*, Oxford, 1688.
- PASCAL, Blaise, **Pensées**. tr. H. Levi, N.Y.: Oxford University Press, 1995. [Cited by fragment number.]
- POULAIN DE LA BARRE, François. **De l'égalité des deux sexes**: Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés, Paris: Jean du Puis, 1673.
- POULAIN DE LA BARRE, François. **De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs**. Entretiens, Paris: Jean du Puis, 1674.
- POULAIN DE LA BARRE, François. **Three Cartesian Feminist Treatises**, trans. and ed., V. Bosley and M.M. Welch, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- REYNOLDS, Edward. **Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man**. Senault, Jean François, *The Uses of the Passions*, tr. Henry Earl of Monmouth, London, 1649.

WRIGHT, Thomas. **The Passions of the Mind in General**. London, 1604.

Descartes [Veja as observações sobre citações]

DESCARTES, René. **Oeuvres De Descartes**. 11 vol. ADAM, Ch.; TANNERY, P. (eds.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. [Cited by work, then AT followed by volume and page number.]

DESCARTES, René. **The Philosophical Writings Of Descartes**, 3 vol., tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, volume 3 including A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1985–8. [Cited by work, then as CSM(K) followed by volume and page number. All translations not my own are from this edition.]

Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes, *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, ed and tr. L. Shapiro, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Hobbes

[Todas as citações dos trabalhos de Hobbes são dadas por capítulo e parágrafo]

HOBBES, Thomas. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**. London: J. Bohn, 1839–45.

HOBBES, Thomas. **Leviathan**, tr. E. Curley, Indianapolis, In: Hackett Publishing, 1994.

HOBBES, Thomas. **Man and Citizen** (translation of *de Homine* and *de Cive*), tr. B. Gert, C. Wood, T.S.K. Scott-Craig, and T. Hobbes, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1990.

HOBBES, Thomas. **Elements of Law**: Human Nature and de Corpore Politico with Three Lives (with selections from *de Corpore*, chapters I, VI and XXV), ed. J.C.A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Malebranche

[Todas as referências de *The Search after Truth* (ST) fornecem o número do Livro, capítulo e página. As citações de *Dialogues on Metaphysics and on Religion* (DMR) fornecem apenas o número de página]

MALEBRANCHE, Nicolas. **The Search after Truth**, tr. T. Lennon and P. Olscamp, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Dialogues on Metaphysics and on Religion**, tr. N. Jolley and D. Scott, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Spinoza [As referências de *Ethics* são especificadas por suas partes (I-V), definição (D), proposição (P) ou alguma outra subseção, e, se aplicável, escólio (s), demonstração ou corolário (c)]

SPINOZA, B. **Ethics in The Collected Works of Spinoza**. vol. 1, tr. E. Curley, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.

Teorias do Século 18

[Veja a seguir as seções sobre Hume, Hutcheson e Shaftesbury.]

ANON. **An Enquiry into the Origin of Human Appetites and Affections, Showing How Each Arises from Association**: for the use of young gentlemen at the universities, 1741. (Cited in Gardiner 1970, 221.)

AYLOFFE, William. **The Government of the Passions, According to the Rules of Reason and Religion**. London: 2nd edition, 1704.

BURKE, Edmund. A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. In: HARRIS, I. (ed.). **Pre-Revolutionary Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CLARKE, Samuel. **The Government of the Passions**: a Sermon Preach'd before the Queen at St. James's Chapel, on Sunday the 7th of January 1710, London: W. Botham, 1711.

CONDILLAC, Étienne; BONNOT, Abbé de. **Essay on the Origin of Human Knowledge**, tr. H.Aarsleff, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CONDILLAC, Étienne; BONNOT, Abbé de. **Condillac's Treatise on Sensations**, tr. G. Carr, London: Favil Press, 1930.

DUBOS, Abbé (Jean-Baptiste). **Refléxions critiques sur la Poësie et sur la Peinture**: Seconde Partie, Paris: 1719.

FALCONER, William. **A Dissertation on the Influence of the Passions upon the Disorders of the Body**. London: C. Dilly; and J. Phillips, 1788.

FIELDING, Sarah. **The Adventures of David Simple and the Adventures of David Simple**, Volume the Last. Ed. L. Bree. London: Penguin, 2002.

- HARTLEY, David. **Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations**. Facsimile reproduction of 1749 edition. New York: Garland Publishing, 1971. Selections available in Raphael, 1991, Vol. II.
- KAMES, Lord (Henry Home). **Elements of Criticism**. 2 vols. Ed. P. Jones. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- MANDEVILLE, Bernard. Enquiry into the Origin of Moral Virtue. In: **The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits**. 1714. Selections in Raphael, 1991, Vol. I.
- MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits**. 2 vols. Ed. F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
- RAPHAEL, D. D. (Ed.). **British Moralists: 1650-1800**. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1991. 2 vols.
- REID, T. **Essays on the Active Powers of Man**, 1788; seleções em RAPHAEL, D. D. (Ed.). **British Moralists: 1650-1800**. Volume II. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1991.
- ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem da desigualdade, em Do Contrato Social e Discursos**. Tradução de D. Cress. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983.
- ROUSSEAU, J. J. **Julie, ou a Nova Heloísa**. Tradução de P. Stewart e J. Vaché. Dartmouth, N. H.: University Press of New England, 1997.
- ROUSSEAU, J. J. **Emílio, ou, Da Educação**. Tradução de A. Bloom. Nova York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. **As Confissões**. Tradução de J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin, 1953.
- SMITH, A. **Theory of Moral Sentiments**, 1759; seleções em RAPHAEL, D. D. (Ed.). **British Moralists: 1650-1800**. Volume II. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1991.
- SMITH, A. **The Theory of Moral Sentiments**, ed. D. D. Raphael e A. L. Macfie, da edição de Glasgow das Obras e Correspondências de Adam Smith, vol. I. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- WOLLSTONECRAFT, M. **Mary: a Fiction, Thoughts on the Education of Daughters, and Vindication of the Rights of Woman**, em **The**

Collected Works of Mary Wollstonecraft, ed. M. Butler e J. Todd. Londres: Pickering, 1989.

WOLLSTONECRAFT, M. **A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects**. Londres: J. Johnson, 1792..

Hume

[Veja as observações sobre citações]

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**, ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975. [Todas as citações do Tratado referem-se a esta edição, citada como T, seguida por Livro, Parte, Seção e número da página.] Seleções disponíveis em Raphael, 1991, Vol. II.

HUME, David. "Dissertation on the Passions". In: **The Philosophical Works of David Hume**, vol. 4, Edinburgh, 1828.

HUME, David. **Essays, Moral, Political, Literary**, ed. E.F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics, 1985. [Citações por título do ensaio.]

HUME, David. **Enquiry Concerning the Principles of Morals**, 1751; seleções em Raphael, 1991, Vol. II.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**, 1748; seleções em Raphael, 1991, Vol. II.

HUME, David. "Two letters to F. Hutcheson". In: **Raphael 1991**, Vol. II.

Hutcheson

[Veja as observações sobre citações]

HUTCHESON, Francis. **Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations on the Moral Sense**. Edited by A. Garrett. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002. Selections available in Raphael, 1991, Vol. I. (henceforth Essay).

HUTCHESON, Francis. **Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue**. Glasgow: R. and A. Foulis, 1772. Electronic reprint from the fourth edition, Thomson Gale, 2003. Selections available in Raphael, 1991, Vol. I. (henceforth Inquiry).

Shaftesbury

[Todas as citações de Shaftesbury são da edição de Cambridge, referenciada pela obra específica e número de página. As obras citadas são Inquiry

Concerning Virtue and Merit (citada como Inquiry – cujas seleções estão também disponíveis em Raphael, 1991, vol. I); Letter Concerning Enthusiasm (citada como Enthusiasm), Soliloquy, or Advice to an Author (citada como Soliloquy), e Sensus Communis (citada como Sensus).]

SHAFTESBURY, A. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Edited by L. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. **On the Genealogy of Morals & Ecce Homo**. Translated by W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967.

NIETZSCHE, F. **The Portable Nietzsche**. Edited and translated by W. Kaufmann. New York: Penguin Books, 1976.

Referências secundárias

AINSLIE, D. Scepticism About Persons in Book II of Hume's Treatise. **Journal of the History of Philosophy**, [S.l.], v. 37, p. 469-492, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/3655645>. Acesso em: 18 dez. 2021.

AINSLIE, D. **Hume's True Scepticism**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALANEN, L. **Descartes's Concept of Mind**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

ALANEN, L. "Descartes' Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism." *Inquiry*, v. 51, p. 464–484, 2008.

ÁRDAL, Páll. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

BAIER, A. **A Progress of Sentiments**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

BALTZLY, D. "Stoicism." In **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, edited by Edward N. Zalta, Winter 2004 edition. Accessed August 10, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/stoicism/>.

BROUGHTON, J., and R. MATTERN. "Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body." **Journal of the History of Philosophy**, v. 16, p. 23–32, 1978.

BROWN, D. **Descartes and the Passionate Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- BROWN, D. "Agency and Attention in Malebranche." In **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy**, edited by M. Pickavé and L. Shapiro. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BROWN, D., and C. NORMORE. **Descartes and the Ontology of Everyday Life**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BUELOW, George J. "Theory of the Affects." In **The New Grove Dictionary of Music and Musicians**, 20 vols. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BUELOW, G. J. Theory of Musical Figures. In: **The New Grove Dictionary of Music and Musicians**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BUELOW, G. J.; WILSON, B. **Rhetoric and Music: Before 1750**. In: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FEAGIN, S. Tragedy. In: CRAIG, E. (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.
- FIESER, J. Hume's Classification of the Passions and its Precursors. **Hume Studies**, v. 18, p. 1–17, 1992.
- FRYKHOLM, E.; RUTHERFORD, D. Hedonism and Virtue. In: ANSTEY, P. (Ed.). **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GARDINER, H. **Feeling and Emotion: a History of Theories**. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970.
- GARRETT, D. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- GIDDEN, D. "Epicurus on Self-Perception." **American Philosophical Quarterly**, v.16, p. 297–306, 1979.
- GILL, M. "Shaftesbury's Two Accounts of the Reason to Be Virtuous." **Journal of the History of Philosophy**, v.38, p. 529–548, 2000.
- GOLDHABER, C. "**The Humors in Hume's Skepticism**." *Ergo* (forthcoming).
- GOLDSMITH, M. M. "Mandeville, Bernard." In **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, edited by E. Craig, London: Routledge, 1998.
- GREENBERG, S. "Malebranche on the Passions: Biology, Morality and the Fall." **British Journal for the History of Philosophy**, v.18, p. 191–207, 2010.

- GUERLAC, R. "Vives, Juan Luis." In **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, edited by E. Craig, London: Routledge, 1998.
- HANKINSON, R. J. "Galen." In **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, edited by E. Craig, London: Routledge, 1998.—, 1998, "Hippocratic medicine," in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. E. Craig, London: Routledge.
- HOFFMAN, P. The Unity of Descartes's Man. **Philosophical Review**, v.95, n.3, p.339-370, 1986.
- HOFFMAN, P. Cartesian Passions and Cartesian Dualism. **Pacific Philosophical Quarterly**, v.71, n.3, p.310-333, 1990.
- HOFFMAN, P. Three Dualist Theories of the Passions. **Philosophical Topics**, v.19, n.1, p.153-200, 1991.
- HOFFMAN, P. **Essays on Descartes**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- INWOOD, B. Seneca, Lucius Annaeus. In: CRAIG, E. (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.
- IRWIN, T.H. Aristotle. In: CRAIG, E. (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.
- JAMES, S. **Passion and Action**: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- JAMES, S. The Passions in Metaphysics and the Theory of Action. In: GARBER, D.; AYERS, M. (Eds.). **The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy**, vol. I. Cambridge/N.Y.: Cambridge University Press, 1998a.
- JAMES, S. Reasons, the Passions and the Good Life. In: GARBER, D.; AYERS, M. (Eds.). **The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy**, vol. II. Cambridge/N.Y.: Cambridge University Press, 1998b.
- JAMES, S. Sympathy and Comparison: Two Principles of Human Nature. In: FRASCA-SPADA, M.; KEIL, P. (Eds.). **Impressions of Hume**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JAQUET, C. **L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. Translated by T. Reznichenko as *The Unity of Body and Mind, Affects, Actions and Passions in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

- JONES, P. **Hume's Sentiments**: Their Ciceronian and French Context. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1982.
- JONES, P. Hume on the Arts and 'The Standard of Taste'. In: NORTON, D.F.; TAYLOR, J. (Eds.). **The Cambridge Companion to Hume**, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.414-446.
- KAHN, V.; SACCAMANO, N.; COLI, D. (Eds.). **Politics and the Passions**: 1500 to 1850. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- KING, P. Aquinas on the Passions. In: **AQUINAS'S MORAL THEORY**. Ithaca: Cornell University Press, 1999. p.101-132.
- KING, P. Late Scholastic Theories of the Passions: Controversies in the Thomist Tradition. In: LAGERLUND, H.; YRJÖNSUURI, M. (Eds.). **Emotions and Choice from Boethius to Descartes**. Dordrecht: Kluwer, 2002. p.229-258.
- KISNER, M. **Spinoza on human freedom**: reason, autonomy and the good life. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KNUUTTILA, S. **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KORSGAARD, C. The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics. **Hume Studies**, v.25, n.1, p.3-41, 1999.
- KORSMEYER, C. **Gendered Concepts and Hume's Standard of Taste**. Feminism and Tradition in Aesthetics, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- KOVALEFF BAKER, Nancy. History of the Concept of Expression: Before 1800. In: **The New Grove Dictionary of Music and Musicians**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- KRAUT, Richard. **Aristotle's Ethics**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2005 Edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- KRAYE, Jill. Conceptions of Moral Philosophy. In: **The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy**, vol. II. Edited by D. Garber and M. Ayers. Cambridge/N.Y.: Cambridge University Press, 1998.

- KUKLA, Rebecca. **Mass hysteria**: medicine, culture, and mothers' bodies. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
- LEVI, Anthony. **French Moralists**: the Theory of the Passions 1585–1649. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- LOEB, Louis. Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise. **Journal of the History of Philosophy**, v. 15, p. 396–403, 1977.
- MARSHALL, Colin. Spinoza on Destroying Passions with Reason. **Philosophy & Phenomenological Research**, v. 85, p. 139–160, 2012.
- MERIVALE, Amyas. **Hume on Art, Emotion, and Superstition**: A Critical Study of the Four Dissertations. New York: Routledge, 2019.
- MEYER, Michel. **Philosophy and the Passions**: towards a History of Human Nature. Traduzido por R.F. Barsky. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2000.
- MILLER, Jacqueline T. The passion signified: imitation and the construction of emotions in Sidney and Wroth. **Criticism**, v. 43, p. 407–421, 2001.
- MILLGRAM, Elijah. Was Hume a Humean? **Hume Studies**, v. 21, p. 75–93, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. Morality and emotions. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by E. Craig. London: Routledge, 1998.
- O'NEILL, Eileen. Elisabeth of Bohemia. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by E. Craig. London: Routledge, 1998.
- PACCHI, Anna. Hobbes and the Passions. **Topoi**, v. 6, p. 111–19, 1987.
- PAPY, Jan. Justus Lipsius. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Fall 2004 Edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/justus-lipsius/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- POPKIN, Richard. Charron, Pierre. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by E. Craig. London: Routledge, 1998.
- POSTEMA, Gerald. Cemented with Diseased Qualities: Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology. **Hume Studies**, v. 31, p. 249–98, 2005.
- RADCLIFFE, Elizabeth. **Hume, Passion and Action**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- RAPP, Christof. **Aristotle's Rhetoric**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2002 Edition. Edited by Edward N. Zalta. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- ROGERS, G.A.J. Charleton, Walter. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by E. Craig. London: Routledge, 1998.
- RORTY, Amélie Oksenberg. From Passions to Emotions and Sentiments. **Philosophy**, v. 57, p. 159–72, 1982.
- RORTY, Amélie Oksenberg. "From Passions to Sentiments: The Structure of Hume's Treatise," **History of Philosophy Quarterly**, v.10, p. 165–179, 1993.
- RORTY, Amélie Oksenberg. "Cartesian Passions and the Union of Mind and Body," in **Essays on Descartes' Meditations**, Berkeley: University of California Press, 1986.
- SANTOS CASTRO, J. S. **The Historical Convergence of Happiness and Virtue: A Reading of Hume's Theory of Moral Motivation**. Ph.D. Thesis. University of Alberta, 2015. Available at: <<https://doi.org/10.7939/R3DB7W25R>>.
- SAYRE-MCCORD, G. On Why Hume's "General Point of View" Isn't Ideal--and Shouldn't Be. **Social Philosophy and Policy**, v. 11, p. 202-228, 1994.
- SCHAFER, K. Curious Virtues in Hume's Epistemology. **Philosophers' Imprint**, v. 14, n. 1, 2014. Available at: <<https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0014.001/1/-curious-virtues-in-humes-epistemology.pdf>>.
- SCHICKEL, J. Descartes on the Identity of Passion and Action. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 19, p. 1067-1084, 2011.
- SCHMITTER, A. M. The Passionate Intellect: Reading the (Non-)Opposition of Intellect and Emotion in Descartes. In: **Persons And Passions: Essays In Honor Of Annette Baier**. ed. J. Whiting, C. Williams, and J. Jenkins, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2005. p. 48-82.
- SCHMITTER, A. M. (2005). The Passionate Intellect: Reading the (Non-)Opposition of Intellect and Emotion in Descartes. In: **Persons And Passions:**

- Essays In Honor Of Annette Baier.** ed. J. Whiting, C. Williams, and J. Jenkins, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, pp. 48-82.
- SCHMITTER, A. M. How to Engineer a Human Being: Passions and Functional Explanation in Descartes. In: **A Companion to Descartes**, ed. J. Broughton and J. Carriero, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.pp. 426-44.
- SCHMITTER, A. M. Family Trees: Sympathy, Comparison and the Proliferation of the Passions in Hume & his Predecessors. In: **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy**, ed. L. Shapiro and M. Pickavé, Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 255-76.
- SCHMITTER, A. M. Passions and Affections. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century**, ed. P. Anstey, Oxford: Oxford University Press, 2013a.
- SCHMITTER, A. M. **Passions, Affections and Sentiments:** Taxonomy and Terminology. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**, ed. J. Harris, Oxford: Oxford University Press, 2013b.
- SCHMITTER, A. M. 'I've Got a Little List:' Classification, Explanation and the Focal Passions in Descartes and Hobbes. In: **Thinking about the Emotions: A Philosophical History**, ed. R. Stern & A. Cohen, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SCHMITTER, A. M. (forthcoming). Malebranche on the Passions: Reproducing and Remedying Dysfunction. In: **The Oxford Handbook of Malebranche**, ed. S. Greenberg, Oxford: Oxford University Press.
- SEDLEY, D. Epicureanism. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. E. Craig, London: Routledge, 1998, 2005.
- SEDLEY, D. Stoicism. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. E. Craig, London: Routledge, 1998.
- SHAPIRO, L. Descartes' Passions of the Soul and the Union of Mind and Body. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v.85, p. 211-48, 2003.
- SHAPIRO, L. How We Experience the World: Passionate Perception in Descartes and Spinoza. In: **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early**

- Modern Philosophy**, ed. M. Pickavé & L. Shapiro, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SHAVER, R. Enthusiasm. In: E. Craig, ed., **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.
- SLOMP, G. **From Genus to Species**: the Unravelling of Hobbesian Glory. *History of Political Thought*, XIX: 552–69, 1998.
- SMITH, J. Imagination and the Problem of Heredity in Cartesian Embryology. In: Smith, J. ed., **The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy**: from Descartes to Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SOYARSLAN, S. From humility to envy: Questioning the usefulness of sad passions as a means towards virtue in Spinoza's Ethics. **European Journal of Philosophy**, first online 03 December 2018. doi:10.1111/ejop.12422.
- TAYLOR, J. **Reflecting Subjects**: Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- WALSCH, J. Malebranche on the Mind. In: **Philosophy of Mind in the Early Modern and Modern Ages**, ed. R. Copenhaver, New York: Routledge, 2019.
- WATKINS, M. **The Philosophical Progress of Hume's Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- WHITE, S. Cicero, Marcus Tullius. In: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. E. Craig, London: Routledge, 1998, 2003.
- WOLFSON, M.A. **The Philosophy of Spinoza**, 2 vol. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.
- ZAW, S. Wollstonecraft, Mary. In: E. Craig, ed., **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.

Teorias Medievais das Emoções⁷

Autor: Simo Knuuttila

Tradução: Roberta Miquelanti e Felipe Nogueira de Carvalho

Revisão: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Um dos muitos usos da palavra grega *pathos* na filosofia antiga refere-se, de maneira geral, ao que denominamos emoções. Os termos correspondentes na língua latina foram *passio*, *affectus* ou *affectio*. As teorias medievais sobre as emoções foram baseadas essencialmente em fontes antigas. Os novos desenvolvimentos incluíram a discussão das emoções do ponto de vista da psicologia aviceniana das faculdades, a produção de taxonomias sistemáticas, particularmente no aristotelismo do século XIII, os estudos detalhados de aspectos voluntários e involuntários das reações emocionais, bem como reavaliações medievais tardias da divisão acentuada entre as emoções e a vontade.

⁷ Knuuttila, Simo, "Medieval Theories of the Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-emotions/>. Acesso em: 10 mar. 2023

The following is the translation of the entry on Medieval Theories of the Emotions by Simo Knuuttila, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/medieval-emotions/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-emotions/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1 Fontes Antigas

A análise filosófica das emoções foi introduzida por Platão e desenvolvida posteriormente por Aristóteles. No quarto Livro da *República*, Platão dividiu a alma em três partes: a parte racional (*logistikón*), a parte espiritual (*thumoeides*) e a parte apetitiva (*epithumêtikon*). Esta terminologia também foi usada por Aristóteles e por filósofos antigos posteriores, embora seus pressupostos filosóficos variassem. Os termos latinos para as respectivas partes foram *intellectus*, *irascibilis* e *concupiscibilis*. A visão de Platão sobre as emoções foi basicamente negativa, com exceção do amor no *Fedro* e da capacidade educacional da parte irascível na *República* e nas *Leis*. Ele considerava as emoções como reações irracionais dos níveis psicossomáticos inferiores da alma, dos quais a parte apetitiva buscava o prazer sensual e evitava o sofrimento, e a parte irascível era a sede do ego e da agressividade. A parte do raciocínio imaterial era o sujeito do conhecimento e da vontade racional. Ela deveria governar as partes emocionais, reduzindo a atividade da parte apetitiva o tanto quanto possível, controlando as sugestões espontâneas da parte irascível e habituando-a a sustentar uma boa conduta. Platão forneceu às partes emocionais um padrão de avaliação cognitiva não-intelectual com relação às representações perceptivas, e as considerou enquanto acompanhadas de sentimentos agradáveis ou desagradáveis e de impulsos correlatos desencadeadores de ações. A principal razão para essa tripartição de Platão foi o fenômeno da acrasia: enquanto o conhecimento imperturbável da conduta correta faz com que os indivíduos se comportem adequadamente, os impulsos inferiores desmedidos podem atraí-los para outras direções, geralmente em direção a prazeres imediatos ou à agressão.

Os vários aspectos que Platão associou aos movimentos dinâmicos da alma inferior foram mais sistematicamente discutidos na teoria das emoções de Aristóteles como parte da condição humana. Aristóteles desenvolveu um modelo detalhado para analisar a estrutura psicológica de episódios emocionais, que incluiu quatro aspectos básicos, mais amplamente discutidos na seção sobre as emoções no segundo livro da *Retórica*. Em primeiro lugar, o elemento *cognitivo* é uma avaliação não refletida (crença ou imagem [*phantasia*]) de que algo positivo ou negativo ocorre ou pode ocorrer ao sujeito ou a outrem de uma maneira que diz respeito ao sujeito. Em segundo lugar, o elemento *afetivo* é um sentimento subjetivamente agradável ou desagradável com relação ao conteúdo da avaliação. Em terceiro lugar, o elemento *dinâmico* é um impulso comportamental para a

ação que normalmente acompanha a avaliação emocional. Em quarto lugar, há reações *fisiológicas* típicas, como as mudanças no batimento cardíaco. (Sobre as emoções em Platão e Aristóteles, ver COOPER, 1999; FORTENBAUGH, 2003; LORENZ, 2006; PRICE, 2010; DOW, 2015.)

A abordagem composicional tem sido muito influente no pensamento ocidental. Com relação ao primeiro elemento, praticamente todas as teorias antigas e medievais eram cognitivas, associando à emoção algum tipo de representação avaliativa como seu principal constituinte. Enquanto os estoicos, seguindo sua psicologia racionalista centrada na razão, argumentavam que é filosoficamente suficiente tratar as emoções simplesmente como julgamentos de valor equivocados, era mais comum nos períodos antigo e medieval seguir a visão de Platão e Aristóteles, que distinguia entre o poder intelectual não-emocional e as partes emocionais inferiores da alma, que foram eliminadas pelos estoicos. Essa era a visão medieval predominante até a concepção franciscana das paixões da faculdade intelectual da vontade (KNUUTTILA, 2004).

Diferentemente do modelo de controle de Platão, Aristóteles propôs que a educação pode mudar as disposições emocionais de forma que suas avaliações e inclinações afetivas apoiem a busca pela boa vida, em vez de prejudicá-la. Essa foi a base de sua teoria das virtudes, que incluía os bons hábitos emocionais da alma sensorial e os bons hábitos da razão prática. Como parte de sua psicologia filosófica, Aristóteles desenvolveu uma teoria reconhecida de como a parte racional pode cooperar com as faculdades da parte sensorial (IRWIN, 2017).

Platão e Aristóteles apresentaram algumas listas de emoções, a mais extensa presente na *Retórica* II.1-11 de Aristóteles (cf. Platão, *Timaeus* 69d; *Leis* I.644c-d; Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II.5, 1005b21-23), mas eles não desenvolveram uma taxonomia sistemática das emoções, exceto considerando algumas como afetos da parte apetitiva e algumas da parte irascível. Devido ao aspecto do sentimento estar sempre associado a uma representação emocional, Aristóteles às vezes distinguia emoções considerando se a avaliação emocional era agradável ou desagradável; ver também o comentário de Aspasius sobre a *Ética a Nicômaco* (41.28-43.32). A primeira taxonomia elaborada foi apresentada pelos estoicos, que dividiram as emoções em quatro tipos básicos, dependendo se o objeto era considerado um bem presente ou futuro, ou um mal presente ou futuro:

		Tempo	
Valor		Presente	Futuro
	Bom	Prazer	Desejo
	Mal	Perturbação	Medo

Os estoicos produziram listas mais longas de emoções particulares incluídas nesses quatro tipos. (Ver Pseudo-Andrônico de Rhodes, *Peri Pathôn*, ed. Glibert-Thirry, I.1-5; Diógenes Laércio VII.110-14; Estobeu II.90.7-92.17.) A classificação em quatro tipos foi citada em muitas obras conhecidas, como em *A Cidade de Deus* de Agostinho (XIV.5-9) e *A Consolação da Filosofia* de Boécio (I.7, 25-28), e era geralmente conhecida no período medieval, embora a explicação estoica das emoções como tal não atraísse seguidores.

Uma parte bem conhecida da filosofia estoica é a terapia filosófica das emoções (*therapeia*), descrita em obras de Cícero, Sêneca e Epiteto. A terapia estoica visava a *apatheia*, a extirpação das emoções, como consequência de aprender a ver as coisas de acordo com a concepção estoica da realidade racional, sem compromissos egoístas. As emoções eram tipicamente consideradas como falsos julgamentos sobre o valor das coisas e reações comportamentais a elas. Os estoicos frequentemente descreviam os tipos de emoção referindo-se às suas reações psicossomáticas típicas, mas as crenças positivas acerca das propriedades desses movimentos expressivos e ações correspondentes foram consideradas irracionais. Os elementos da terapia estoica ficaram conhecidos na filosofia latina posterior através das *Discussões tuscianas* de Cícero, *Sobre a ira* de Sêneca e algumas fontes cristãs. Outros filósofos helenísticos, como Plutarco, geralmente seguiam a psicologia de Platão e Aristóteles, defendendo a moderação das emoções (*metriopatheia*). A *apatheia* estoica era considerada impossível devido à parte emocional da alma e como insensibilidade desumana em relação a outras pessoas. Plotino e seus seguidores neoplatônicos argumentaram a favor da *apatheia*, embora isso não envolvesse o desaparecimento da parte emocional — as emoções terrenas tornaram-se inúteis em esferas neoplatônicas mais altas (NUSSBAUM, 1994; SORABJI, 2000).

Os teólogos alexandrinos Clemente e Orígenes combinaram ideias estoicas e platônicas, argumentando que a liberdade da emoção fazia parte da perfectibilidade cristã e a pré-condição para a divinização através da participação

no amor divino (*agapê*). Esta união mística foi descrita em linguagem altamente emocional, mas sentimentos espirituais causados sobrenaturalmente como experiências da alma apática não foram denominados simplesmente emoções. João Cassiano fez essa combinação de amor divino com liberdade a partir das emoções mundanas conhecidas no monasticismo ocidental. Ela foi empregada em tratados influentes de Gregório, o Grande, e de Bernardo de Claraval. Embora essa abordagem também estivesse presente nos pais capadóciotes e em Agostinho, eles enfatizaram a importância do controle platônico e a moderação na vida cotidiana para seu público não-monástico.

A literatura monástica sobre a ascensão mística desenvolveu uma análise introspectiva do sentimento subjetivo, que Bernardo de Claraval denominou de a sensação de ser afetado pela ação divina (*sentit intra se actitari*, *Opera* II, 10, 28-29; KÖPF, 1980, p. 136-174). Muitos teólogos posteriores, como Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino escreveram comentários sobre as obras de Pseudo-Dionísio (final do século V), que ensinavam sobre a experiência mística do ponto de vista do neoplatonismo cristão. (Para discussões cristãs antigas, ver HADOT 1995; KNUUTTILA 2004; para Agostinho, ver também BYERS, 2013; GAO, 2018; para Gregório, o Grande, ver 1988; Humphries 2013; para comentários medievais de Pseudo-Dionísio, ver COAKLEY; STANG (eds., 2009); BLANKENHORN, 2015).

A psicologia monástica também fez uso da doutrina originalmente estoica dos primeiros movimentos, que Orígenes, seguido por Agostinho e muitos outros, aplicaram à concepção cristã do pecado. A ideia estoica, descrita por Sêneca em *Sobre a ira* (2.1-4), era que mesmo pessoas apáticas poderiam reagir quase emocionalmente em ocasiões excepcionais, mas isto não seria realmente uma emoção, pois não envolveria uma avaliação crítica. Agostinho ensinou que pensamentos pecaminosos que facilmente e frequentemente vêm à mente por causa do pecado original se tornam pecados através do assentimento subsequente (*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 2066).

De acordo com a influente doutrina do pecado de Agostinho, a queda original foi seguida pela vergonha que Adão e Eva sentiram quando se viram sendo movidos pelos movimentos da alma inferior e do corpo, funções que eles, como seres racionais, deveriam controlar. A desobediência original da parte superior da alma instituiu o modelo funcional do pecado original herdado como desobediência penal da parte inferior, cuja autonomia relativa continuamente relembra os seres humanos de sua condição vergonhosa de não serem o

que deveriam ser e que exige controle contínuo (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIV.23). Agostinho sustentou que agitações emocionais espontâneas são emoções, embora não envolvam um assentimento à avaliação emocional ou sua inclinação comportamental. Em sua opinião, os estoicos não se referiram a essas representações como emoções por causa de seu orgulho pecaminoso, o que os impediu de perceber, neles mesmos, a fraqueza da alma caída (*De civitate Dei* IX.4). Agostinho pensava que a ocorrência de pensamentos e desejos maldosos não está diretamente sob controle voluntário. As tentações, portanto, não são pecados imputáveis (*culpa*) antes que se possa, em princípio, expulsá-las da alma. Se isso não for feito imediatamente, elas podem ser consideradas como sendo livremente consentidas (como são todos os pecados) (*De sermone Domini in monte*, 12.34-35). A doutrina do pecado de Agostinho foi mais tarde desenvolvida em uma teoria detalhada dos modos de assentimento como graus de pecado venial e mortal. Distintamente de Agostinho, os primeiros movimentos orientados para o pecado foram considerados cada vez mais como pecados veniais, mesmo antes de uma livre escolha. Essa também era a visão de Aquino (KNUUTTILA, 2004, p. 178-192).

Além dos primeiros movimentos pecaminosos, o amor e a compaixão eram outras emoções centrais na teologia medieval. *Misericordia* foi a tradução latina do termo *eleos*, usado na filosofia e literatura grega. Na tradução Vulgata da Bíblia, o termo *misericordia* foi usado tanto para a misericórdia divina como para a emoção humana de tristeza com relação à miséria do outro. *Compassio* não era uma palavra latina clássica, mas passou a ser empregada por alguns autores cristãos e a ser cada vez mais usada. Aparentemente, a razão para esta nova terminologia foi a necessidade de uma palavra não ambígua que se aplicasse à parte humana do significado da *misericordia*, que continuou a ser usada como um termo com referências ao divino e ao humano. (KONSTAN, 2001, p.106; KONSTAN, 2006, p. 201-216.) De maneira geral, supunha-se que Deus não tinha qualquer sofrimento emocional ou piedade, nem, de resto, qualquer outra emoção. Agostinho escreveu que “a piedade (*misericordia*) é uma espécie de compaixão (*compassio*) em nossos corações pela miséria dos outros que nos compele a ajudá-los se pudermos” (*De civitate Dei* IX.5). A compreensão da compaixão de Gregório, o Grande, era semelhante à de Agostinho, e ele a tratava como um sentimento cristão que está incluído na virtude do amor caritativo. Devido à influência das obras de Gregório, a compaixão tornou-se uma noção central

na teologia medieval (STRAW, 2013; COOLMAN, 2008). Citando a definição de Agostinho, Aquino explica que a compaixão é uma emoção que, enquanto tal, é eticamente neutra. Quando está ligada à caridade, torna-se uma parte afetiva da *misericordia* (misericórdia), uma preocupação virtuosa com as misérias dos outros (*Summa theologiae* II.2.30). Aquinas escreve que uma pessoa deve ser compassiva em afeto e útil no efeito (*Summa theologiae* II-2.45.6, ad 3). (Veja também MINER, 2016.)

2 Primeiras Discussões Medievais

Enquanto as obras de Agostinho, Cassiano e Gregório, o Grande, estavam entre as principais fontes da discussão das emoções no início da literatura medieval, novos impulsos não-religiosos foram fornecidos pelas traduções latinas de algumas obras filosóficas e médicas. Uma delas foi a tradução da enciclopédia médica árabe de 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī (em latim Haly Abbas), que continha várias observações sobre as emoções baseadas na filosofia médica de Galeno. A primeira tradução parcial de Constantino, o Africano (c. 1080) foi chamada de *Pantegni* e a tradução completa por Estevão de Antioquia (1127) de *Regalis dispositio*. Elementos de teorias médicas e filosóficas antigas das emoções também foram incluídos em *De natura hominis* (17-21) de Nemésio de Emesa, do final do século IV, e *De fide orthodoxa* de João Damasceno, do século VIII, sendo esta última muito influenciada pela obra de Nemésio. Estes tratados foram traduzidos para o latim nos séculos XI e XII. Um livro importante de fontes psicológicas medievais foi o sexto livro da *Shifā'*, de Avicena, traduzido para o latim em meados do século XII por Gundisalvo e Avendauth. Esta tradução foi chamada *Liber de Anima* ou *Sextus de naturalibus*. O trabalho de Avicena influenciou a terminologia dos primeiros comentários sobre o *De anima* de Aristóteles, que se tornou o principal manual de psicologia em meados do século XIII; a obra de Aristóteles foi traduzida em 1150 por Tiago de Veneza e em 1267 por Guilherme de Moerbeke.

A partir da psicologia aristotélica e neoplatônica, Avicena distingue entre as funções da alma, conectando-as a potências ou faculdades especiais. As mais relevantes nessa conexão são as potências motoras sensoriais e os sentidos internos: o sentido comum, a visualização (retenção de sensações), a estimulação, a memória e a imaginação (separação e combinação de formas sensoriais). Os

sentidos internos são potências apreensivas não-perceptivas da alma sensorial (*De anima* IV.1, 1-11; IV.3, 37-40). A potência motora da alma sensorial é dividida em uma potência comandante e uma potência executiva, sendo a primeira o centro das emoções. A potência executiva motora opera através do sistema nervoso e dos músculos. Ela é movida pela potência motora comandante, cujos atos são desencadeados por uma avaliação ocorrente da potência estimativa e acompanhada por afecções corporais, bem como por mudanças comportamentais, desde que a potência motora executiva também seja atualizada. Se o ato comandante for forte o suficiente, a potência executiva é necessariamente atualizada em animais, mas não nos seres humanos, pois eles podem impedir o impulso da potência motora executiva por meio da sua vontade. A vontade é a potência motora da alma intelectual imaterial. Juntamente ao intelecto prático, ela deve controlar as emoções (*De anima* I.5, 94; IV.4, 54-56, 59).

A faculdade de comando sensorial é dividida em partes concupiscíveis e irascíveis. As reações da potência concupiscível são desejos pelas coisas tomadas como prazerosas, e as reações da potência irascível são desejos de derrotar adversários e repelir coisas nocivas (*De anima* I.5, 83; IV.4, 56-57). Os objetos das emoções são reconhecidos como emocionalmente relevantes pela potência estimativa. Por essa potência, as ovelhas julgam que o lobo deve ser evitado, “mesmo que o sentido exterior não o tenha percebido anteriormente”. Avicena denomina as representações da potência estimativa de “intenções”. O reconhecimento das intenções é muitas vezes instintivo nos animais, mas é geralmente consciente e conceitual de uma forma pré-intelectual nos seres humanos (*De anima* I.5, 86, 89; IV.1, 7; IV.3, 37-39; ver também BLACK, 2000; HASSE, 2000, p. 130-141; PERLER, 2012). Como uma emoção ocorrente envolve atos de faculdades separadas, deve haver algum tipo de consciência governante que combina esses atos (*De anima* V.7, 158-159; *Kitāb al-najāt* 2.6.15, trans. Rahman, 64-68); TOIVANEN; YRJÖNSUURI, 2014, p. 441-442).

A teoria de Avicena inclui todos os elementos da teoria composicional aristotélica, mas ele usa a sugestão comportamental como fator central. Por essa razão, ele não inclui prazer ou alegria entre as emoções concupiscíveis ou irascíveis, considerando-as como atos apreensivos afetivos. De maneira estranha, ele adiciona a dor ou a angústia aos atos de motivação irascível, pensando aparentemente que são atos que movem, e não meramente atos apreensivos (*De anima* IV.4, 57-59).

Embora existam emoções comuns aos seres humanos e aos animais, a faculdade estimativa humana também opera como uma razão sensorial, que qualifica suas intenções emocionais de reconhecimento. A esperança e o medo em relação a coisas futuras ainda não efetivadas, a vergonha em relação a uma ação incorreta e a admiração por coisas incomuns pressupõem a conceitualização que falta aos animais. Também é humano expressar admiração rindo e ansiedade, chorando (*De anima* V.1, 69-76). Avicena também discute as emoções em seu *O Cânone de Medicina*, traduzido para o latim por Geraldo de Cremona no século XII. Sua abordagem médica dos efeitos cardíacos e espirituais mostra semelhanças com o *Pantegni*. (KNUUTTILA, 2004).

As discussões em latim do século XII sobre responsabilidade foram influenciadas pela visão de Agostinho de que os pecados são atos de consentimento livre. Isso parece significar que reações emocionais espontâneas não são imediatamente pecaminosas porque não são escolhas livres (*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 2066). A posição de Agostinho levou a algumas controvérsias. Aqueles que argumentavam em favor dos primeiros movimentos sem pecado, como Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Guilherme de Champeaux ou Aelredo de Rievaulx, afirmavam que algo é um pecado apenas se for uma escolha ou consentimento livre. A outra interpretação sustentada por Anselmo de Laon, Pedro Lombardo e outros era que os primeiros movimentos em direção a coisas proibidas são pecados veniais imediatos, mesmo quando não são livres. Eles poderiam ser considerados indiretamente voluntários devido à precaução insuficiente (Knuuttila 2004, Wu 2010).

Os termos centrais no influente modelo agostiniano de pecados eram a sugestão, a tentação, o primeiro movimento, o prazer e o consentimento. Agostinho pensava que um primeiro movimento era acompanhado de consciência reflexiva assim que se pudesse pará-lo voluntariamente. Sem essa consciência, a alma não poderia reagir aos primeiros movimentos com uma saída consciente. O modelo agostiniano de controle interno era relativamente simples e de fácil compreensão, o que o tornava popular na teologia do pecado medieval e moderna. O exercício monástico tradicional de repelir pensamentos malignos pelo redirecionamento da atenção também foi repetido em tratados filosóficos por Descartes e Leibniz. Na verdade, ele parece ser o único dispositivo para se libertar de tentações ocorrentes na

literatura filosófica e teológica ocidental. (Veja Descartes, *Les passions de l'âme*, 487–488; Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 187–189, 195–197.)

Em sua obra *Ética* (década de 1130), Pedro Abelardo contrastou consentimento e vontade, sugerindo que se alguém consente com um objetivo, também consente com os meios necessários, enquanto se pode querer o objetivo sem querer os meios necessários para alcançá-lo. O ponto terminológico de Abelardo referente ao uso de “vontade” como estendido às partes racional e inferior da alma não encontrou muitos apoiadores. A maioria dos pensadores não concordava que tudo o que é chamado de “vontade” é apreciado emocionalmente, mas concordaram que a “vontade” se comportava como o “consentimento” de Abelardo. Separando vontade e emoções, eles argumentavam que atos escolhidos com relutância podem ser considerados como desejados (KNUUTTILA, 2004).

Aelred de Rievaulx (1110-1167) e Hugo de São Vitor (1096-1141) foram dois autores monásticos que discutiram a psicologia de Agostinho ao considerar o afeto espontâneo como um movimento subjetivamente sentido da alma. Em seu livro *The Mirror of Charity*, Aelred tratou extensamente do afeto [*affectus*] como um elemento do amor [*amor*]. Seus exemplos de afetos são principalmente apegos a outras pessoas. Seguindo as observações de Agostinho sobre os primeiros movimentos, Aelred explica que os afetos são doces atrações espontâneas e não voluntárias que devem ser controladas pelo poder racional da vontade (*Mirror*, 3.16.39). Os afetos podem ser caracterizados como estágios iniciais de emoções desiderativas. Os primeiros movimentos não são pecados, mas a continuação do amor iniciado pelo afeto é voluntariamente controlável e responsável como em Agostinho.

Usando o conceito agostiniano de livre consentimento como o cerne de sua visão de uma atitude de amor escolhido, Aelred argumenta que esse amor pode ser baseado em afeto, razão ou ambos. O amor surge do afeto quando a parte superior da alma dá consentimento ao afeto, e surge da razão quando a vontade se une a uma representação da razão; na terceira forma de amor, o amor, a razão e a vontade se fundem em uma só. “O primeiro é agradável, mas perigoso; o segundo é duro, mas frutífero; o terceiro, tendo as vantagens dos outros, é perfeito” (Espelho 3.20, 48). Ele observa que, amando o que devemos amar, amamos mais intensamente com a doçura do afeto do que sem ela.

Hugo de São Victor considerava o amor como a emoção básica e o definia como o prazer do coração direcionado a algo por causa de algo (*On the Substance of Love* 2.48-49). Essa emoção é uma orientação atual da alma para um objeto com um prazer subjetivamente sentido. Na mesma obra, Hugo lidou com o amor como o primeiro estágio da sequência de amor, desejo e alegria (49-51). Ele pensava que as emoções eram geradas no coração como várias formas de afeto sensorial em movimento, e não da vontade intelectual controladora (*De sacramentis* 273C). O sentimento agradável incipiente do amor por um fim alcançável, se não for cessado, aumenta em poder e leva a novos estágios emocionais separados entre si por mudanças comportamentais típicas. Torna-se desejo quando move o sujeito em direção a um fim e alegria quando alcança este fim (*On the Substance of Love* 2.50-51). O início das emoções não são atos de livre escolha como o são suas continuações, mas Hugo diferia de Aelred ao considerar os movimentos sexuais involuntários como pecados veniais (*De sacramentis* 315C-316A, 391B).

Na sua psicologia afetiva, Aelred e Hugh consideraram o afeto como uma consciência agradável (ou desagradável) de um movimento da alma inferior com um impulso comportamental. Embora essa descrição possa ser entendida como uma interpretação externa de qualquer ação animal, ela foi associada a uma doutrina agostiniana de movimentos espontâneos que devem ser controlados e orientados pela vontade livre o mais breve possível. Isso adiciona o conhecimento introspectivo dos primeiros movimentos à análise, tornando os afetos uma questão de consciência subjetiva das mudanças internas, como em Bernardo de Claraval.

3 Novas Ideias Taxonômicas

As primeiras teorias médicas medievais das emoções concentraram-se nas ideias galênicas dos humores e do sistema de espíritos, dos espíritos vitalizadores no coração e dos espíritos psíquicos nos nervos e no cérebro. No *Pantegni* (Theor. VI.110-114), os aspectos físicos das emoções foram tratados como movimentos lentos ou rápidos dos espíritos vitais em direção ao coração ou afastando-se dele. (Ver também a tradução de Estevão de Antioquia, V.38, p. 69.) Isso levou a uma classificação médica popular das emoções:

		Direção	
Intensidade		<i>Centrífugo</i>	<i>Centrípeto</i>
	<i>Lento</i>	Alegria	Angústia
	<i>Rápido</i>	Raiva	Medo

João da Rochelle, um teólogo franciscano, referiu-se a este esquema como um modelo comumente conhecido em sua *Summa de anima* (1235 [1995: 262]). Este modelo foi apresentado como uma tabela com parênteses no manual do século XVI de Jacob Wecker, *Medicinae utriusque syntaxes* [1576, I.3, p. 181]. Para uma formulação do século XIV, ver Maino de Maineri, *Regimen sanitatis* 3.8, Paris 1506, f. 38v. (GIL-SOTRES, 1994.)

A teoria das emoções de Avicena foi abordada no *De anima*, de Domingo Gundisalvo, que consistia em grande parte de textos da tradução latina do *De anima* de Avicena, feitas por Gundisalvo e Avendauth. Quase metade das citações de Gundisalvo da explicação de Avicena sobre os atos de motivação sensível dizem respeito à relação entre as potências concupiscíveis e irascíveis e às mudanças no coração e nos espíritos. Estes foram considerados interessantes pelos autores latinos do início do século XIII João Blund e Davi de Dinant. Eles tomaram a abordagem médica do aspecto físico das emoções como causalmente primária, um pouco semelhante à teoria das emoções de James-Lange, mas esta não era uma visão influente (João Blund, *Tractatus de anima*, 25.380; Davi de Dinant, *Fragmenta Quaternulorum*, 36-39, 67-68).

As discussões taxonômicas do século XII pertenciam à divisão entre emoções concupiscíveis e irascíveis, que se mostraram complicadas para muitos autores. Uma divisão mais simples, mas influente, encontra-se no pequeno tratado sobre a natureza do amor por Hugo de São Vitor (d. 1141), no qual ele definiu a sequência ascendente do amor, desejo e alegria (ver acima). Uma classificação tripartite similar de atos apetitivos foi usada em classificações do século XIII de paixões concupiscíveis. Em seu *Os Doze Patriarcas*, Ricardo de São Vitor (m. 1173) opera com uma lista de sete emoções que não é encontrada em outros autores: esperança, medo, alegria, angústia, amor, ódio e vergonha (PALMÉN, 2014).

Guilherme de Conches (d. c. 1154) argumentou que havia dois tipos principais de emoções, amor e ódio, que eram divididos de acordo com o fato de um objeto ser

apreciado [*placef*] ou detestado [*displice*]. Outras emoções eram derivadas destas: o amor incluía alegria e desejo, e o ódio incluía angústia, medo e raiva (*Glosae super Platonem* 69, 122). Essa terminologia foi posteriormente empregada no *Speculum universale* de Radulfus Ardens (c. 1200), um extenso trabalho sobre virtudes e vícios, e depois na divisão básica das emoções concupiscíveis na influente *Summa de anima* de João da Rochelle (1235). Isaac de Stella (1177), um teólogo cisterciense, apresentou uma classificação agostiniana que combinava a tabela quádrupla estoica com os conceitos platônicos da seguinte forma:

		Tempo	
		Presente	Antecipado
Faculdade	Concupiscível (sobre o que é amado)	Alegria	Desejo
	Irascível (sobre o que é contrário ao que é amado)	Angústia	Medo

(Isaac de Stella, *Letter on the Soul*, 1878d, trad. em McGinn 1977). A classificação de Isaac foi citada no influente tratado pseudo-agostiniano do século XII *De spiritu et anima* (782; cf. 814, trad. em McGinn 1977) e, através dela, na *Summa de bono* de Filipe, o Chanceler (748-749). Antes de Isaac, a classificação estoica das emoções e a divisão platônica da alma foram apresentadas juntas em *De natura corporis et animae* (trad. em McGinn, 1977) de Guilherme de Saint-Thierry, sem uma explicação de como elas se relacionam entre si (2,88-91). A angústia é uma emoção irascível na classificação de Isaac, como em Avicena, mas Isaac foi influenciado pela tradição latina segundo a qual emoções concupiscíveis são direcionadas a bons objetos e, as irascíveis, aos objetos nocivos (KNUUTTILA, 2004, p. 229). Guilherme de Saint-Thierry escreve que a raiva e o amor são boas disposições irascíveis de uma alma piedosa e se completam por causa do fervor do amor e do ódio dos vícios. Bernardo de Claraval classificou a alegria e a raiva como paixões irascíveis. (*Opera* V, 358-359). Para a lista cisterciense de afecções, consulte também Boquet, 2005.

Essas considerações mostram alguma incerteza sobre como combinar várias ideias classificatórias. Quando a abordagem de Aristóteles se tornou mais conhecida no início do século XIII, percebeu-se que as divisões do século XII

entre emoções concupiscíveis e irascíveis não eram compatíveis com a ideia de Aristóteles das emoções contrárias da mesma parte da alma. (Ver a tentativa um tanto complicada de João Blund de resolver este problema no *Tractatus de anima* 18-22.) Uma nova ideia taxonômica influente foi introduzida como solução na década de 1220. (Ver os tratados anônimos *De anima et potentiis eius*, 47-48, e *De potentiis animae et obiectis*, 159, 164, bem como Filipe, o Chanceler, *Summa de bono*, 161). Considerou-se que os objetos dos atos concupiscíveis contrários eram simplesmente prazerosos ou dolorosos, e os objetos dos atos irascíveis também eram árduos (*arduum*), difíceis de obter ou evitar.

Uma classificação detalhada do início do século XIII com base na noção de *arduum* com emoções contrárias foi desenvolvida na *Summa de anima* de João de la Rochelle. Ele considerava as emoções como atos de duas potências motoras, a concupiscível e a irascível, ambas com vários tipos de reação divididas em pares contrários. Os pares concupiscíveis estão associados às disposições contrárias de gostar (*placentia*) ou desgostar (*displicentia*) e as emoções irascíveis com a força (*corroboratio*) e a fraqueza (*debilitas*). Estes correspondem a diferentes tipos de atos estimativos que são suas causas. A nova ideia sistemática foi usar essas disposições de sentimento e reações comportamentais correspondentes como princípios classificatórios. As emoções da potência concupiscível são classificadas da seguinte forma:

		<i>Inclinação/ Preferência</i>	<i>Rejeição</i>
Reações autoreferenciais	<i>primeira orientação</i>	apetite	distração
	<i>iniciação da ação</i>	desejo	aversão
	<i>para resultados</i>	alegria	dor
	<i>para resultados duráveis</i>	prazer	angústia
Reações direcionadas a outros	<i>para outra pessoa que experimenta:</i>	<i>bom</i>	amor
		<i>mal</i>	ódio
			inveja
			compaixão

A pena e a inveja foram tratadas como diferentes formas de angústia direcionadas a outros por Nemésio de Emesa (c. 19) e João Damasceno (c. 28);

para piedade, compaixão e misericórdia, ver também Aquinas, *Summa theologiae* II-2, 30. O amor como inclinação em relação à prosperidade de outra pessoa também foi uma caracterização tradicional (cf. Aristóteles, *Rhet.* II.4). A ideia um pouco menos utilizada de ódio como gostar dos problemas de outra pessoa foi incluída na lista latina de emoções de Calcídio em seu comentário sobre o *Timeu* do Século IV (216-217). Gostar e desgostar também foram usados como princípios na classificação do final do século XII de Radulfus Ardens, que estava mais próximo da abordagem de Isaac de Stella (*Speculum universale*, livro V).

Das emoções irascíveis com “objetos árdus e difíceis” (da Rochelle), a ambição e a esperança pertencem à honra futura e à prosperidade, a esperança envolvendo a crença de que eles serão alcançados. Os opostos delas são a pobreza de espírito e o desespero. Três emoções, o orgulho, o desejo de poder e o desprezo, estão associadas a tentativas de fortalecer sua posição social e poder. O oposto do orgulho e do desejo pelo poder é a humildade, e o oposto do desprezo é a reverência. Dos atos direcionados às coisas más, a coragem é o desejo de encontrar o inimigo com confiança, a raiva é um desejo de vingança, e a magnanimidade, se erguer contra o mal. Três formas de fuga do mal são de alguma forma opostas da coragem: a penitência em relação a coisas más passadas, a impaciência com coisas más presentes e o medo de coisas más futuras.

<i>Força</i>	<i>Fraqueza</i>
ambição	pobreza de espírito
esperança	desespero
orgulho	humildade
desejo de poder	
desprezo	reverência
coragem	medo penitência impaciência
raiva	
magnanimidade	

Ver *Summa de anima*, 256-262; Knuuttila 2004: 230-236; Knuuttila 2016. Uma discussão mais teológica de emoções concupiscíveis e irascíveis pode ser encontrada no mais ou menos contemporâneo *De Virtutibus*, chs. 16-18, de Guilherme de Auvergne. Para um tratado do século XII acerca do orgulho e

da humildade, ver Bernardo de Claraval, *On the Degrees of Humility and Pride* (*Opera* III, 13-59).

4 Alberto Magno, Bonaventura e Tomás de Aquino

Seguindo a faculdade psicológica de Avicena e a nova divisão entre emoções concupiscíveis e irascíveis, Alberto Magno, e Tomás de Aquino, trataram as emoções como atos das potências sensoriais motoras. Enquanto Alberto empregou as classificações estoicas de Nemésio de Emesa e João Damasceno em suas obras (*De homine* q. 66-67; *De bono* 3.5.2-3), Tomás de Aquino apresentou uma nova taxonomia (*Summa theologiae* II-1, 22-48), que provavelmente foi influenciada por João de la Rochelle. Alberto argumentou que as emoções devem ser consideradas como qualidades como Aristóteles as descreveu nas *Categorias* 8 (*De bono* 3.5.1, 3.5.3). Aquino defendeu sua caracterização como movimentos da alma, encontrando os princípios básicos de emoções na doutrina aristotélica de movimentos contrários na *Física* V.5. Bonaventura diverge desses autores ao relativizar a diferença entre potências motoras sensoriais e intelectuais, e atribuir as emoções à alma intelectual em um sentido próprio, e não meramente metafórico como era tradicionalmente feito. Ao abordar a alma de Cristo no terceiro livro de seu *Comentário sobre as Sentenças*, Bonaventura argumenta que havia partes concupiscíveis e irascíveis na vontade intelectual de Cristo, bem como paixões de alegria e angústia. Ideias semelhantes também foram apresentadas anteriormente na chamada *Summa Halensis* (BONAVENTURA, *Sent.* III.16.2.1 (354); III.33.1.3 (717); ver também PRENTICE, 1957; VAURA, 2017). Embora o relato de Bonaventura tenha permanecido incompleto, ele influenciou a visão franciscana das emoções da vontade que passou a ser analisada mais sistematicamente por João Duns Scotus.

Ao discutir as emoções na *Summa theologiae* II-1.22-48, Aquino as divide primeiramente em termos de seus objetos genéricos: as emoções concupiscíveis reagem ao que parece bem ou mal no nível sensorial, enquanto as emoções irascíveis reagem ao árduo sentido como bem e como mal. As faculdades motoras sensoriais são ativadas por objetos através da cognição, e os modos dos movimentos emocionais resultantes servem como qualificações adicionais na definição de emoções particulares. Ao empregar a concepção aviceniana do poder estimativo que compreende os aspectos emocionalmente relevantes

dos objetos, Aquino diz que isso poderia ser chamado de razão particular nos seres humanos (*Summa theologiae* I.78.4) A propriedade avaliativa reconhecível (como ser perigosa) poderia ser chamada de objeto formal de emoção (*Summa theologiae* II-1.43.1; KENNY, 1963: 189; KING, 2011).

Em sua tentativa de classificar as emoções com a ajuda da teoria física dos movimentos de Aristóteles, Aquino distingue entre dois tipos de contrários dos movimentos: a aproximação de algo e a retirada de algo, e movimentos associados a extremidades contrárias. Os movimentos contrários da potência concupiscível são do segundo tipo, em direção a fins contrários (sentido como bem e sentido como mal). Os movimentos contrários da potência irascível são do primeiro tipo, em relação aos mesmos objetos.

Aquino classifica (1) amor, (2) desejo e (3) prazer ou alegria como as três emoções concupiscíveis auto-referentes relativas ao sentido como bom com relação ao bem; os movimentos contrários em relação ao sentido como mal são (4) ódio, (5) aversão e (6) dor ou angústia. Quanto às emoções irascíveis, o árduo futuro sentido como bem pode dar origem (7) à esperança ou (8) ao desespero, o árduo futuro sentido como mal (9) ao medo ou (10) à coragem, e o árduo presente sentido como mal (11) à raiva — este sem um par contrário (*Summa theologiae* II-1. 24.2-4, 25.2; ver também KING, 1999.)

A tentativa de Aquino de combinar a visão aviceniana das emoções como o ato da potência motora sensorial com a doutrina de movimento de Aristóteles envolve alguns problemas teóricos. Ao distinguir entre amor, desejo e prazer como movimento incipiente, movimento efetivo e descanso, Aquino trata as emoções como mudanças comportamentais que a potência motora supostamente deve causar mais do que como atos de movimento em si mesmos (*Summa theologiae* II-1. 25.2; para atos de movimento, ver 30.2; 23.4.) Isso é confuso, mas ele aparentemente assume que os vários atos da potência motora poderiam ser distinguidos como causando vários movimentos comportamentais se estes não forem impedidos. Aquino também distingue entre o constituinte formal da emoção, que é o conteúdo genérico da avaliação emocional, e o constituinte material, que é o objeto intencional particular, e, além disso, entre os movimentos da potência motora que constituem a forma de emoções em relação aos seus constituintes materiais, como os movimentos do coração, dos espíritos e dos humores (*Summa Theologiae* II-1. 28.5, 30.2, 43.1, 44.1). Os movimentos comportamentais aos quais a física de Aristóteles é aplicada não são mencionados nesses contextos. As emoções são

essencialmente psicossomáticas em Aquinas e, portanto, não são possíveis para seres sem corpo, como Deus e os anjos (*Summa theologiae* II-1.22.3).

Quanto ao prazer e ao sofrimento, Aquino explica que, embora se possa falar de uma pedra como se amasse o seu lugar natural e desejasse estar lá, não faz sentido falar sobre o prazer ou a dor de uma pedra porque ela não sente. Ele considera que o prazer ou a angústia é uma consciência agradável ou desagradável e este é um aspecto das emoções em geral, uma vez que algum tipo de prazer está envolvido em emoções positivas e algum tipo de dor nas negativas (*Summa theologiae* II-1.43.1). Egídio Romano, aquele que mais seguiu a taxonomia de Aquino, comentou que o prazer e o sofrimento como emoções são mais estados de ser movido do que movimentos. Ele também queria adicionar a mansidão, um oposto à raiva, na taxonomia de Aquino (MARMO, 1991).

A discussão das emoções de Aquino, a mais extensa da literatura medieval, envolve observações terminológicas, psicológicas e éticas detalhadas sobre cada tipo de emoção. Como todos os autores medievais, Aquino argumenta que a alma intelectual deve manter as emoções sob controle rigoroso, mas ele também critica a versão estoica da *apatheia* e a versão de Plotino da libertação das emoções (*Summa theologiae* II-1.24.3, 59.2, 61.5). Como em Aristóteles, as virtudes da alma sensorial são hábitos para sentir as emoções de acordo com os julgamentos da razão prática. As emoções em si mesmas não fornecem uma orientação suficiente para uma boa vida. A teoria e a taxonomia de Aquino foram muito influentes até o século dezessete. (Para discussões medievais de Avicena a Aquino, ver KNUUTTILA, 2004; para Aquino, ver também KING, 1999, 2002, 2010, 2011; LOMBARDO, 2011; MINNER, 2009; MURPHY, 1999; para a discussão das paixões sensoriais em Cristo, ver GONDREAU, 2002; MADIGAN, 2007.)

5 João Duns Scotus e as discussões medievais tardias

John Duns Scotus considerou as taxonomias baseadas na noção de arduidade como artificiais e criticou a influente ideia aviceniana de que há “intenções” nas coisas que podem ser compreendidas por uma potência estimativa e, então, mover a potência motora. Ele argumentou que as representações de um certo tipo causam mudanças comportamentais adquiridas ou instintivas em alguns animais e outras representações, sendo esta uma questão, de fato, similar a uma regularidade nômica. Uma ovelha naturalmente foge de um lobo ao percebê-

lo, ainda que sua hostilidade interna não seja reconhecida pelo sentido interno como em Avicena; ela foge até de uma ovelha pacífica que se parece com um lobo (*Ordinatio* I.3.1.1-2, p. 43-44; III.15, 42-43, p. 495-496; III.34, 35-38, p. 193-196; PERLER, 2012). A parte influente da abordagem escotista das emoções foi sua discussão sistemática da posição franciscana de postulação das paixões da vontade, que aparece na discussão das emoções de Cristo. Foi também aqui que Scotus desenvolveu sua teoria das emoções. Segundo Scotus, quando se está ciente da realidade do que foi desejado ou seu contrário, “segue-se uma paixão da vontade, alegria ou sofrimento, que é causada pelo objeto presente desta maneira”. Essas paixões não são diretamente causadas pelo livre arbítrio (*Ordinatio* III.15, 48, p. 498). Embora a alegria ou a angústia sejam atos de vontade no sentido de serem estados reais de uma potência motora intelectual, são paixões no sentido de ter uma causa externa eficiente e não serem atos livres da vontade. Isso corresponde à visão tradicional das emoções como reações passivas.

A lista mais longa de Scotus dos fatores que são suficientes para causar sofrimento como paixão da vontade envolve a apreensão de que o que ocorre é (1) o que é realmente contra a vontade, (2) contra a inclinação natural à felicidade (*affectio commodi*), mesmo que nenhum ato específico de vontade seja real, (3) contra o desejo sensorial, (4) de acordo com o que é relutantemente desejado em circunstâncias em que o oposto é preferido, mas não pode ser alcançado (*velleitas*). Existem fatores correspondentes que são suficientes para causar prazer, a outra paixão da vontade (*Ordinatio* III.15, 60, p. 505). A alma intelectual é, conseqüentemente, considerada muito emotiva — seus sentimentos são alterados pela influência de vontades ou nolições efetivas, bem como pelas inclinações da vontade e da parte sensorial da alma. Uma vez que esses estados influenciam consideravelmente as atividades das pessoas enquanto motivações ou obstáculos, a educação moral deve fortalecer a inclinação natural à justiça (*affectio iustitiae*) e a bons hábitos morais. Novos hábitos da vontade modificam a condição para sentir prazer e sofrimento (BOULNOIS, 2003; KNUUTTILA, 2012; DRUMMOND, 2012). Scotus tratava a inclinação e a rejeição (*complacentia* e *displicentia*), as primeiras orientações não premeditadas da vontade, como análogas às reações emocionais sensoriais, exceto por serem atos livres. Esses atos ainda não eficazes poderiam ser diretamente controlados, como distintos das paixões da vontade. João Buridan, que em outros aspectos seguiu a análise de Scotus, afirmou que gostar e não gostar não eram atos livres e, nesse sentido, eram semelhantes às emoções sensoriais

(*Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.2). A revisão de Buridan aumentou o número de fenômenos emocionais não livres da vontade, mas a tendência de aplicar a terminologia emocional à vontade também tomou outras formas. Ockham seguiu a visão de Scotus sobre o prazer e a angústia como paixões da vontade, embora tenha restringido suas condições ao primeiro e ao quarto caso da lista de Scotus. Mas ele também explicou que “uma paixão é uma forma distinta de uma cognição, que existe a potência apetitiva como seu sujeito e requer uma cognição para sua existência” (*Quodlibet* II.17, p. 186).

Se essa era uma visão considerada, ela tornava todas as paixões ocorrentes volições, livres ou não (HIRVONEN, 2004; PERLER, 2017). Ockham fala de paixões ou “pseudo paixões”? King (2012) e Miner (2009) usam este termo para discutir as observações de Aquino sobre as volições como paixões desapasionadas. Uma vez que Ockham muitas vezes empregava o relato escotista de prazer e angústia como as paixões da vontade, é possível que sua definição de paixão fosse um pouco vaga e não visasse introduzir uma nova semântica para o termo “paixão”. No entanto, Adão Wodeham, seu colaborador e colega mais jovem, argumenta que as vontades e nolições são cognições avaliativas às quais todas as paixões humanas podem ser reduzidas por causa da unidade da alma. Uma vontade ou nolição ocorrente tem uma cognição como causa parcial à qual a avaliação pertence. Este relato cognitivo das emoções mostra algumas semelhanças com a teoria estoica, mas não parece haver conexão histórica com ela (*Lectura secunda*, prol. q. 1, secs. 2, 5-6; d. 1, q. 5, secs. 4-5, 11; KNUUTTILA, 2004, p. 275-282; uma interpretação diferente em PICKAVÉ, 2012).

Muitos teólogos criticaram a postulação de uma distinção real entre amor e prazer na visão beatífica (*fruitio*) de Scotus e Ockham, que defendiam essa posição porque o amor é um ato livre da vontade, mas não o prazer. A visão oposta foi particularmente enfatizada por Pedro Auriol, que considerou que todos os prazeres intelectuais são atos livres da vontade e o amor e o prazer são indistinguíveis na realização da visão beatífica. Auéolo foi seguido por Wodeham e Gualter Chatton em relação à fruição, mas não com objetos finitos. Scotus e Ockham ofereceram vários exemplos para a distinção entre a realização do amor e a experiência do prazer, sendo um deles a ação bem-sucedida do anjo do mal sem prazer (KITANOV, 2014).

Quando as noções de “gostar” e “não gostar” foram movidas do contexto da experiência sensorial para o da vontade em Scotus, Ockham e outros,

elas continuaram a se referir a questões de primeira pessoa subjetivamente acessíveis. O fato de serem atos livres de uma pessoa impediu Scotus de chamá-las de emoções (paixões), mas alguns outros, como Ockham e Pedro Auréolo, não enfatizaram essa diferença. Na verdade, elas foram tratados como uma espécie de quase-emoção mesmo em Scotus. Como o livre-arbítrio era o centro da personalidade na teoria voluntarista, atender a preferências e aversões não-eficazes era um aspecto da autoconsciência moralmente relevante; não se deve controlar apenas as intenções de agir, mas também os gostos e desgostos não eficazes em geral. Estes eram diretamente voluntários enquanto as paixões da vontade o eram apenas indiretamente; mas ambos tiveram um papel motivacional no comportamento moral. (Veja a discussão do prazer errado em *Ordinatio* II.42 e a avaliação da história do texto em BARNWELL, 2010; CROSS, 2014).

Scotus e Ockham não consideravam que o amor ocorrente fosse necessariamente conhecido pelo sujeito, mas acreditavam que era conhecido por aqueles que quisessem reconhecê-lo por um ato introspectivo separado. Ockham escreve que quando alguém ama um objeto, não é necessário que essa pessoa saiba que o ama. No entanto, quando uma pessoa quer que seu próprio ato seja conhecido, imediatamente ocorre esse ato de conhecimento, ou seja, aquele pelo qual o ato de amar é conhecido. Alguns outros, como Gualter Chatton, pensavam que a consciência de um ato intencional estava incorporada no ato (BROWER-TOLAND, 2012).

Os compêndios filosóficos medievais tardios sobre as emoções incluem o influente *Tractatus de anima* (c. 1380) de Ailly, que emprega ecleticamente as visões da compilação anônima do século XIII das visões de Alberto, o Grande, da *Summa naturalium*, e as breves considerações de Gregório de Rimini sobre as teorias de Scotus, Ockham, Auréolo e Wodeham, acerca das paixões da vontade e a relação entre amor e prazer. O trabalho de Ailly foi uma das fontes para as introduções usadas no ensino de psicologia nas universidades, como os tratados erfutianos de João de Lutrea e Bartholomeus Arnoldi de Usingen no final do século quinze e início do século dezesseis (KÄRKKÄINEN, 2009). Usingen aplicou a versão buridaniana da psicologia da *complacentia* e *displacentia* e os considerou como primeiros movimentos inimputáveis (SAARINEN, 2011, p.106-107). Os tratados de João Gerson sobre as emoções incluíam longas listas de paixões classificadas sob os onze tipos de taxonomia de Aquino (*Oeuvres* IX, 1-25, 155-61).

As teorias medievais de emoções também foram discutidas em muitas obras escolásticas influentes do século XVI, como o *Collectorium* de Gabriel Biel sobre *As Sentenças* de Pedro Lombardo e os comentários sobre *Summa theologiae* de Aquino pelo cardeal Cajetano, por Bartholomeu de Medina e Francisco Suárez, muitas vezes comparando as teorias de Scotus e Aquino. A taxonomia das emoções de João da Rochelle também era conhecida através de uma paráfrase na popular enciclopédia do início do século XVI, *Margarita philosophica* (12,4-5), de Gregor Reisch. Entre as teorias medievais mais discutidas no início do pensamento moderno estavam a taxonomia de Aquino sobre as emoções e a teoria de Scotus sobre as paixões da vontade, ambas comentadas por Suárez (KING, 2002; KNUUTTILA, 2004, 2012).

Referências

Fontes primárias

- ADAM WODEHAM. **Lectura secunda in librum primum Sententiarum**. 3 volumes. Edited by R. Wood and G. Gál. St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University, 1990.
- ALBERT THE GREAT [ALBERTUS MAGNUS]. De bono. Edited by H. Kühle et al. **Opera omnia**: Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda, vol. 28. Münster: Aschendorff, 1951.
- ALBERT THE GREAT. De homine. Edited by H. Anzulewicz and J.R. Söder. **Opera omnia**, vol. 27.2. Münster: Aschendorff, 2008.
- ALĪ IBN AL-‘ABBĀS AL-MAGĪSĪ. Pantegni. Translated by Constantine the African (Pantegni, c. 1080). **Opera Omnia Ysaac**, vol. 2. Lyon, 1515; translated by Stephen of Antioch (Regalis dispositio 1127) in Haly Abbas, Liber totius medicine. Lyon, 1523.
- ANONYMOUS. De anima et potentiis eius. Edited by R.-A. Gauthier in “Le traité De anima et potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225), introduction et texte critique”. **Revue des sciences philosophiques et théologique**, v.66, n.1, p. 3-55, 1982.

- ANONYMOUS. *De potentiis animae et obiectis*. Edited by D.A. Callus as "The Powers of the Soul: An Early Unpublished Text". **Recherches de théologie ancienne et médiévale**, v. 19, n.1, p.131–170, 1952.
- AQUINAS, Thomas. **Summa theologiae**. Ed. P. Caramello. Turin: Marietti, 1948–50.
- ARISTOTLE. **Categoriae**. Edited by L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- ARISTOTLE. **De anima**. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- ARISTOTLE. **Ethica Nicomachea**. Edited by L. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- ARISTOTLE. **Physica**. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- ARISTOTLE. **Rhetorica**. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- ARISTOTLE. **The Complete Works of Aristotle**: The Revised Oxford Translation. Edit.by J. Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- ASPASIUS. In **Ethica Nicomachea**. Edited by G. Heylbut. Berlin: Reimer, 1889.
- AUGUSTINE. **De civitate Dei**. Edited by B. Dombart and A. Kalb. Corpus Christianorum Series Latina, 47–48. Turnhout: Brepols, 1955; translated by R.W. Dyson, *The City of God against the Pagans*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- AUGUSTINE. **De sermone Domini in monte**. Edited by A. Mutzenbecher. Corpus Christianorum Series Latina, 35. Turnhout: Brepols, 1967; translated by D.J. Kavanagh, *The Fathers of the Church*, 11. Washington: The Catholic University of America Press, 1951.
- AUGUSTINE. **Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos. Patrologiae**. *Cursus Completus, Series Latina*. Edited by J.-P. Migne. Vol. 35. Paris, 1902.
- AVICENNA. **Liber de anima seu Sextus de naturalibus**. Edited by S. Van Riet. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1972; IV–V. Louvain: Éditions Orientalistes; Leiden: Brill, 1968.
- AUGUSTINE. Avicenna's Psychology. **An English translation of Kitāb al-najāt**, Book II, Chapter VI with Historico-philosophical Notes and Textual

- Improvements on the Cairo edition. By F. Rahman. London: Oxford University Press, 1952.
- AUGUSTINE. **Liber Canonis**. Venice, 1507.
- BERNARD OF CLAIRVAUX. **Sancti Bernardi Opera**. Edited by J. Leclerq, C.H. Talbot, H.M. Rochais. Rome: Editiones Cistercienses, 1957–1977.
- BOETHIUS. **Consolatio Philosophiae**. Edited by L. Bieler. Corpus Christianorum Series Latina, 94. Turnhout: Brepols, 1984.
- BONAVENTURE [SENT.]. **Commentaria in quatuor libros Sententiarum**. Edited by PP. Collegium Bonaventurae in Opera omnia I–IV. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882–1902.
- BURIDAN, John. **Quaestiones super decem libros Ethicorum**. Paris: 1513.
- DAMASCENE, John. **De fide orthodoxa** (versions of Burgundio and Cerbanus). Ed. E.M. Buytaert. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute; Louvain: Nauwerlaerts; Paderborn: Schöningh, 1955.
- DAVID OF DINANT. **Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta**. Edited by M. Kurdzialek. Studia Mediewistyczne 3, (1963).
- DIOGENES LAERTIUS. **Vitae philosophorum**. Edited by M. Marcovich. Leipzig: Teubner, 1999.
- DOMINICUS GUNDISALVI. De anima. Edited by T.J. Muckle as “The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus”. **Mediaeval Studies**, 2, p.23-103, 1940.
- DUNS SCOTUS, John. **Opera omnia III**. Eds. C. Balić et al. Vatican City: Typis Polyglottis, 1954.
- DUNS SCOTUS, John. **Opera omnia IX**. Ed. Commissio Scotistica. Vatican City: Typis Polyglottis, 2006.
- DUNS SCOTUS, John. **Opera omnia X**. Ed. Commissio Scotistica. Vatican City: Typis Polyglottis, 2007.
- GERSON, John. **Oeuvres complètes**. Ed. P. Glorieux. Paris: Desclée & Cie, 1973. CALCIDIUS. **Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus**. Edited by J.H. Waszink. Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, 6. Leiden/London: Brill/The Warburg Institute, 1975.

- HUGH OF ST. VICTOR. **De substantia dilectionis in Six opusculis spirituels**. Edited by R. Baron. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- ISAAC OF STELLA. Epistola de John Blund (d. c. 1248), **Tractatus de anima**, D.A. Callus and R.W. Hunt (eds.), *Auctores Britannici Medii Aevi*, 2, London: Oxford University Press for the British Academy, 1970.
- LA ROCHELLE, John. **Summa de anima**. Ed. J.G. Bougerol. Paris: Vrin, 1995.
- MAINO DE MAINERI. **Regimen sanitatis**. Paris: 1506.
- MCGINN, Bernard (trans.). **Three Treatises on Man**. A Cistercian Anthropology. The Cistercian Fathers Series, 24. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1977.
- NEMESIUS OF EMESA. **De natura hominis**. Ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. English translation *On the Nature of Man* by P. van der Eijk and R.W. Sharples, Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- PETER OF AILLY. **Tractatus de anima**. Ed. O. Pluta. Amsterdam: Grüner, 1987.
- PLATO. **Opera**. Ed. J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.
- PHILIP THE CHANCELLOR. **Summa de bono**. Ed. N. Wicki. Bern: Francke, 1985.
- PSEUDO-ANDRONICUS OF RHODES. **Peri Pathôn**: édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale. Ed. A. Glibert-Thirry. *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, suppl. 2. Leiden: Brill, 1977.
- PSEUDO-AUGUSTINE. **De spiritu et anima**. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. Vol. 40. Paris, 1857.
- RADULFUS ARDENS. **Speculum universale**. Eds. S. Ernst and C. Heimann. *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 241. Turnhout: Brepols, 2011.
- REISCH, Gregor. **Margarita philosophica**. Strasburg, 1504.
- STOBAEUS. **Anthologium**. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- WECKER, Johann Jacob. **Medicinae utriusque syntaxes**. Basel, 1576.
- WILLIAM OF AUVERGNE. **De virtutibus**. Opera omnia I. Paris, 1674.

- WILLIAM OF OCKHAM. **Quodlibeta septem**. Ed. J.C. Way. Opera theologica, 9. St. Bonaventure, NY: St. Bonaventure University, 1980.
- WILLIAM OF ST. THIERRY. **De natura corporis et animae**. Ed. and trans. M. Lemoine. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

Fontes secundárias

- BLACK, Deborah L. Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. **Topoi**, v. 19, n.1, p. 59–75, 2000. doi:10.1023/A:1006399407731.
- BLANKENHORN, Bernhard. **The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015.
- BOUQUET, Damien. **L'Ordre de l'affect au Moyen Âge**. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx. Caen: Publications du CRAHM, 2005.
- BOULNOIS, Olivier. Duns Scot: existe-t-il des passions de la volonté? In: Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, and Laurence Renault (eds.). **Les Passions antiques et médiévales**. Théories et critiques des passions I. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 281–295. doi:10.3917/puf.bedou.2003.01.0281.
- BYERS, Sarah Catherine. **Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic/Platonic Synthesis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. doi:10.1017/CBO9781139086110.
- COAKLEY, Sarah; STANG, Charles M. (eds.). **Re-thinking Dionysius the Areopagite**. Oxford: Blackwell, 2009.
- COHEN, Alix; STERN, Robert (eds.). **Thinking about the Emotions: A Philosophical History**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- COOLMAN, Boyd Taylor. Hugh of St. **Victor on 'Jesus wept'**: Compassion as Ideal Humanitas. *Theological Studies*, v. 69, p. 528–556, 2008.
- COOPER, John M. **Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- DOW, Jamie. **Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric**. Oxford: Oxford University Press, 2015. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716266.001.0001.

- DRUMMOND, Ian. John Duns Scotus on the Passions of the Will. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lauge O. (eds.). **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 53–74. doi:10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0004.
- FORTENBAUGH, William W. **Aristotle on Emotions**. London: Duckworth, 2003.
- GAO, Yuan. **Freedom from Passions in Augustine**. Religions and Discourse. Oxford: Peter Lang, 2018. doi:10.3726/b11360.
- GIL-SOTRES, Pedro. **Modelo teórico y observación clínica: las pasiones del alma en la psicología medica medieval**. In: Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan. École pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 5; Hautes études médiévales et modernes 73. Geneva: Droz, 1994. p. 181–204.
- GONDREAU, Paul. **The Passions of Christ's Human Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas**. Münster: Aschendorff, 2002.
- HADOT, Pierre. **Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault**. CHASE, M. (trans.), DAVIDSON, A. (ed.). Oxford: Blackwell, 1995.
- HASSE, Dag Nikolaus. **Avicenna's "De anima" in the Latin West: The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300**. London/Turin: The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2000.
- HIRVONEN, Vesa. **Passions in William Ockham's Philosophical Psychology. Studies in the History of the Philosophy of Mind**, 2. Dordrecht: Kluwer, 2004. doi:10.1007/978-1-4020-2119-0.
- HUMPHRIES, Thomas L. Jr. **Ascetic Pneumatology from John Cassian to Gregory the Great**. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199685035.001.0001.
- IRWIN, Terence. **The Subject of the Virtues**. In: COHEN, Alix; STERN, Robert (eds.). Thinking about the Emotions: A Philosophical History. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 29–59.
- KÄRKKÄINEN, Pekka. Psychology and the Soul in Late Medieval Erfurt. **Vivarium**, v. 47, n.4, p. 421–443, 2009. doi:10.1163/004275409X12482627895168.
- KENNY, Anthony. **Action, Emotion and Will**. London: Routledge, 1963.

- KING, Peter. Aquinas on the Passions. In: MACDONALD, Scott; STUMP, Eleonore (eds.). **Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999. p. 101–132.
- KING, Peter. Late Scholastic Theories of the Passions: Controversies in the Thomist Tradition. In: LAGERLUND, Henrik; YRJÖNSUURI, Mikko (eds.). **Emotions and Choice from Boethius to Descartes, Studies in the History of the Philosophy of Mind 1**. Dordrecht: Kluwer, 2002. p. 229–258. DOI: 10.1007/978-94-010-0506-7_10.
- KING, Peter. Emotions in Medieval Thought. In: GOLDIE, Peter (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 167–187.
- KING, Peter. Emotions. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (eds.). **The Oxford Handbook to Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 209–226.
- KING, Peter. Dispassionate Passions. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (eds.). **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 9–31. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0002.
- KITANOV, Severin Valentinov. **Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates: The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard**. New York: Lexington Books, 2014.
- KNUUTTILA, Simo. **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004. DOI: 10.1093/0199266387.001.0001.
- KNUUTTILA, Simo. **Emotion**. In: PASNAU, Robert (ed.). **The Cambridge History of Medieval Philosophy, volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 428–440.
- KNUUTTILA, Simo. **Emotions**. In: LAGERLUND, Henrik (ed.). **Encyclopedia of Medieval Philosophy**. Dordrecht: Springer, 2011. p. 290–294. DOI: 10.1007/978-1-4020-9729-4_153.
- KNUUTTILA, Simo. Sixteenth-Century Discussions of the Passions of the Will. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (eds.). **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 116–132. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0007.

- KNUUTTILA, Simo. On the History of the Tables in Taxonomy of Emotions. In: BOQUET, Damien; NAGY, Piroska (eds.). **Histoire intellectuelle des émotions, de l'Antiquité à nos jours**. Paris: L'Atelier du CRH, 2016. DOI: 10.4000/acr.7402.
- KONSTAN, David. **Pity Transformed**. London: Duckworth, 2001.
- KONSTAN, David. **Emotions of the Ancient Greeks**: Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- KÖPF, Ulrich. **Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980.
- LOMBARDO, Nicholas E. **The Logic of Desire**: Aquinas on Emotions. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2011.
- LORENZ, Hendrik. **The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 2006. DOI: 10.1093/0199290636.001.0001.
- MADIGAN, Kevin. **The Passions of Christ in High-Medieval Theology**. New York: Oxford University Press, 2007. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195322743.001.0001.
- MARMO, Costantino. "Hoc autem etsi potest tollerari... Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell' anima". **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, v. 2, n. 1, p. 281-315, 1991.
- MINER, Robert. **Thomas Aquinas on the Passions**: A Study of Summa Theologiae Ia2ae22–48. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. DOI: 10.1017/CBO9780511576560.
- MINER, Robert. The Difficulties of Mercy: Reading Thomas Aquinas on Misericordia. **Studies in Christian Ethics**, v. 28, 2015, p. 70-85.
- MURPHY, Claudia Eisen. Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions. **Medieval Philosophy and Theology**, v. 8, n. 2, 1999, p. 163-205.
- NUSSBAUM, Martha. **The Therapy of Desire**: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- PALMÉN, Ritva. **Richard of St. Victor's Theory of Imagination**. Leiden: Brill, 2014.
- PERLER, Dominik. Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (eds.). **Emotion**

- and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 32-52. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0003.
- PERLER, Dominik. **Emotions and Rational Control:** Two Medieval Perspectives. In: COHEN, Justin; STERN, Dominique (eds.). *Thinking about the Emotions: A Philosophical History.* Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 60-82.
- PICKAVÉ, Martin. **Emotion and Cognition in Later Medieval Philosophy:** The Case of Adam Wodeham. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (eds.). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 94-115. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0006.
- PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (eds.). **Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2012. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579914.001.0001.
- PRENTICE, Robert P. **The Psychology of Love According to St. Bonaventure.** St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1957.
- PRICE, A.W. Emotions in Plato and Aristotle. In: GOLDIE, Peter (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions.** Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 121-142.
- SAARINEN, Risto. **Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought.** New York: Oxford University Press, 2011.
- SORABJI, Richard. **Emotion and the Peace of Mind:** From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press, 2000. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199256600.001.0001.
- STRAW, Carole. **Gregory the Great:** Perfection in Imperfection. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- STRAW, Carole. Gregory's Moral Theology. In: NEIL, Bronwen; DAL SANTO, Matthew (eds.). **Brill's Companion to Gregory the Great.** Leiden: Brill, 2013. p. 177-203.
- TOIVANEN, Juhana; YRJÖNSUURI, Mikko. Self-Consciousness: Medieval Theories. In: KNUUTTILA, Simo; SIHVOLA, Juha (eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind:** Philosophical Psychology

from Plato to Kant. Dordrecht: Springer, 2014. p. 429-445. DOI: 10.1007/978-94-007-6967-0_27.

VAURA, Tuomas. **The Psychology of the Incarnation in Thirteenth- and Early Fourteenth-Century Theology.** Doctoral dissertation, Theology, University of Helsinki, 2017. Available at: <<https://helda.helsinki.fi/handle/10138/171122>>.

Emoções na Tradição Cristã⁸

Autor: Robert Roberts

Tradução: Daniel de Luca

Revisão: Flávio Williges

1 A história da emoção no cristianismo

1.1 As emoções no Novo Testamento

De acordo com teólogos e pensadores cristãos, a leitura do Novo Testamento tendo o pano de fundo da Bíblia hebraica como contraponto é, em certo sentido, canônica, portanto, esse é o lugar para começar uma discussão sobre emoções na tradição cristã. O Novo Testamento apresenta, em vários graus de proeminência, uma série de fenômenos atitudinais que na linguagem moderna seriam chamados tanto de emoções, quanto de práticas nas quais as emoções são expressas: alegria e regozijo, gratidão e ação de graças, remorso (pesar) ou mágoa e arrependimento, compaixão, raiva, medo, tristeza, inveja, orgulho, vergonha, desprezo e outros. As instâncias desses fenômenos atitudinais variam no quanto são carregadas de teologia e, nesse sentido, em que medida contam como emoções “religiosas”.

⁸ Roberts, Robert, "Emotions in the Christian Tradition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/Archives/Fall2021/entries/emotion-Christian-tradition/>.

The following is the translation of the entry on Emotions in the Christian Tradition by Robert Roberts in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/emotion-Christian-tradition/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/entries/emotion-Christian-tradition/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Talvez o mais proeminente desses fenômenos atitudinais seja a alegria (*chairein*, *chara* e, em muito menor grau, *agallisthai*, *agaliase*). Ela é especialmente proeminente nos escritos do apóstolo Paulo, que a inclui em sua lista do “fruto do Espírito [Santo]” em Gálatas 5:22–3. A ideia parece ser que, quando a alegria é um fruto do Espírito, ela diz respeito ao que Deus fez, à identidade ou aos atributos de Deus, ou à relação do crente com Deus. Ou seja, o “conteúdo” da alegria é uma crença teológica. Surpreendentemente, o objeto da alegria às vezes inclui sofrimento. Por exemplo, os Atos dos Apóstolos (capítulo 5) relatam que, como os apóstolos vinham conquistando um número considerável de seguidores em Jerusalém, o sumo sacerdote reagiu jogando-os na prisão. Eles escaparam e, no dia seguinte, estavam de volta pregando e ensinando. As autoridades os pegaram novamente e os advertiram que parassem com suas atividades públicas, mas os apóstolos as desafiaram, dizendo que Deus havia ordenado que fizessem isso. Eles foram, então, açoitados e novamente admoestados a cessar suas atividades. “Quando [os apóstolos] deixaram o concílio, regozijaram-se (*chairontes*) por serem considerados dignos de sofrer desonra por causa do nome [de Jesus]” (Atos 5:41; Nova Versão Padrão Revisada; doravante todas as citações do Novo Testamento são desta tradução. Veja também Romanos 5:3 e Colossenses 1:24). Esses exemplos de alegria são completamente teológicos, pois a alegria do crente diz respeito ao seu serviço e identificação com Jesus, o Filho de Deus.

Na seguinte passagem, Paulo alegra-se com o sofrimento de outra pessoa, não maliciosamente, mas por amor ao sofredor. “Agora eu me alegro (*chairō*), não porque você ficou triste (*elupēthēte*), mas porque sua tristeza (*lupē*) o levou ao arrependimento (*metanoian*); pois você sentiu uma tristeza piedosa (*elupēthēte gar kata theon*), de modo que não foi prejudicado de forma alguma por nós. Pois a tristeza divina (*kata theon lupē*) produz um arrependimento que leva à salvação e não traz mágoa (*ametamelēton*), por outro lado, a tristeza mundana (*tou kosmou lupē*) produz a morte. [Para discussão de emoções pertencentes à família de arrependimento, remorso e arrependimento, veja Bash 2019).] Vejam, então, que seriedade essa tristeza divina produziu em vocês, que anseio de purificação, que indignação, que alarme, que desejo, que zelo, que castigo! Em cada etapa vocês provaram-se inocentes neste domínio” (II Coríntios 7:9-11). Aqui o pastor Paulo regozija-se com a tristeza dos coríntios, não simplesmente por causa de sua dor emocional, mas por causa do caráter de sua dor - que

era sobre algo genuinamente lamentável (alguma atitude ou ação inadequada deles, considerada à luz da vontade de Deus). Essa tristeza não foi um dano aos coríntios, mas uma expressão de sua saúde e bem-estar espiritual. Esse sofrimento é algo para se alegrar, porque foi bom para eles e para toda a igreja. Este pode ser um exemplo de uma alegria que é fruto do Espírito Santo, tal que indica harmonia da mente com a mente de Deus. Assim, a alegria de Paulo, assim como a tristeza dos coríntios, é fortemente carregada de teologia: ambas as emoções são construções situacionais que incorporam crenças cristãs.

Considere agora um episódio de alegria que é atribuído a um cristão no Novo Testamento, mas que poderia ser mais mundano, ou mesmo “secular”. O rei Herodes, perseguindo a igreja, jogou o apóstolo Pedro na prisão e o manteve sob forte guarda. Mas, uma noite antes de Herodes planejar tirar Pedro da prisão e estimular que algo ruim aconteça com ele, Pedro escapa milagrosamente e vai para uma casa onde os membros da igreja estão por ele se reunindo e orando fervorosamente. “Quando ele bateu no portão externo, uma empregada chamada Rhoda veio atender. Ao reconhecer a voz de Pedro, ela ficou tão feliz que (*apō tēs charas*), em vez de abrir o portão, correu e anunciou que Pedro estava lá” (Atos, 12:13-14). Quão carregada de teologia é a alegria de Rhoda? Eu penso que isso vai depender da profundidade da catequese de Rhoda. De qualquer forma, é provavelmente mais superficial do que a de Paulo. É possível que Rhoda tenha sido simplesmente envolvida pelo entusiasmo da igreja de recuperar Pedro e fosse beneficiária desse contágio emocional. Também é possível que Rhoda esteja no momento teologicamente preparada para interpretar a situação em termos cristãos, dado que acabou de sair de uma reunião pesada em oração pelo resgate de Pedro. E também é possível que a alegria de Rhoda surja de uma profunda piedade – uma completa integração pessoal da visão cristã aos propósitos de Deus – que ela se regozije espontaneamente com esses recursos de caráter e que sua alegria seja especificamente gratidão a Deus.

Por último, considere uma alegria que, se carregada de teologia, é, de acordo com o Novo Testamento, carregada de teologia ruim. Judas Escariotes concebeu o desejo de entregar Jesus às autoridades hostis. “[Judas] foi e conversou com os principais sacerdotes e oficiais da polícia do templo sobre como ele poderia trair [Jesus] a eles. Eles ficaram muito satisfeitos (*echarēsan*) e concordaram em dar-lhe dinheiro” (Lucas 22:4-5). Talvez as autoridades religiosas, como alguns terroristas enlouquecidos, pensassem que estavam

fazendo a vontade de Deus ao matar Jesus judicialmente. Nesse caso, a alegria deles era carregada de teologia e, portanto, religiosa. Mas o Evangelho de Marcos (15:10) comenta que Pilatos sabia que era por inveja (*phthonos*) que as autoridades religiosas queriam se livrar de Jesus. Se isso estiver certo, então a alegria deles com a oferta de Judas não era religiosa, mas motivada por uma defesa secular viciosa de seu próprio poder e glória.

A alegria é uma emoção paradigmática no Novo Testamento, que é o documento originário do cristianismo. Um tratamento completo das emoções no Novo Testamento levaria em consideração vários outros tipos de emoção e aprofundaria muito mais a alegria do que fizemos aqui. Mas este breve tratamento da alegria deve servir aos nossos propósitos neste artigo.

1.2 Paixões, afeições e emoções

É a “emoção” o termo correto para as experiências sob consideração? No conhecido estudo de Thomas Dixon (2003) sobre a história do conceito de emoção, ele argumenta que o termo “emoção” foi cunhado no início do século 19, por psicólogos impressionados com a física, como um substituto secular para o conceito moral e religioso. Na psicologia cristã mais antiga (que ainda tinha representantes ilustres no final do século XIX), os fenômenos que chamamos de emoções eram chamados de paixões e afeições, sendo essas duas categorias distintas. Tomás de Aquino é um pensador paradigmático dessa psicologia das “emoções”. Paixões (*passiones*) são sentimentos-respostas que seres-humanos compartilham com os animais em relação a ocorrências corporais e sensoriais (por exemplo, percepções sensoriais de perigo, de comida, de oportunidade sexual). Elas são marcadas pela comoção visceral e estão associadas à tentação moral ou à torpeza. As afeições (*affectiones*), ao contrário, são geradas não no apetite sensorial, mas na vontade ou apetite intelectual, que é uma capacidade psicológica peculiar aos seres humanos. Os seres humanos compartilham afetos não com os animais, mas com seres superiores, como anjos e Deus. As paixões, porém, nem sempre são pecaminosas, e uma paixão pode transformar-se em afeição se a pessoa que a sente a endossa por um ato de vontade ou apetite intelectual. Dixon argumenta que a “emoção” foi cunhada pelos psicólogos fisiologistas Thomas Brown, Herbert Spencer e Alexander Bain. Mais tarde, foi adotado por William James (1884), embora seu trabalho sobre a experiência religiosa (1901-1902) fosse mais fenomenológico e menos focado na causação física. Em “O que é

uma emoção” (1884), James propôs que uma emoção é apenas uma consciência de uma perturbação corporal que é produzida diretamente por objetos (por exemplo, um grande urso avançando em sua direção em um caminho solitário). Na psicologia, ainda hoje, “emoção” tende a ter essa conotação fiscalista e é menos discriminativa do que o vocabulário anterior de paixões e afeições, com sua abertura para “emoções” espirituais. Em vez de chamar as respostas bíblicas brevemente esboçadas de alegria e, doravante, de emoções, não seria mais discriminativo e menos confuso seguir o vocabulário cristão primitivo e chamá-las de afeições? Se a gratidão pode realizar-se em ser para Deus, tal como pensam as pessoas religiosas, e se a alegria de Paulo pode ser sobre o status moral do remorso dos coríntios, então elas parecem claramente não ser respostas simples a estímulos físicos ou sensoriais. De fato, a maioria das emoções humanas não se qualifica como emoções no sentido histórico original da palavra. O tipo que se qualifica de maneira plausível – “a resposta de susto” (ver Robinson, 1995) – é apenas controversamente uma emoção em nosso sentido comum da palavra. Nosso senso comum está muito longe de sua origem histórica como Dixon a traçou. Dixon está certo ao dizer que “emoção” obscurece a distinção que “paixão” e “afeição” uma vez encarnaram. Mas, sem dúvida, essa distinção está bem perdida. Medos marcados por forte comoção fisiológica podem ser evocados por objetos inacessíveis a animais sem intelecto como, por exemplo, uma queda na bolsa de valores. E parece ser necessário mais do que o mero “estímulo” sensorial de um grande urso vindo em minha direção em um caminho solitário para despertar o medo. Por exemplo, posso reconhecê-lo como meu animal de estimação e seu rápido avanço como seu entusiasmo em cumprimentar-me. Tampouco é válida a linha divisória moral entre paixões e afeições. As paixões podem ser moralmente belas (por exemplo, a alegria eroticamente tingida de uma mulher ao ver o marido depois de uma ausência) e afeições desprezíveis (a alegria fria e cruel de humilhar um colega enquanto você desmonta seu argumento predileto). A própria indiferença do conceito de emoção ao fato de o objeto ser simples ou intelectualmente complexo, sensorial ou não, acompanhado ou não de perturbações corporais, e se merece ou não avaliação moral, parece torná-lo preferível em relação ao vocabulário mais antigo. Gratidão, arrependimento, compaixão, alegria, esperança e todas as outras emoções religiosas se encaixam perfeitamente na categoria de emoção.

2 Essencialismo na concepção de emoções religiosas

O essencialismo na concepção de emoções religiosas é a visão de que existe alguma emoção religiosa universal – uma emoção ou afeição enquanto emoção - que é a única essência universal de todas as experiências religiosas e a característica que as torna propriamente religiosas.

Na primeira seção deste artigo, assumimos a diversidade entre os tipos de emoção que podem ser chamados de “religiosas”. Alegria, compaixão, remorso e assim por diante são diferentes tipos de emoção. A unidade que encontramos entre elas, em contraste com as emoções “seculares”, é sua referência ou “conteúdo” teológico. Na medida em que são distintamente cristãos, todas elas baseiam-se na doutrina cristã. No entanto, elas são extraídas de diferentes aspectos do corpo doutrinal e empregadas para diferentes propósitos. Os termos pelos quais o crente interpreta o objeto da compaixão são diferentes dos termos pelos quais interpreta a si mesmo quando se sente grato por um benefício de Deus. De fato, o que diferencia um tipo de emoção de outro parece ser os termos da interpretação.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi um teólogo cristão, mas procurou entender a essência da religião em geral, da qual o cristianismo foi presumivelmente um exemplo. Ele sustentou que a essência da religião é a piedade, que consiste no sentimento de dependência absoluta. Qual é o sentimento de dependência absoluta e como ele se relaciona com as emoções religiosas mais específicas?

O sentimento é a autoconsciência “imediate” em contraste com “aquela consciência de si que é mais como uma consciência objetiva, sendo uma representação de si mesmo e, portanto, mediada pela autocontemplação” (A Fé Cristã, §3.2). Para Schleiermacher, “imediate” contrasta com “analítico”; ele parece ter em mente algo parecido com o que as pessoas querem dizer quando afirmam que os sentimentos são “não cognitivos”, a saber, que eles precedem e não podem ser capturados pelo pensamento articulado. A alegria, diz ele, é um estado genuíno de sentimento, mas a auto aprovação “pertence à consciência objetiva do eu” (ibid.). Pode-se sentir alegria sem saber por quê, mas presumivelmente a auto aprovação exige que se tenha razões; assim o primeiro é imediato, o segundo analítico.

Schleiermacher diz que em um certo estágio de desenvolvimento cultural e individual todos os seres humanos têm dois sentimentos (estados de

autoconsciência) em relação ao mundo: o sentimento de liberdade e o sentimento de dependência. O sentimento de liberdade corresponde à *Atividade*, é o sentimento de ser ativo em relação às mudanças do mundo. Isso incluirá não apenas provocar mudanças físicas (digamos, cavar um buraco na terra), mas também perceber as coisas (perceber é um tipo de atividade em relação à coisa percebida) e pensar sobre elas. Em contraste, o sentimento de dependência corresponde à receptividade, é o sentimento de ser influenciado pelas coisas do mundo (digamos, ser afetado pela comida que se come ou ajudado por outros seres humanos). Diante do mundo e das coisas do mundo, as pessoas sempre têm um misto de sentimento de liberdade e sentimento de dependência. Nunca se tem um sentimento de liberdade absoluta (desqualificada, *schlechthinig*) em relação a qualquer coisa, pois não importa quão ativo sejamos em relação ao mundo, sempre haverá um elemento de receptividade ou de dependência dele, ou de algum aspecto ou de algo próximo associado a ele.

O mesmo vale para a dependência, no que diz respeito à relação com as coisas do mundo. Você nunca é pura ou absolutamente dependente das coisas do mundo. Se, por exemplo, você estivesse completamente paralisado, mas ainda consciente, você seria muito dependente, mas presumivelmente ainda poderia concentrar sua atenção nesta ou naquela coisa da qual você fosse dependente, e nessa medida se envolveria em atividade livre e teria o sentimento correspondente. É outra questão, porém, se o seu pensamento se aventura além do mundo. Se você pensa, não em qualquer coisa do mundo, mas no mundo como um todo (incluindo você mesmo como parte do mundo) e pensa o que está além disso, então o sentimento que você tem em relação a esse Além absoluto é de absoluta “dependência”, no sentido de estar consciente de não ter poder em relação a ele, sendo totalmente incapaz de afetá-lo (mesmo percebendo ou pensando). Por isso, o objeto do sentimento de dependência absoluta é o que está totalmente além do mundo ou do universo, considerado tudo o que existe, é o sentimento de sua própria impotência em relação a esse “objeto”.

Nosso equipamento cognitivo natural é suficiente para provocar o sentimento de dependência absoluta. Requer apenas a ideia de que as coisas existentes têm causas e a ideia de todas as coisas existentes tomadas em conjunto. Disto temos a ideia de Deus como a causa de tudo o que é. Mas então pensamos, se Deus existe, então Deus é parte de tudo o que é, e o desejo por uma explicação causal se repete: de onde Deus veio? Os teístas acabam com essa linha de

pensamento declarando que Deus tem existência necessária e, portanto, Deus, ao contrário de tudo o mais, não precisa ser causado. Mas a própria questão projetou a mente para além de tudo que existe, para o outro lado radical do ser, e esse outro lado não é apenas absolutamente inflexível, sequer é pensável. E assim o sentimento gerado por este pensamento é o de dependência absoluta.

Como o sentimento de dependência absoluta está relacionado a episódios de determinados tipos de emoção religiosa, como alegria, gratidão, esperança, arrependimento, compaixão e tristeza? A resposta curta é que, para Schleiermacher, o sentimento de dependência absoluta é o elemento essencialmente religioso nessas emoções (ver *ibid.*, §5.4-5). Sem esse elemento, nenhuma emoção seria religiosa. O sentimento de dependência absoluta não é, em si mesmo, sobre eventos que ocorrem no mundo; trata-se do que está além de tudo o que existe, de modo que seu “objeto” é completamente imutável. As emoções religiosas particulares, ao contrário, são respostas, algumas agradáveis e outras desagradáveis, a mudanças na autoconsciência finita ou sensível. A gratidão, por exemplo, é uma resposta a um tipo particular de situação em que o sujeito recebe algum benefício; o arrependimento é uma resposta a uma situação em que o sujeito cometeu alguma falta e assim por diante. Em uma teologia mais tradicional, a diferença entre gratidão a um vizinho bondoso por um benefício e gratidão religiosa seria que, neste último caso, o sujeito é grato a Deus pelo benefício. O sujeito atribuiria causalmente o benefício a Deus. Da mesma forma, a diferença entre sentir-se culpado por ter mentido ao próximo e o arrependimento religioso seria que o sujeito pensaria em sua culpa como ofensa a Deus. Algo como essa ideia está por trás da afirmação de Schleiermacher de que o sentimento de dependência absoluta é o elemento religioso em toda emoção religiosa. No entanto, ele certamente não pensa no Além como realmente fornecendo benefícios mundanos para as pessoas, ou como sendo realmente ofendido quando eles realizam ações desagradáveis. Isso traria o Além para o mundo e, assim, destruiria o sentimento de dependência absoluta. Schleiermacher não dá uma explicação cuidadosa acerca da relação entre o sentimento de dependência absoluta e as emoções particulares, mas apenas diz que o sentimento “une-se a uma autoconsciência sensatamente determinada, e assim se torna uma emoção (*Erregung*)...” (*ibid.*, §5.5). Aqui eu ofereço, como um possível esclarecimento, o exemplo da gratidão: algum bem impressionante me acontece, e eu o reconheço como tal. Esse reconhecimento é uma consciência empiricamente verificável de

mim mesmo, portanto, uma “autoconsciência sensatamente determinada”. Então, em conjunto com essa consciência sensatamente determinada de ser “movido” pela gratidão, tenho o sentimento de dependência absoluta. Assim, minha gratidão comum se torna religiosa ou, em termos tradicionais, sou movido pela gratidão a Deus.

Pode-se pensar que o humor seria uma categoria melhor do que a emoção para interpretar os comentários de Schleiermacher sobre o sentimento (*Gefühl*) de dependência absoluta. (Sobre as diferenças entre emoção e humor, ver BEEDIE; TERRY; LANE, 2005.) O sentimento é uma categoria mais ampla do que a emoção. Tanto os humores quanto as emoções podem ser sentidos, e pode-se pensar que a difusão do sentimento de dependência absoluta justifica essa mudança de categoria. Além disso, podemos ver nessa mudança uma oportunidade para explicar melhor a relação entre o sentimento de dependência absoluta e as emoções religiosas particulares. Os humores, ao que parece, predispõem as emoções: se você está irritado, é mais provável que fique com raiva ao ser insultado; se você está alegre, é mais provável que sinta alegria ao receber boas notícias e assim por diante. E isso, podemos pensar, deve-se ao fato de que as emoções particulares não apenas são predispostas pelos humores, mas elas próprias incorporam os humores: a alegria é alegre, a tristeza é deprimida, a raiva é irritável e assim por diante. Da mesma forma, se você está se sentindo absolutamente dependente, é mais provável que você se sinta religiosamente arrependido, alegre, grato e assim por diante, e cada um desses tipos particulares de emoção incorpora o sentimento de dependência absoluta. Esta talvez seja uma sugestão útil, na medida em que Schleiermacher considera que o sentimento de dependência absoluta está implícito em todas as emoções religiosas. Uma objeção à assimilação do sentimento de dependência absoluta ao humor seria que a intencionalidade parece ser uma característica das emoções que as distingue dos humores, e Schleiermacher especifica claramente a intencionalidade do sentimento de dependência absoluta.

O sentimento de dependência absoluta, tal como Schleiermacher o concebe, apresenta-lhe vários problemas que ele parece não resolver. 1) Apesar de sua afirmação de que o sentimento é “imediatamente” no sentido de não cognitivo, acabamos de dar uma explicação bastante cognitiva do sentimento. Parece depender de uma maneira particular de pensar sobre o mundo e o que está além do mundo. Tanto o mundo quanto o agente precisam ser pensados em termos de

efeito e receptividade ao efeito; e então o Além precisa ser concebido em analogia e contraste com esse aspecto do mundo, em sua relação com o agente (sujeito do sentimento). Uma pessoa que não se engajou neste processo de pensamento, pelo menos de forma velada ou subconsciente, nunca chegaria ao sentimento de dependência absoluta como Schleiermacher descreve. 2) Schleiermacher é um teólogo cristão e pensa que deu conta da experiência mais básica de Deus. Mas qualquer Deus que existisse faria parte do “mundo” na concepção de Schleiermacher e, portanto, não poderia ser objeto do sentimento de dependência absoluta. Além disso, o Deus da tradição cristã não é totalmente incapaz de ser afetado por seres humanos. Deus responde aos estados do mundo com ações e emoções, e ouve e responde a oração. 3) Absolutizar a relação de dependência da maneira que Schleiermacher faz parece esvaziar a “dependência” de seu significado usual. O “outro” do qual se sente absolutamente “dependente” na concepção de Schleiermacher deve ser desprovido de predicados para protegê-lo contra qualquer influência (em particular, do contato epistêmico) do lado do mundo; mas esse movimento elimina qualquer sentido positivo em que dependemos dele. A dependência absoluta do objeto equivale à incapacidade absoluta de ser afetado, e o sentimento de dependência absoluta equivale a um sentimento de completa falta de agência efetiva em relação ao outro – isto é, torna-se uma concepção puramente negativa. Assim, o sentimento de dependência absoluta pode ser chamado de sentimento de impotência absoluta.

Um representante proeminente do pensamento essencialista sobre a emoção religiosa do qual Schleiermacher parece ser o criador é Rudolf Otto em *The Idea of the Holy* (publicado em 1923). O sentimento básico da religião é o do numinoso, do *mysterium tremendum et fascinans* (aproximadamente, “a presença misteriosa do totalmente outro que inspira admiração e devoção”). “Não há religião em que essa presença misteriosa não viva como o verdadeiro núcleo mais íntimo, e sem ela nenhuma religião seria digna desse nome” (p. 6). Esse sentimento não é em si ético; não é, por exemplo, a sensação de estar na presença de um juízo moral ou mandante. Assim, a religião não é apenas um tipo de ética, como Kant tendia a pensar. O sentimento numinoso é “um sentimento-resposta original único, que pode ser em si eticamente neutro e reivindica consideração por direito próprio” (ibid.). O sentimento tem alguma semelhança, mas também difere, de uma sensação de pavor, de horror, de sinistro, de mistério e de estranheza; corresponde também a uma espécie de “ira” do divino, um comportamento divino

que tem em si algo incalculável e arbitrário, uma espécie de temor imprevisível, majestoso e avassalador. No entanto, pode-se ter uma sensação do *mysterium* que não é semelhante ao medo; uma sensação não de tremor, mas de estupor. “O estupor é claramente uma coisa diferente do tremor; significa mavielhamento vazio, espanto que nos deixa mudos, espanto absoluto” (p. 26).

Otto não tenta dar-nos uma gramática direta do sentimento numinoso, e diz, de fato, que isso não pode ser feito. Em vez disso, ele o aborda comparando-o com outras experiências e experimentando vários termos que podem se aproximar dele em significado, sem entender exatamente; então a ideia é que o leitor encontre o sentimento entre suas próprias experiências, e assim seja informado. Otto repreende Schleiermacher por fazer do sentimento de dependência absoluta um modo de autoconsciência e por deixar descaracterizado o objeto não-subjetivo do sentimento (p. 10). Ao contrário de Schleiermacher, Otto diz que o conceito de causação está ausente do sentimento mais básico. “O ponto de partida da especulação não é uma ‘consciência de dependência absoluta’ – de mim mesmo como resultado e efeito de uma causa divina – pois isso levaria, de fato, a insistir na realidade do eu (que na construção de Otto praticamente desaparece no confronto com o *mysterium tremendum*); parte de uma consciência da absoluta superioridade ou supremacia de um poder diferente de mim, e é somente quando recorre a termos ontológicos para atingir seu fim - termos geralmente emprestados da ciência natural - que esse elemento do *tremendum*, originalmente apreendido como ‘plenitude do poder’, transmuta-se em ‘plenitude do ser’” (p. 21).

Podemos ver duas tendências no pensamento de Otto: seu esforço para tornar o sentimento numinoso *sui generis*, para protegê-lo de invasões de outras esferas, como a ética e a ciência; e seu esforço para fazer justiça à variedade de emoções que realmente ocorrem na vida religiosa. Essas tendências são difíceis de combinar em um relato consistente, especialmente se as supostas invasões das “outras esferas” são realmente nativas da religião cujas emoções estão sendo examinadas. Por exemplo, o cristianismo é uma religião cuja teologia é uma ética, uma ética da justiça, da veracidade, da compaixão pelos pobres e sofredores e do amor mútuo na comunidade. No caso ideal, as emoções que são geradas a partir de pensar, cuidar e agir pelos padrões da teologia cristã são emoções que expressam caráter ético.

Comentando sobre o tipo de essencialismo sobre a experiência religiosa que Schleiermacher e Otto representam, William James diz:

Considere... o “sentimento religioso” que vemos referido em tantos livros, como se fosse um único tipo de entidade mental. Nas psicologias e nas filosofias da religião, encontramos autores tentando especificar exatamente que entidade ele é. Um homem alia isso ao sentimento de dependência; outro o torna derivado do medo; outros o conectam com a vida sexual; outros ainda o identificam com o sentimento do infinito e assim por diante. Essas diferentes maneiras de conceber devem por si mesmas levantar dúvidas sobre se possivelmente pode ser uma coisa específica; e no momento em que estamos dispostos a tratar o termo “sentimento religioso” como um nome coletivo para os muitos sentimentos que os objetos religiosos podem despertar alternadamente, vemos que provavelmente não contém nada de natureza psicologicamente específica. Existe o medo religioso, o amor religioso, a alegria religiosa e assim por diante. Mas o amor religioso é apenas a emoção natural do amor do homem dirigida a um objeto religioso; o medo religioso é apenas o medo comum do comércio, por assim dizer, o tremor comum do peito humano, na medida em que a noção de retribuição divina pode despertá-lo; o temor religioso é a mesma emoção orgânica que sentimos em uma floresta ao crepúsculo, ou em um desfiladeiro de montanha; só que desta vez nos vem ao pensamento nossas relações sobrenaturais; e igualmente todos os vários sentimentos que podem ser postos em jogo na vida das pessoas religiosas. Como estados mentais concretos, compostos de um sentimento e de um tipo específico de objeto, as emoções religiosas, é claro, são entidades psíquicas distinguíveis de outras emoções concretas; mas não há fundamento para supor que uma “emoção religiosa” simplesmente abstrata exista como uma afeição mental elementar distinta por si mesma, presente em toda experiência religiosa sem exceção (As Variedades da Experiência Religiosa, Palestra II, p. 46).

James aqui assimila emoções religiosas a emoções de forma mais geral e evita o projeto de tentar identificar algum tipo particular de emoção ao qual cada instância de emoção religiosa pertence e que a torna religiosa. Algumas páginas depois (p. 49) ele diz, “arbitrariamente” para os propósitos de sua exposição, que religião são os sentimentos, atos e experiências de indivíduos quando eles percebem estar na presença do divino. Supondo que a diversidade entre as concepções do divino engendrará a diversidade entre as experiências emocionais do divino, e a diversidade entre os tipos de emoções refletirá as diferenças nas maneiras pelas quais as experiências do divino se relacionam com as diversas situações da vida, o quadro jamesiano parece compatível com nossa breve exposição de emoções no Novo Testamento no início deste artigo.

Uma questão que pode ser levantada é se a famosa teoria jamesiana das emoções, mencionada nesta citação, é a melhor explicação para a compreensão das emoções religiosas. Essa teoria sustenta que a emoção em si é um “tremor do peito humano” ou um “frêmito orgânico”, onde tais perturbações fisiológicas são causadas (despertadas) por “objetos”. A causa do tremor pode ser um urso se aproximando no caminho da floresta, ou pode ser o pensamento de retribuição divina. O tremor é religioso apenas o caso de ser causado por um objeto divino – ou pelo menos um pensamento dele?

3 Algumas emoções cristãs

O cristianismo é a religião com a qual Otto e Schleiermacher estão mais profundamente envolvidos. A teologia cristã atribui a Deus uma variedade de atributos, tanto qualidades quanto ações. Esses atributos determinam as identidades-tipo das diversas emoções do crente, fornecendo, por sua vez, várias considerações para as quais as emoções são respostas diversas. Vejamos alguns exemplos.

3.1 Gratidão

Podemos começar com a emoção que talvez esteja mais próxima do sentimento de dependência absoluta de Schleiermacher, o da gratidão. A pessoa agradecida de boa vontade, até mesmo alegremente, reconhece sua dívida, e a

sua dependência, em relação a um benfeitor. A frase central da Ação de Graças Geral no Livro de Oração Comum é: “Nós te abençoamos por nossa criação, preservação e todas as bênçãos desta vida; mas sobretudo por teu inestimável amor na redenção do mundo por nosso Senhor Jesus Cristo, mediante a graça e a esperança da glória (p. 19)”.

Os atributos de Deus que entram em jogo especialmente na emoção da gratidão são a criação e providência para nossa vida presente, bem como a obra de Deus de nos redimir do pecado na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. É verdade que, nesta gratidão cristã padrão, o crente não se sente “absolutamente dependente” no sentido peculiar dessa expressão de Schleiermacher; como vimos, o sentimento de dependência absoluta não permite que Deus tenha quaisquer atributos positivos. Mas o crente certamente se sente muito dependente de Deus no sentido comum de ‘dependência’. Nesse sentimento, o crente atribui a causalidade a Deus como o criador, preservador e redentor de sua vida, e esse conceito de causalidade não é “emprestado da ciência natural”, como sugere Otto, mas antecede à ciência natural em vários milênios. É um conceito de causação que está embutido na tradição judaico-cristã. (Observe que a gratidão, como uma interpretação do que Deus fez por nós, também tem a propriedade schleiermacheriana de autoconsciência.) O pensamento desses atributos de Deus e da relação dele com a parte grata parece ser mais do que um gatilho jamesiano, ou do que estímulo de alguma perturbação fisiológica no corpo do crente. Parece ser melhor pensar nisso como uma consideração que “fala” às preocupações do crente sobre as coisas boas em sua vida e sobre a atitude de Deus para com o crente que essas bênçãos expressam. Nenhuma menção é feita à perturbação fisiológica, nem ao “sentimento” de tal figura proeminente na experiência do crente típico. O pensamento parece ser interno à experiência emocional de uma forma que não pode ser equiparado a uma sensação fisiológica.

3.2 Arrependimento

Considere-se, agora, o arrependimento. Novamente, podemos ter uma boa ideia das qualidades e ações que essa emoção atribui a Deus ao considerar uma oração do Livro de Oração Comum (embora seja uma emoção autocentrada, os atributos de Deus, como a santidade, o status de juiz e a ação redentora, são postulados essenciais da interpretação do crente):

Deus Todo-Poderoso, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, Criador de todas as coisas, Juiz de todos os homens; reconhecemos e lamentamos nossos múltiplos pecados e maldades, que nós, de tempos em tempos, mais gravemente cometemos, por pensamento, palavra e ação, contra tua Divina Majestade, provocando com toda a justiça tua ira e indignação contra nós. Arrependemo-nos sinceramente e lamentamos profundamente pelos nossos erros; a lembrança deles é dolorosa para nós; o fardo deles é intolerável. Tenha misericórdia de nós, tenha misericórdia de nós, Pai misericordioso; por amor de teu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perdoa-nos tudo o que se passou... (p. 73).

Essa emoção novamente se encaixa muito bem na caracterização de Schleiermacher de emoção religiosa como uma “autoconsciência”, mas é, ao mesmo tempo, como sugere Otto, uma consciência de um Deus que tem características definidas e positivas. Os erros e status moral manchado perante o juiz divino são salientes na própria consciência da pessoa arrependida.

Ao contrário do isolamento de Otto da experiência religiosa da ética, no arrependimento Deus é pensado como uma figura eminentemente moral. Mas se tomarmos esta oração como canônica para a emoção, então tanto a noção de Deus como criador (frase de abertura), quanto o atributo privilegiado de Otto da majestade divina, também estão na interpretação de Deus pelo crente, embora pareçam menos salientes do que o atributo do juiz moral. Outro atributo que está muito no conteúdo do arrependimento cristão é a misericórdia de Deus. Assim, uma serenidade e honestidade sobre a dor e o peso intolerável do pecado são características do arrependimento que não estão presentes em um sentimento evidente de culpa. O crente arrependido sente-se, no seu pecado, acolhido e abraçado por um Deus amoroso e perdoador, por um Pai misericordioso.

3.3 Compaixão

A seguinte oração foi escrita por Madre Teresa de Calcutá para uso diário em seu Lar dos Moribundos:

Querido Senhor, que eu possa vê-lo hoje e todos os dias na pessoa de seus doentes e, enquanto os cuida, que eu possa ministrar por você. Embora você se esconda atrás do disfarce pouco atraente do irritável, do exigente, do irracional, que eu ainda o reconheça e diga: “Jesus, meu paciente, como é doce servi-lo.” Senhor, dá-me esta fé que vê, então meu trabalho nunca será monótono. Sempre encontrarei alegria em satisfazer as fantasias e satisfazer os desejos de todos os pobres sofredores. Ó amado doente, quão duplamente querido você é para mim quando você personifica Cristo; e que privilégio é meu poder cuidar de você. Doce Senhor, faça-me apreciar a dignidade de minha alta vocação e suas muitas responsabilidades. Nunca permita que eu o desonre dando lugar à frieza, à indelicadeza ou à impaciência. E ó Deus, enquanto és Jesus, meu paciente, digna-te ser também para mim um Jesus paciente, suportando as minhas faltas, olhando apenas para a minha intenção, que é amar-te e servir-te na pessoa de cada um dos teus doentes. Senhor, aumenta minha fé, abençoa meus esforços e trabalho, agora e para sempre. Amém.

Observe a prevalência nesta oração de metáforas “cognitivas” na descrição (prescrição) da emoção moral da compaixão: ‘ver’, ‘reconhecer’, ‘apreciar’. Na compaixão o foco primário está centrado no outro, que está com problema e precisando de ajuda. Mas, tal como Madre Teresa expressa a emoção nesta oração, é uma emoção muito religiosa por causa da maneira como o sofredor é visto. Ela vê Cristo no sofredor e, ao fazê-lo, acredita estar vendo algo verdadeiro sobre o sofredor, uma verdade que corre o risco de ser obscurecida pela repulsa externa, tanto sensorial quanto comportamental, de muitos daqueles a quem ela ministrava.

O caráter religioso e a distinção da compaixão cristã podem ser evidenciados comparando-a com uma emoção que poderíamos chamar de compaixão trágica, uma vez que é central para o *ethos* e o ensino dos trágicos gregos. Aristóteles resume bem a gramática dessa compaixão:

Que a compaixão seja, então, uma espécie de dor excitada pela visão do mal, do mortal ou do doloroso, que acontece a quem não o merece, um mal que se pode esperar que venha sobre si mesmo ou sobre um de seus amigos e quando parece próximo. Pois é evidente que aquele que provavelmente sentirá pena deve ser tal que pense que ele, ou um de seus amigos, está sujeito a sofrer algum mal ... (A Arte da Retórica, 1385b).

Aristóteles analisa a compaixão trágica como envolvendo três proposições, por assim dizer: (1) o sofrimento do sofredor é grave; (2) o sofredor não merece seu sofrimento; 3) o sofrimento do sofredor é de um tipo que poderia muito bem me tocar (o assunto da emoção) também (Martha Nussbaum dedica a Parte II de seu *Upheavals of Thought* a esse tipo de emoção). Poderíamos dizer que a compaixão é uma interpretação da situação – o sofredor, seu sofrimento, a etiologia do sofrimento e a própria condição do sujeito emocional em comparação com a do sofredor – em termos dessas três proposições formais.

Talvez a diferença mais óbvia entre a compaixão trágica e a de Madre Teresa seja o fato de que esta envolve a proposição de que o sofredor é um tipo (irmão, irmã, amado) de Cristo. Isso implica que a compaixão cristã não é primariamente um “tipo de dor”. Ela é desconfortável, certamente, e o sujeito dessa compaixão é movido a aliviar o sofrimento como pode; mas também é uma alegria, o trabalho é “doce” e os pobres sofredores são “duplamente queridos” – queridos por si mesmos e por Cristo. Madre Teresa expressa um entusiasmo quase erótico pelas pessoas que ela serve, e isso porque ela ama Cristo acima de tudo. A oração exala não apenas compaixão, mas também gratidão e devoção, e a compaixão deriva seu caráter em parte dessas outras emoções, que por sua vez têm seu caráter por causa do sistema de crenças em que Madre Teresa vive.

Um afastamento igualmente significativo da gramática da compaixão trágica é a negação da necessidade da proposição 2) *o sofredor não merece*

seu sofrimento. Essa negação aparece em um dos textos paradigmáticos para o cristianismo compaixão, a Parábola do Filho Pródigo em Lucas 15.11-32. O mais novo de dois filhos pede ao pai sua parte da herança com antecedência, e o filho pega o dinheiro e vai para o exterior, onde “esbanja seus bens em vida livre” (v. 13). Quando o dinheiro se esgota, uma fome se abate sobre seu país de residência, e ele fica na miséria. Ele consegue um emprego alimentando porcos e está miserável e faminto. Ele tem a brilhante ideia de retornar ao pai no papel de um trabalhador comum na fazenda de origem.

E ele se levantou e foi ter-se com seu pai. Mas enquanto ele ainda estava longe, seu pai o viu, teve compaixão (esplanchnisthē), correu, abraçou-o e beijou-o. E o filho lhe disse: “Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado de teu filho; trate-me como um de seus empregados”. Mas o pai disse aos seus servos: “Tragam depressa o melhor manto e vistam-no; e pões um anel em sua mão e sapatos em seus pés; e traga o bezerro cevado, mate-o, comamos e nos alegremos; pois este meu filho estava morto e reviveu; estava perdido e foi achado”. E eles começaram a se divertir (vs. 20-24).

O pai dificilmente pode ignorar a proposição de que *meu filho merece esse sofrimento que ele mesmo trouxe*; e o próprio filho introjeta a proposta na cabeça do pai. Mas a compaixão do pai não é afetada pelo conhecimento. O pai na parábola é, naturalmente, Deus, cuja natureza como graciosa e perdoadora é indicada na parábola. Assim, Madre Teresa, ao contrário dos personagens das tragédias gregas, não está interessada na questão de saber se o sofredor causou seus infortúnios por meio de suas escolhas. É este Deus gracioso e capaz de perdoar, cujo Filho Madre Teresa vê e ama em cada um de seus pobres sofredores.

Quanto à terceira proposição, o cristão, sem dúvida, geralmente a reconheceria, mas parece figurar de maneira diferente na compaixão cristã e na trágica. Não parece ser uma consideração importante na compaixão de Madre Teresa que a mesma coisa possa acontecer com ela como aconteceu com seus pobres sofredores. A diferença está na frase “pode acontecer”. Faz parte da disciplina espiritual de Madre Teresa – seu autodesenvolvimento nas

emoções cristãs – que ela deliberadamente se coloque, tanto quanto possível, na posição daqueles a quem ministra. No início de seu ministério, ela teve que ser persuadida a fornecer a si mesma e às freiras um pouco mais de comida do que a média das pessoas em situação de rua em Calcutá consumia, de modo a manter sua saúde bem o suficiente para continuar seu ministério. Nesta aspiração de se identificar com os sofredores, ela imita a Cristo, que se rebaixou à condição de servo e morreu a morte de um criminoso, por compaixão pela humanidade. No ponto nevrálgico da compaixão trágica, “poderia acontecer comigo também”, há um distanciamento do sofredor e de seu sofrimento que estão ausentes nos exemplos mais paradigmáticos da compaixão cristã.

A compaixão cristã, como o arrependimento e a gratidão, tem um elemento que lembra vagamente o sentimento de dependência absoluta de Schleiermacher. E, novamente, vem da gratidão que está próxima da compaixão. Ao contrário do sujeito da compaixão trágica, o sujeito da compaixão cristã se constrói como tendo sido o primeiro objeto da compaixão de Deus. Pode-se dizer que a compaixão de Madre Teresa para com os pobres sofredores brota de sua gratidão a Cristo por sua compaixão por ela e por toda a humanidade. Mas a reminiscência é apenas fraca. A gratidão não é o que Schleiermacher chama de sentimento de dependência absoluta. De fato, o sentimento de dependência absoluta não parece ser a essência de nenhuma das emoções cristãs. A ênfase de Rudolf Otto no medo (tremor) ou no espanto vazio (estupor) também parece não expressar a essência da compaixão cristã. A doutrina cristã ensina que Deus é temível e maravilhoso, mas outros atributos de Deus estão muito mais à frente na emoção da compaixão: a ternura e o perdão paternal de Deus, seu amor resignado. A crítica de William James à tendência essencialista na filosofia religiosa das emoções parece correta: Deus tem uma variedade de atributos, e estes se refletem em uma variedade de tipos de emoção, nenhum dos quais tem mais pretensão do que os outros de constituir a essência da emoção religiosa. Os diversos tipos de emoção têm em comum uma gramática faz referência a Deus, mas os atributos de Deus que eles citam variam com os tipos de emoção.

Otto afirma que a resposta ao *mysterium tremendum* não é necessariamente moral e explica isso dizendo que a emoção não postula necessariamente Deus como um juiz moral ou legislador. Mas a compaixão parece ser necessariamente moral, embora seja verdade que a ideia de Deus como juiz ou legislador não está particularmente no quadro. O atributo moral de Deus, que é

colocado diretamente pela emoção, é o da misericórdia ou compaixão. O sofredor é interpretado como alguém com quem Cristo se identificou e por quem Cristo sofreu. As outras duas emoções que examinamos também são essencialmente morais: o arrependimento é uma interpretação de si mesmo como moralmente culpado e destruído, e aqui está envolvida a ideia de Deus como juiz; e a gratidão, como uma interpretação de si mesmo como endividado por um presente, refere-se a um tipo de justiça (embora claramente não seja uma justiça retributiva padrão (ROBERTS, 2004).

4 As emoções religiosas são cognitivas?

Tanto Schleiermacher quanto Otto sustentam que as emoções religiosas mais básicas não são suscetíveis de definição proposicional. No entanto, ambos os teólogos especificam, em proposições, o objeto da emoção religiosa em questão. Nossos relatos de gratidão, arrependimento e compaixão também trataram as emoções como tendo uma estrutura proposicional, derivada dos ensinamentos da tradição cristã. Vejamos, de passagem, o sentido em que essas emoções são e não são proposicionais. As emoções cristãs recebem seu caráter distintivo por seu conteúdo doutrinário: as três orações citadas que expressam emoções distintamente cristãs negociam todas as crenças proposicionais do tipo que a comunidade cristã ensina rotineiramente a seus membros na catequese. A situação do sujeito emocional é, então, vista (sentida) em termos de ensino; por exemplo, o sofredor de quem o sujeito tem compaixão é visto como alguém por quem Cristo morreu; o objeto de gratidão é visto como um presente das mãos de Deus e assim por diante. O caráter particular de cada emoção-tipo religiosa seria impossível sem esse conteúdo doutrinário. Este é o sentido em que as emoções cristãs são proposicionais. Mas, ainda assim, as próprias emoções escapam à redução ao seu conteúdo proposicional porque são uma espécie de impressão, percepção ou interpretação relacionadas, nesses termos, à situação. As emoções transcendem a proposicionalidade da mesma forma que qualquer percepção real (por exemplo, a percepção visual). Uma pintura de Rembrandt pode ser verdadeiramente caracterizada por muitas proposições e, em casos individuais, algumas das proposições podem precisar ser explicitadas como condição para se ver algumas coisas que estão na pintura. Mas nenhuma quantidade de discurso ou pensamento discursivo sobre o conteúdo da pintura é um substituto para

ver a pintura. Essa familiaridade imediata com a tela é análoga ao sentimento real da emoção (religiosa ou não). (Para mais informações sobre a concepção das emoções aqui, veja ROBERTS, 2013, capítulos 3-5; para uma excelente discussão sobre a relação entre sentimentos religiosos e doutrinas religiosas, veja WYNN, 2004, especialmente capítulo 5. Para mais análises e análises mais estendidas sobre emoções religiosas particulares, ver Roberts 2007.) Assim, as emoções religiosas não são menos proposicionais do que outras emoções-padrão humanas adultas e, como as outras emoções, não podem ser reduzidas ao seu conteúdo proposicional.

Quando James diz que as emoções religiosas são como todas as outras emoções por serem “compostas de um sentimento e de um tipo específico de objeto”, tal tipo específico de objeto é apenas o situacional especificado em termos proposicionais, como os exemplos deste artigo têm ilustrado. Mas a peculiaridade da teoria jamesiana está na referência a “um sentimento”. O sentimento a que ele se refere (1884) é uma sensação corporal, que ele toma como o elemento que transforma o estado mental em uma emoção, além de ser um “tremor do peito humano”, um “estremecimento orgânico” ou algo semelhante. Essa análise do afeto parece para muitos falhar em capturar o significado que o objeto tem para o sujeito – significado que é transmitido através da emoção. Schleiermacher, com sua fala de se sentir dependente, e Otto, com sua fala de mistério impressionante, estão mais perto de capturar o tipo de afeto em questão. Uma sensação de tremor ou uma contração das vísceras não são o mesmo tipo de coisa que a sensação de que o sofredor diante de nós é um irmão por quem Cristo morreu, ou que os pecados de alguém são um fardo intolerável. De fato, pode haver emoção ou tremor orgânico, mas se assim for, tais sensações são incorporadas a uma percepção de significado pessoal forjado pelo cuidado do sujeito com o objeto.

Jesse Prinz (2004) tenta introduzir a intencionalidade correta na ideia jamesiana de que a experiência emocional é a consciência de uma reação instintiva, fazendo com que a reação instintiva indique a instanciação de um “tema relacional central”. A noção de tema relacional central, que se origina com Richard S. Lazarus (1993), é a ideia do modo que o benefício ou o dano é mediado pelo sujeito emocional a partir do ambiente. Lazarus dá uma lista de 15 temas relacionais centrais (LZARUS, 1993 p. 122), entre os quais estão *uma ofensa humilhante contra mim e meus (raiva)*, *enfrentar uma ameaça existencial incerta (ansiedade)* e *ter falhado em viver de acordo com um ego ideal (vergonha)*. Tais

temas parecem ser tipos de eventos ou estados de coisas que impingem em alguma preocupação do sujeito. Prinz visualiza a sequência que caracteriza um episódio de emoção da seguinte forma: um evento eliciador desencadeia um pensamento (digamos, Aaron me diz que meu pai verdadeiro não é o homem que considere que fosse durante toda a minha vida, mas o homem da escova Fuller que costumava visitar a casa); que desencadeia uma reação característica em minhas vísceras; que desencadeia minha percepção dessa reação; que interpreto como indicando um tema relacional central, ou seja, uma ofensa humilhante contra mim; que desencadeia meu soco na mandíbula de Aaron. Mas por que a identificação de meu pai com o homem da escova Fuller desencadearia essa reação em minhas vísceras (que é característica da raiva), a menos que eu já tenha ouvido isso como uma ofensa humilhante contra mim e contra mim? A construção de Prinz parece deslocar a reação instintiva no processo emocional. A reação instintiva parece, antes, pressupor alguma consciência emocional do tema relacional central, que dá origem à reação instintiva (para discussão, ver ROBERTS 2013, p.73-75).

Mark Wynn (2013, 27-33) aponta que na discussão de James sobre a emoção religiosa, não é a reação instintiva que é sentida, primariamente, mas uma consciência sensorial do “mundo” sob uma certa descrição. Em outras palavras, os sentimentos religiosos são instâncias do que Peter Goldie (2000) chama de “sentimento-para” [*feeling-towards*]. E em outras palavras ainda, o James de *The Varieties of Religious Experience* não é um Jamesiano no sentido padrão. Como Wynn aponta, não se segue que as emoções religiosas não sejam principalmente reações viscerais e que as reações viscerais não estejam envolvidas em sua fenomenologia; mas seu envolvimento seria da natureza de um ciclo de retroalimentação ou consciência integrada não focal. Eu também acrescentaria que, embora as sensações viscerais sejam frequentemente incluídas na fenomenologia das emoções, elas podem não ser necessárias ou universais. O próprio James, em um pós-escrito de seu artigo de 1884, cita o caso de um aprendiz de sapateiro de 15 anos que, sendo totalmente desprovido de sensações corporais (embora consciente do mundo ao seu redor), exibia, no entanto, vergonha, pesar, medo e raiva, tal como a sua situação justificava. Reconhecendo a possibilidade de emoções sem sensações corporais, o neurocientista jamesiano Antonio Damasio (1994) postula a existência de um ciclo de *feedback* corporal “as-if” (como se) no cérebro para fornecer os “marcadores somáticos” exigidos, em teoria, por emoções.

5 A importância das emoções religiosas

As considerações precedentes nos ajudam a responder à pergunta sobre a importância das emoções religiosas. Aristóteles aponta que as virtudes de caráter são disposições da parte apetitiva (desiderativa, cuidadosa) da alma conforme moldada pelo *logos* (ver *Ética a Nicômaco*, Livro I, Capítulo 13). As três emoções cristãs usadas como exemplos neste artigo são episódios que surgem de disposições de cuidado moldadas por crenças (cada um dos tipos de emoção dá nome a uma virtude cristã). Do ponto de vista da tradição cristã, os episódios são importantes porque expressam um caráter sintonizado com o modo como as coisas são: com nossa natureza de criaturas, com a natureza de Deus como Deus, com as relações que temos com os prós e contras da vida. Em um artigo intitulado “Porque o cristianismo funciona: um relato fenomenológico focado na emoção”, Christian Smith apela para o caráter das emoções religiosas ao explicar a tenacidade do cristianismo diante de várias influências secularizantes.

Como disposições de cuidado, as virtudes de gratidão, arrependimento e compaixão têm o valor de motivar ações apropriadas: atos dessa justiça especial da graça, que é uma resposta apropriada aos presentes e seus doadores, atos de autocorreção e expiação por erros cometidos e atos de ajuda a quem sofre. Como disposições de percepção, essas virtudes têm o valor de colocar seu possuidor em conhecimento perceptivo direto com os aspectos morais da realidade: sua dívida por presentes, o mal de suas ações e o perdão de Deus, a angústia de seus semelhantes e a relação dessa angústia com a vida de Cristo. E as próprias emoções são os episódios em que esses motivos e percepções são particularizados às circunstâncias concretas da vida cotidiana.

Assim, um valor epistêmico das emoções cristãs é o de trazer o sujeito a um conhecimento perceptivo das verdades como a tradição religiosa as concebe. Outro valor epistêmico potencial é o de fornecer evidências para essas supostas verdades. Quanto mais concretamente for o trato das emoções religiosas – movendo-se na direção de James e afastando-se de Schleiermacher e Otto, como este artigo fez – menos valor evidencial elas têm. A razão é que as percepções são tão moldadas pelas proposições que podem ser chamadas a fornecer evidências para que a “evidência” seja minada pela circularidade.

Portanto, o valor dos tipos de emoções religiosas para os adeptos de qualquer tradição religiosa específica é muito grande. Eles são uma condição *sine qua non* para

a adesão genuína à tradição; o grau de sua efetividade na vida de qualquer adepto é um índice da profundidade com que esse adepto representa sua tradição, tornando-se assim um espécime humano exitoso. Não admira, então, que uma vertente da reflexão filosófica sobre emoções religiosas, diferindo ainda mais dos eixos Schleiermacher-Otto e James do que estes diferem entre si, seja conscientemente criteriológica ou reguladora. A reflexão esclarecedora sobre as emoções religiosas serve ao propósito de proteger a tradição contra as corrosões desmoralizantes do espírito da época. Pensemos no trabalho de Jonathan Edwards e Søren Kierkegaard.

6 O trabalho criteriológico sobre emoções religiosas

Em um livro que Kierkegaard não publicou, mas o reescreveu muitas vezes (*On Authority e Revelation*), ele refletiu sobre o caso de um pastor hegeliano, um certo Adolph Peter Adler, que afirmava ter recebido uma revelação de Jesus Cristo. Em comparação com a maioria de seus contemporâneos da Igreja Luterana Dinamarquesa, Adler era um homem de forte paixão/sentimento religioso e Kierkegaard o respeitava por isso. Mas ele também observou que a emoção religiosa de Adler era inteiramente genérica, não tendo apenas a pretensão de ser especialmente cristã. A emoção de Adler não era emoção cristã porque não apresentava as marcas conceituais distintivas.

...que o Magister Adler estava profundamente comovido, abalado em seu íntimo, representou uma vantagem.... Mas ser tão profundamente comovido é uma expressão muito indefinida para algo tão concreto como o despertar ou a conversão cristã... a emoção (Grebethed) cristã é verificada pela definição de conceitos... para se expressar de modo cristão é requerido, além da linguagem universal do coração, também a habilidade e instrução na definição de conceitos cristãos, enquanto ao mesmo tempo... a emoção é de um tipo qualitativo específico, a emoção cristã (pp. 163, 164).

Kierkegaard continua pontuando que usar os termos distintamente cristãos não é garantia de que as próprias emoções exibirão a estrutura conceitual

cristã, porque termos como ‘pecado’, ‘redenção’, ‘perdão’ e ‘Espírito Santo’ têm “se convertido em um sentido volatilizado na linguagem de conversação de toda a Europa” (p. 166). Em outras palavras, os termos são usados em um sentido diferente daquele que têm no cristianismo original, porque foram dissociados do pensamento e da prática cristã.

Um dos principais objetivos dos escritos de Kierkegaard como filósofo (ou “dialético”, como ele costuma se descrever) é oferecer análises de conceitos de emoção (que são ao mesmo tempo conceitos de virtude) que podem funcionar de maneira reguladora ou criteriológica. Ou seja, tais análises especificam a forma conceitual dessas emoções quando são autenticamente cristãs. As análises são escritas de forma ricamente literária (pois além de ser um “dialético”, Kierkegaard é, como ele diz, um “poeta”), e isso é importante para o propósito regulador de Kierkegaard, pois ele visa não apenas informar as pessoas sobre a lógica das emoções religiosas, mas para movê-las a ver o mundo e agir a partir dela. Exemplos de tal discurso regulador da emoção são os seguintes: *Works of Love* sobre a virtude do amor; “A Expectativa da Fé”, “Paciência na Expectativa” e “A Expectativa de uma Salvação Eterna”, todos sobre a virtude da esperança encontrado em *Dezoito Discursos Edificantes*; “Todo bem e todo dom perfeito vem do alto” e “Aquele que ora corretamente luta em oração e é vitorioso — porque Deus é vitorioso” sobre a virtude da gratidão encontrados também em *Dezoito Discursos Edificantes*; “Na Ocasão de uma Confissão: Pureza de Coração é Vontade de Uma Coisa” sobre arrependimento é encontrado em *Discursos Edificantes em Vários Espíritos*; e os discursos na Parte Três do mesmo livro, que são todos sobre alegria. Estes são apenas alguns dos muitos exemplos de pensamento religioso regulador de emoções nos escritos de Kierkegaard.

Outro autor conhecido, que possui trabalho de caráter regulador sobre emoções religiosas, é Jonathan Edwards. Em *A Treatise Concerning Religious Affections*, Edwards visa corrigir tanto um cristianismo desapaixonado quanto um “entusiasmo” revivalista que confunde intensidade emocional com a obra do Espírito Santo. Edwards começa discutindo a natureza e a importância das emoções na vida cristã, e então se volta para um tratamento sistemático de vinte e quatro supostos “sinais” ou critérios para o caráter genuíno das emoções religiosas. Os primeiros doze sinais não são critérios genuínos: eles não excluem que a emoção seja uma obra do Espírito, mas também não são marcas específicas dela. Assim, por exemplo, as emoções de uma pessoa em uma reunião de

reavivamento podem ser extremamente intensas (sinal 1), ou acompanhadas por grandes perturbações corporais (sinal 2), mas esses marcadores não mostram nada, de uma forma ou de outra, sobre o caráter da afeição cristã.

Edwards volta-se, então, para os doze sinais que indicam a obra graciosa do Espírito na vida do crente. O sinal 5 é que as emoções envolvem uma convicção imediata de que as grandes coisas do evangelho são verdadeiras, e o sinal 6, “humilhação evangélica”, é uma forte falta de inclinação para julgar-se melhor do que os outros ou acreditar que suas realizações espirituais dão direito a reivindicar algo de Deus. O sinal 12 é a prática cristã: os afetos que se dissipam em excitação e sentimentos sem levar à ação cristã são falsos; afeições espirituais genuínas motivam a ação cristã característica. O sinal 7 é que tal ação é persistente: afeições espirituais genuínas sinalizam uma mudança duradoura de caráter. Edwards endossa os sinais não como critérios para discernir até que ponto o próximo se comporta no reino de Deus, mas sim como critérios a serem usados no autoexame e na autodisciplina.

Kierkegaard e Edwards concordam que as emoções religiosas são diversas, que incorporam ensinamentos religiosos, que são importantes indicadores epistêmicos e éticos de caráter e que, em consequência, existem critérios conceituais para sua correção que podem e devem ser cuidadosamente esclarecidos.

7 Conclusão

James parece estar certo ao afirmar que não há nenhum tipo de emoção que seja distintivo da religião como tal. As emoções religiosas aparecem nos tipos usuais – arrependimento, gratidão, alegria, medo, ansiedade, raiva e assim por diante – e o que as diferencia de uma religião ou de outra é sua modulação pelos ensinamentos da religião sobre Deus ou o transcendente. As emoções são importantes para os adeptos de uma religião porque, como as ações que às vezes motivam, são expressões da vida moral e espiritual imposta pela religião. Elas constituem uma parte importante da substância da vida religiosa. Por isso, os orientadores religiosos, como guardiões e reguladores da vida em questão, formulam por vezes critérios acerca do caráter genuíno das emoções religiosas.

Referências

- ARISTOTLE, Nicomachean. **Ethics**, translated by H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.
- ARISTOTLE, Nicomachean. **The Art of Rhetoric**, translated by J. H. Freese, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- AUGUSTINE. **Confessions**, translated by R. S. Pine-Coffin. Middlesex: Penguin Books, 1976.
- BASH, Anthony. **Remorse: A Christian Perspective**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2020.
- BEEDIE, Christopher; TERRY, Peter; LANE, Andrew. **Distinctions Between Emotion and Mood**. *Cognition and Emotion*, v. 19, p. 847-878, 2005.
- BOOK OF COMMON PRAYER. **New York**: The Church Pension Fund, 1945.
- CORRIGAN, John; CRUMP, Eric; KLOOS, John. **Emotion and Religion: A Critical Assessment and Annotated Bibliography**. Westport: Greenwood Press, 2000.
- DAMASIO, Antonio. **Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain**. New York: Avon Books, 1994.
- DIXON, Thomas. **From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- EDWARDS, Jonathan. **Religious Affections**, edited by John E. Smith. New Haven: Yale University Press, 1959.
- GOLDIE, Peter. **The Emotions**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience**. Garden City, New York: Doubleday, 1978.
- JAMES, William. "What Is An Emotion?", *Mind*, v. 9, n.34, p. 188–205, 1984.
- KIERKEGAARD, Søren. **Eighteen Upbuilding Discourses**, translated by Howard and Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- KIERKEGAARD, Søren. **On Authority and Revelation**, translated by Walter Lowrie. New York: Harper and Row, 1966.
- KIERKEGAARD, Søren. **Upbuilding Discourses in Various Spirits**, translated by Howard and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- KIERKEGAARD, Søren. **Works of Love**, translated by Howard and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- LAZARUS, R. S. **Emotion and Adaptation**. New York: Oxford University Press, 1991.
- NUSSBAUM, Martha. **Upheavals of Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy**. Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958.
- ROBINSON, Jennifer. "Startle". **The Journal of Philosophy**, v. 92, p. 53–74, 1995.
- ROBERTS, Robert. "The Blessings of Gratitude: A Conceptual Analysis". In: EMMONS, Robert; MCCULLOUGH, Michael (eds.). **The Psychology of Gratitude**. New York: Oxford University Press, 2004.
- ROBERTS, Robert. **Spiritual Emotions**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- ROBERTS, Robert. **Emotions in the Moral Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **The Christian Faith** (2 volumes). Translated by H. R. MacKintosh and J. S. Stewart. New York: Harper and Row, 1963.
- SMITH, Christian. "Why Christianity Works: An Emotions-Focused Phenomenological Account". **Sociology of Religion**, v. 68, n. 2, p. 165–178, 2007.
- WYNN, Mark. **Emotional Experience and Religious Understanding**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WYNN, Mark. **Renewing the Senses**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

O conceito de Emoção na Filosofia Clássica Indiana⁹

Autor: Joerg Tuske

Tradução: Giuseppe Ferraro

Revisão: Adriano Aprigliano

Na literatura indiana, as emoções são discutidas em vários contextos diferentes (Bilimoria e Wenta 2015b; Torella 2015): primeiramente, no interior da estética (*rasa*). A palavra *rasa* significa suco, seiva, essência, tempero ou também sabor, e se refere aos sentimentos diferentes evocados por uma obra de arte, por exemplo, uma peça musical. Em segundo lugar, as emoções são discutidas no contexto do movimento *bhakti* (devocional). Aqui, ênfase especial é colocada no cultivo da emoção do amor por um ser supremo, a saber, Śiva. Em terceiro lugar, elas são discutidas em várias tradições tântricas. Essas tradições constituem um contrapeso ao ideal ascético dos textos filosóficos clássicos (quarto contexto no qual as emoções são discutidas), na medida em que encorajam a “vivenciar” as emoções (e os desejos), sem gerar nenhum apego a elas. O verbete discute as emoções nesse quarto contexto, que inclui – entre outros – textos bramânicos e

⁹ Tuske, Joerg, "The Concept of Emotion in Classical Indian Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/concept-emotion-india/>.

The following is the translation of the entry on The Concept of Emotion in Classical Indian Philosophy by Joerg Tusk, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/concept-emotion-india/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/entries/concept-emotion-india/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Budistas. Embora não haja em sânscrito um equivalente da palavra “emoção”, o conceito desempenha um papel importante na filosofia indiana. Termos usados em textos sânscritos incluem *vedanā* (sensação) e *bhāva* (sentimento)¹⁰ bem como nomes de emoções singulares, como *rāga* (amor, atração)¹¹ *dveṣa* (ódio, aversão), *harṣa* (alegria), *bhaya* (medo) and *śoka* (sofrimento). Uma das razões pelas quais as emoções são filosoficamente interessantes na Índia e no ocidente, é sua relação com o fenômeno mental *vijñāna* ou *jñāna*, que se traduz por cognição¹² A relação entre emoção e cognição é importante para qualquer explicação da razão e da racionalidade. Embora a importância das emoções para a deliberação racional e o processo decisório tenha sido reconhecida em discussões recentes na filosofia da mente, a história do pensamento ocidental contém vários pontos de vista, por exemplo, os de Platão, Aristóteles e os Estoicos, que ressaltam o papel perigoso e destrutivo das emoções. Na base desses pontos de vista há a divisão da nossa vida mental em cognições e sentimentos. Cognições são pensamentos representacionais. Elas costumam ser consideradas como racionais porque são capazes de representar o mundo externo e, portanto, com base nas melhores evidências disponíveis, nos proporcionam acesso ao mundo externo. Dessarte, de acordo com essa visão da racionalidade, quando penso – com base na evidência disponível – que há um livro na mesa, e realmente há, logo, meu pensamento é racional. Contudo, se eu estiver tendo a alucinação de que há um livro na mesa, o meu pensar que há ali um livro pode também ser racional, pois a evidência disponível aponta para esse pensamento. A fim de nos certificarmos que nossos pensamentos representam a realidade corretamente, precisamos de uma explicação daquilo que pode ser considerado como boa

¹⁰ Tanto *vedanā* quanto *bhāva* são traduzidos pelo autor do verbete com “*feeling*”. Em português, neste caso, “sensação” e “sentimento” capturam melhor, respectivamente, o significado dos termos sânscritos originais (N.d.T.).

¹¹ A tradução do termo *rāga*, por parte do autor do verbete, com *love*, “amor”, parece inadequada, pois o termo sânscrito diz respeito a um desejar intenso e apaixonado (N.d.T.)

¹² A tradução, por parte do autor do verbete, de *vijñāna* com *cognition* (cognição) não parece apropriada, uma vez que – particularmente em âmbito budista – esse termo deve ser entendido mais como “consciência”. Como, entretanto, o conceito de “cognição” (e não de “consciência”), ao longo do verbete, é importante para o desenvolvimento da análise do autor, parece oportuno deixar o equivalente português do termo inglês por ele escolhido. Também a versão de *jñāna* com *cognition* – e não, por exemplo, com o mais apropriado *knowledge* – e o tratamento de *jñāna* e *vijñāna* como sinônimos são escolhas bastante discutíveis (N.d.T.).

evidência, que é um dos assuntos centrais da epistemologia na filosofia indiana e ocidental. Entretanto, as cognições derivam sua condição de pensamentos capazes de racionalidade do fato de apresentarem objetos que representam o mundo externo. Por outro lado, os sentimentos são algumas das atitudes não representacionais que podemos ter a respeito dos objetos das representações dos nossos pensamentos. Por exemplo, quando pensa nas próprias filhas, uma pessoa tem uma cognição que representa suas filhas. Os objetos do seu pensamento são suas filhas e seus pensamentos as selecionam entre vários objetos e sujeitos do mundo. Há vários modos pelos quais esses objetos podem ser selecionados: alguém pode simplesmente ter o pensamento de que tem duas filhas ou o pensamento de alguém pode ser “colorido” por amor e afeição. Esse “colorir” o pensamento é frequentemente considerado como um afeto. Junto ao pensamento, ele é responsável por uma emoção. Portanto, a emoção do amor, por exemplo, é o pensamento do objeto do amor mais um afeto. O afeto é não representacional e é considerado como um “mero” sentimento.

A razão pela qual muitos filósofos consideram as emoções como um obstáculo para o pensamento racional é a influência do sentimento não representacional. O fato de que os sentimentos não parecem ter objeto significa, segundo algumas teorias, que eles podem interferir no pensamento racional. De acordo com essas teorias, o pensamento racional, que é representacional e, portanto, dirigido ao objeto, é sujeito às interferências perturbadoras dos sentimentos. Os próprios sentimentos, contudo, são não racionais, porque surgem devido a algum desequilíbrio físico no corpo, por exemplo, a partir de um desequilíbrio dos vários “humores”. Esse desequilíbrio pode influenciar negativamente o pensamento racional. Um exemplo pode ser a pessoa que age contra o seu melhor discernimento pois está sob o domínio de algum sentimento. Esse é naturalmente também a base da palavra “paixão” como algo que nós “sofremos”, discutida por vários filósofos nos séculos dezessete e dezoito, como, por exemplo, Descartes, Spinoza e Hume. Já que o pensamento racional é um ideal de muitos filósofos e os sentimentos podem interferir nesse ideal, a consequência natural parece ser a extinção ou, ao menos, o controle dos sentimentos e, conseqüentemente, das emoções. Isso é o que vários filósofos ao longo da história da filosofia fizeram, entre os quais, naturalmente, em particular, os Estoicos. Mesmo que reconheçam com frequência que as emoções contêm um elemento cognitivo – logo, potencialmente racional –, eles tentam desvendar

esse elemento, defendendo a sua separação do afeto. Naturalmente, se o afeto é eliminado da emoção, a cognição consequente cessaria de ser uma emoção.

Há um paralelismo entre esse ponto de vista ocidental e um preconceito sobre a filosofia indiana, a saber que, devido à sua natureza soteriológica que enfatiza a obtenção da libertação, a filosofia indiana ocupa-se de libertar a mente de sentimentos e emoções pois eles constituem uma forma de apego ao mundo. Ainda que isso seja verdadeiro com relação a algumas escolas de filosofia Indiana, decerto não constitui uma descrição da filosofia indiana como um todo. As diferentes posições no interior da filosofia indiana sobre esse assunto são mais complexas, como é o caso no âmbito da filosofia ocidental. Este artigo apresenta algumas das posições principais que concernem as emoções e sua relação com as cognições na filosofia indiana. As seções do artigo correspondem aproximadamente às divisões em escolas filosóficas na filosofia indiana clássica. Uma vez que os filósofos budistas deram seguramente mais atenção do que outros filósofos indianos aos fenômenos que os filósofos ocidentais classificariam como emoções, a teoria budista das emoções receberá maior atenção do que o das demais escolas.

1 A teoria Nyāya-Vaiśeṣika das emoções

O exame dessa teoria concentrar-se-á nos Nyāya-sūtras e no Nyāya-bhāṣya de Vātsyāyana, no Nyāya-vārttika de Uddyotakara e na Nyāya-mañjarī de Jayanta Bhaṭṭa. Além disso serão mencionados os Vaiśeṣika-sūtras junto com o Vaiśeṣika-sūtra-upaskāra de Śaṅkara Miśra. A teoria Nyāya-Vaiśeṣika das emoções prevê uma rígida divisão entre cognição (jñāna) e fenômenos mentais que incluem um aspecto emocional, como amor ou atração (rāga) e aversão (dveṣa). Uma das razões principais para isso é a aceitação, por parte dos filósofos Nyāya-Vaiśeṣika, da existência de um si (ātman) permanente imaterial. De acordo com seus argumentos, o ātman é uma substância (dravya) que possui várias qualidades (guṇas), como a cognição, o desejo, o esforço, a aversão, o prazer e o sofrimento. Esse elenco mostra que não há nenhum termo sânscrito específico para o conceito de “emoção” nos textos Nyāya-Vaiśeṣika. Um termo geral utilizado é saṃvedana que se traduz como “sensação”, por exemplo, sukha-saṃvedana (sensação de prazer).

O aspecto importante da teoria Nyāya-Vaiśeṣika é que as emoções individuais, como o apego e a aversão, são vistas como defeitos (doṣas) [NB 1.1.18] ou impurezas (upadhā) [VS e VSU 6.2.4]. Esses defeitos são o resultado da ignorância (mithyājñāna) e dão origem a ações que levam aos sentimentos de prazer e de dor. A razão pela qual

isso é visto como negativo é que os sentimentos de prazer e de dor são responsáveis pelo nosso apego ao mundo e, mais importante, pelo nosso apego ao *eu* e, portanto, constituem um obstáculo à libertação. Por essa razão, considera-se que cada emoção tem uma influência negativa sobre o indivíduo. Entretanto, NV 1.1.22 menciona uma exceção, a saber, o desejo pelo prazer eterno e pela ausência de dor que é a liberdade final. Ainda que, a rigor, não seja uma emoção, o desejo costuma ter o mesmo efeito negativo, pois conduz ao apego ao objeto do desejo. O desejo pelo prazer eterno, no entanto, não é prejudicial para a libertação; de fato, é uma précondição para a libertação.

Os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika distinguem claramente entre, de um lado, prazer (*sukha*) e sofrimento (*duḥkha*), do outro, entre a experiência do prazer (*sukha-pratyaya*) e a do sofrimento (*duḥkha-pratyaya*). Sofrimento e prazer são qualidades da alma, mas elas devem ser conhecidas pelo *eu* para ser vivenciadas. Isso significa que a cognição tem um status especial entre as qualidades do *eu*: nenhuma outra qualidade pode ser vivenciada sem cognição.

Uma outra razão pela qual a cognição é uma qualidade importante é não ser ela necessariamente um defeito, ao passo que as outras qualidades são sempre defeitos. Os defeitos cabem em três grupos: i) atração (*rāga*), ii) aversão (*dveṣa*) e iii) ilusão (*moha*) [NS 4.1.3]. No primeiro grupo encontramos amor, egoísmo e cobiça. O segundo grupo inclui raiva, ciúme, inveja, malícia e ressentimento. O terceiro grupo compreende erro, dúvida, orgulho e negligência. Esses agrupamentos mostram que, segundo a teoria Nyāya-Vaiśeṣika, não há emoções positivas. Mesmo o amor, considerado uma emoção positiva em muitas culturas, é, em última análise, um defeito, pois leva ao apego e ao erro.

O contrário do conjunto desses três tipos de defeito é descrito em NB 4.1.4 como conhecimento da verdade (*tattvajñāna*), conhecimento correto (*samyakmatī*), cognição verdadeira (*āryaprajñā*) e compreensão correta (*sambodha*). Isso mostra que, segundo os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika, as emoções são defeitos porque impedem nosso pensamento de se tornar conhecimento correto. Tal conhecimento pode, portanto, ser obtido só na medida em que eliminamos esses defeitos e, conseqüentemente, nossas emoções.

De acordo com NS 4.1.6, a ilusão é o pior dos defeitos, porque sem ela os outros não vão aparecer. Isso significa que uma pessoa já deve estar sob a influência prévia da ilusão para pensar que o objeto da própria atração proporcione prazer e o objeto da própria aversão, sofrimento. De fato, NS e NB 4.1.58 afirmam que o prazer ordinário deve ser considerado sofrimento:

O ser humano ordinário, viciado no prazer, considera o prazer a finalidade mais alta do homem, e sente que não

há nada melhor do que o prazer; portanto, quando o prazer é alcançado, ele se sente feliz e satisfeito, sentindo que tudo que era para obter foi obtido; e, sob a influência da ilusão, ele se apegando ao prazer, assim como a coisas que proporcionam sua consecução; tornando-se tão apegado, ele busca obter o prazer; e enquanto tenta obtê-lo, afetam-no vários tipos de sofrimento, sob a forma de nascimento, velhice, doença, morte, contato com coisas desagradáveis, separação de coisas agradáveis, não realização de desejos e assim por diante; contudo, ele considera como “prazer” a todos esses vários tipos de sofrimento. Com efeito, a dor é um fator necessário no prazer; não se pode obter nenhum prazer sem sofrer alguma dor; logo, por levar ao prazer, essa dor é vista pelo homem como prazer; e esse homem, com sua mente obcecada por essa noção de ‘prazer’, nunca se subtrai à metempsicose, que consiste em uma série contínua de nascimentos e mortes. E é como antídoto dessa noção de prazer que temos o ensinamento que tudo isso deve ser visto como “sofrimento”. [NB 4.1.58, p. 1553]

Essa citação mostra que a sensação de prazer é, em última análise, uma ilusão e que nossa existência ordinária é necessariamente assolada pela dor. Isso demonstra a ligação entre sensação e erro segundo os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika. Tanto o prazer como a dor são dois fatores responsáveis por nossa noção de “eu” que nos impede de alcançar a libertação final. Consequentemente, a busca do prazer é fútil e deveria ser abandonada a favor da libertação final.

Segundo os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika, prazer e dor não são formas de cognição, pois elas têm causas que não são cognições [VS and VSU 10.1.5–6]. Isso quer dizer que nós podemos ter uma cognição sem uma sensação e, também, podemos ter uma sensação sem uma cognição. Além disso, elas são vivenciadas diferentemente [NM, vol. 1, p. 118]. Essa separação entre cognições e sensações, junto à teoria de que as sensações são defeitos que afetam as cognições, significa que as sensações são consideradas como puramente negativas. Elas levam a um apego ao mundo que causa um sentido de eu, e o sentido de eu constitui um obstáculo à libertação.

O ponto de vista Nyāya-Vaiśeṣika mostra semelhanças com a teoria das emoções aceita na filosofia ocidental de que os sentimentos são distúrbios da cognição. Entretanto,

em muitas teorias ocidentais a cognição é considerada como um fim em si mesmo, pois coincide com a ideia de pensamento racional, ao passo que, segundo os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika a cognição não é um fim em si mesmo. Pelo contrário, ela parece levar à conclusão de que a libertação final é o fim supremo, e libertação final significa fim da cognição.

2 A teoria Vedānta das emoções

No seu comentário aos Brahma-sūtras, Śaṅkara propõe o argumento bem conhecido de que o eu (ātman) existe, porque sua existência é a única maneira de explicar a ideia de um sujeito da experiência. Esse argumento se fundamenta na ideia de que o eu tem certas qualidades mentais, que são chamadas de manas (mente), buddhi (intelecto), vijñāna (cognição) ou citta (consciência), dependendo de qual função mental lhes é atribuída. Funções mentais diferentes são dúvida, determinação, egoísmo ou recordação [BSBh 2.4.6]. Essas funções mentais, independentemente de como sejam descritas, têm várias qualidades ou modificações, entre as quais desejo, imaginação, dúvida, fé, falta de fé, memória, esquecimento, vergonha, reflexão e medo [BSBh 2.3.32], bem como amor, aversão, prazer e dor [BSBh 2.3.29]. Isso significa, segundo Śaṅkara, que as habilidades cognitivas e emocionais são qualidades do nosso funcionamento mental, que é diferente do eu.

No seu comentário aos Brahma-sūtras, Śaṅkara propõe o argumento bem conhecido de que o eu (ātman) existe, porque sua existência é a única maneira de explicar a ideia de um sujeito da experiência. Esse argumento se fundamenta na ideia de que o eu tem certas qualidades mentais, que são chamadas de manas (mente), buddhi (intelecto), vijñāna (cognição) ou citta (consciência), dependendo de qual função mental lhes é atribuída. Funções mentais diferentes são dúvida, determinação, egoísmo ou recordação [BSBh 2.4.6]. Essas funções mentais, independentemente de como sejam descritas, têm várias qualidades ou modificações, entre as quais desejo, imaginação, dúvida, fé, falta de fé, memória, esquecimento, vergonha, reflexão e medo [BSBh 2.3.32], bem como amor, aversão, prazer e dor [BSBh 2.3.29]. Isso significa, segundo Śaṅkara, que as habilidades cognitivas e emocionais são qualidades do nosso funcionamento mental, que é diferente do eu.

Na base do ensinamento de Śaṅkara há a noção de que o verdadeiro conhecimento do ātman é um conhecimento desprovido de todas as qualidades mencionadas acima. Nesse caso é possível encontrar uma semelhança entre a escola Nyāya e Śaṅkara, pois para ambas as qualidades cognitivas e emocionais se devem ao falso conhecimento ou à ignorância do eu verdadeiro. Isso quer dizer que a remoção da ignorância resulta numa remoção das emoções como também das cognições.

De qualquer forma, fica claro que as emoções constituem o obstáculo principal para a realização do eu verdadeiro porque o desejo e a aversão conduzem ao apego e à fixação que nos levam a negligenciar a busca pela libertação crucial no ensinamento Vedānta. Assim, embora faça distinção entre o que os filósofos ocidentais chamariam de cognições e de emoções, Śaṅkara não apresenta um estado puramente cognitivo da mente, sem emoções, como estado mental ideal, porque tal estado seria impossível. Por definição, qualquer estado puramente cognitivo da mente pressupõe a existência de uma mente ou de um intelecto. Segundo Śaṅkara, de qualquer forma, o problema é que a mente sempre terá certas qualidades que seriam denominadas emocionais na filosofia ocidental, como desejo, aversão, ódio, prazer e dor. Assim, na medida em que tiver cognições, haverá também emoções. Consequentemente, ambas devem ser eliminadas para que o eu alcance a libertação. Nesse ponto, Śaṅkara concorda com os filósofos Nyāya-Vaiśeṣika. Mesmo que Śaṅkara distinga entre emoções e cognições, sua distinção não é tão pronunciada como a dos filósofos Nyāya-Vaiśeṣika. Ele considera ambas como qualidades da mente ou do intelecto.

3 A teoria Sāṃkhya-Yoga das emoções

Diversamente das teorias Nyāya-Vaiśeṣika e Vedānta das emoções, a teoria Sāṃkhya-Yoga não define uma distinção fundamental entre sentimentos e cognições. A razão disso é que a teoria Sāṃkhya se fundamenta na divisão entre *puruṣa* e *prakṛti*. O primeiro é consciência pura e não contém nenhuma cognição ou sentimento, enquanto *prakṛti* é a matéria primordial e possui as três qualidades (*guṇas*), *sattva*, *rajas* e *tamas*, que são atreladas a sensações diferentes: *sattva* ao prazer (*sukha*), *rajas* à dor (*duḥkha*) e *tamas* à confusão ou ilusão (*moha*). Os termos *sattva*, *rajas* e *tamas* são de difícil tradução, mas são às vezes traduzidos como “reflexão”, “atividade” e “inércia”. O aspecto importante a respeito dessa estrutura dualista das emoções é que, de acordo com a teoria Sāṃkhya, tanto a cognição como a sensação pertencem ao reino de *prakṛti*, o que significa que são materiais. Isso está em contradição com várias teorias na história da filosofia ocidental, por exemplo, a de Descartes, segundo a qual as cognições são imateriais, enquanto as emoções ou as paixões são materiais, sendo assim mais fácil opor as duas. Larson e Bhattacharya (1987) resumem a diferença entre o dualismo ocidental e o Sāṃkhya da seguinte forma:

Segundo a filosofia Sāṃkhya, as experiências do intelecto, egoísmo e mente, e os “sentimentos brutos” como frustração e satisfação – ou, em outras palavras, aquilo que os dualistas convencionais considerariam “inerentemente privado” – são simplesmente reflexos da materialidade primordial, materialidade primordial essa que passa por uma transformação contínua por meio do seu constitutivo desdobrar-se em atividade espontânea, discriminação reflexiva e formulação determinada. Assim, a afirmação dos materialistas reducionistas de que “as sensações são idênticas a certos processos cerebrais” teria uma contraparte emblemática na afirmação Sāṃkhya de que os atos de consciência [termos sânscritos omitidos] são idênticos a certas modalidades de tipo guṇa. (Larson e Bhattacharya 1987, p. 76).

A relação entre puruṣa e prakṛti na filosofia Sāṃkhya é complexa: o puruṣa, como pura consciência, é caracterizado por inação (akartṛbhāva) e presença pura (sākṣitva). Não participa de nenhum tipo de relação com prakṛti, que compreende o mundo material, incluindo os processos mentais. Apesar disso, puruṣa constitui o fundamento de prakṛti. Isso significa que puruṣa proporciona o sentido de todos os processos materiais. Assim, prakṛti existe por meio de puruṣa e é somente por causa disso que o mundo não é uma mera coleção de processos físicos sem significado. Além disso, o intelecto, como parte de prakṛti, deve compreender que não é a consciência e deve entender a consciência pura como um caminho para a libertação. Isso significa que o intelecto deve compreender a consciência pura sem conteúdo mas, naturalmente, para isso, ele mesmo deveria tornar-se sem conteúdo – o que parece impossível. Portanto, o intelecto pode alcançar isso apenas indiretamente, sem cognição. Antes disso, precisamos de exercício meditativo ou yógiico para entendermos a diferença entre puruṣa e prakṛti.

Apesar de serem, cognição e emoção, ambas materiais, [apenas] as emoções têm conotação negativa na filosofia Sāṃkhya. Neste sentido, o tratamento é semelhante ao de muitos filósofos ocidentais. No entanto, na filosofia ocidental, a ideia é alcançar uma cognição livre da emoção. Por outro lado, os filósofos Sāṃkhya não consideram a cognição um fim desejável em si mesma. Em vez disso, entendem que a libertação final reside no reconhecimento de puruṣa por prakṛti. Isso quer dizer que nossa experiência ordinária de nós mesmos como intelectos conscientes com cognições e emoções é um

obstáculo no caminho da compreensão daquilo que é a consciência pura sem conteúdo. Com efeito, os filósofos Sāṃkhya asseveram que a experiência de nós mesmos como seres conscientes é um erro que precisa ser corrigido para obter a libertação. Essa realização é extremamente difícil de obter e, portanto, o Sāṃkhya propõe primeiramente clarear a mente das paixões [SSu 2.15] separando-as da cognição e, em seguida, libertá-la da cognição, a fim de compreender a consciência sem conteúdo. Assim, as emoções ou as paixões embora consideradas negativas, não são contrapostas às cognições, pois as mesmas cognições devem ser superadas para entender *puruṣa*.

Nos Yogasūtras, Patañjali oferece um método para compreender a diferença entre *puruṣa* e *prakṛti* através de uma série de exercícios que visam remover da mente todas as influências perturbadoras, incluindo o que os filósofos ocidentais classificariam como emoções. De fato, Patañjali assevera que a mente é afetada pelas aflições (*kleśas*), que lhe impedem de adquirir clareza a respeito da diferença entre *puruṣa* e *prakṛti*. Em YS 2.3, Patañjali enumera as aflições:

Ignorância (*avidyā*), egoísmo (*asmitā*), desejo veemente (*rāga*)¹³ aversão (*dveṣa*) e adesão [à existência mundana] (*abhiniveśa*) são aflições. [YS 2.3]

Essas aflições devem ser removidas para se obter a libertação. Diferentemente de muitas teorias ocidentais das emoções, não se considera que a remoção das aflições conduza a uma forma de pensamento racional separado de qualquer emoção. Ao contrário, o próprio pensamento racional deve ser superado, para obter a verdadeira libertação, através da separação de *puruṣa* *prakṛti*.

A razão principal de que emoções como a paixão e a aversão sejam consideradas aflições é o fato de nos despertarem o desejo de mudar nossa condição, logo, um apego ao mundo. Esse apego, contudo, é justamente aquilo a que se deve renunciar a fim de alcançar a libertação. Assim, Patañjali e seus comentadores asseveram que as emoções conduzem ao desejo e que se deve, conseqüentemente, renunciar a elas, dado que constituem uma das causas fundamentais da ignorância que causa apego ao mundo. É somente então que a mente pode discriminar entre *puruṣa* e *prakṛti*.

Um paralelismo interessante entre as definições ocidentais das emoções e Patañjali é o uso da metáfora do “colorir” (*uparāga*) ou do “colorido” (*uparaktam*)

¹³ Na seção introdutória do verbete, o autor traduziu *rāga* com “love”; nesse caso, ele verte essa palavra com “attachment”. Como observado na nota 2, a tradução de *rāga* com “desejo veemente” (“paixão”, “ardor”) parece mais apropriada (N.d.T.).

para se referir à mente [e.g., em YS 4.23]. Patañjali afirma que a mente é “colorida” por todos os objetos que conhece, incluindo cognições e emoções. Isso significa que para entender a diferença entre si mesma e a consciência pura (puruṣa), a mente deve se libertar dessas colorações e tornar-se pura. Só então ela pode reconhecer que é diferente de puruṣa, que não pode ser conhecido em si, uma vez que não pode se tornar um objeto da mente. Vyāsa, no seu comentário a YS 4.23, explica que a própria mente é um objeto que aparece como sujeito consciente, o que explica por que muitos filósofos o confundem com o próprio sujeito. De qualquer forma, uma vez que a mente se torna vazia de todos os objetos, a diferença entre mente e puruṣa se revela. Vyāsa argumenta que uma mente vazia de todos os objetos ainda pode conhecer a si mesma, e assim deveria se tornar um objeto na mente, ou seja, em si mesma. Em outras palavras, a cognição deveria ser conhecida por si mesma. Isso, contudo, segundo ele, é impossível. Antes disso, puruṣa se mostra como aquilo que torna a cognição possível. Nesse sentido, puruṣa pode ser comparado à ideia de Husserl de “eu transcendente”. Portanto, puruṣa pode se revelar apenas indiretamente, esvaziando-se a mente de todas as cognições, incluindo as emoções. Isso quer dizer que as emoções são consideradas como um obstáculo para a libertação mas que, ao mesmo tempo, elas compartilham essa designação com outras cognições do mundo.

A teoria Sāṃkhya-Yoga das emoções, portanto, apresenta semelhanças com a Nyāya-Vaiśeṣika, já que ambas consideram as emoções como o primeiro obstáculo à libertação. Ambas as concepções diferem de muitos pontos de vista ocidentais na medida em que consideram o pensamento livre de emoções não como um fim em si mesmo, mas como o próximo obstáculo a ser removido. Para os filósofos Sāṃkhya-Yoga há uma distinção entre cognição (vijñāna) verídica e não verídica. Esta última é classificada como ignorância (avidyā), que, em conjunto com certas emoções, forma as aflições (kleśas). Os Yoga-sūtras [YS 2.4] salientam que a ignorância é a aflição mais básica, raiz de todas as outras aflições. No seu comentário a YS 2.3, Vyāsa assevera que “as aflições são as cinco formas de falsa cognição”. Assim, como Sinha ressalta:

Todas as aflições (kleśa) devem-se ao falso conhecimento (avidyā)¹⁴ e podem ser destruídas pelo conhecimento correto. O Yoga, como Spinoza, considera as emoções como desordem

¹⁴ A tradução – proposta pelo autor – de *a-vidyā* como “falso conhecimento” (*false knowledge*) nos deixa perplexos, uma vez que esse termo quer dizer, literalmente, “ausência de conhecimento”. “Ignorância” ou “nesciência” seriam, portanto, traduções mais adequadas. (N.d.T.).

intelectual, que pode ser curada pelo correto conhecimento. [nota de rodapé omitida] (Sinha 1985, p. 97).

Nós, ,portanto,, encontramos semelhanças entre uma teoria cognitivista das emoções e a concepção Sāṃkhya-Yoga, pois ambas declaram que as emoções têm objetos mentais, mas ao mesmo tempo há uma diferença no que diz respeito a como as emoções podem se relacionar ao conhecimento, visto que os filósofos Sāṃkhya-Yoga afirmam que conhecimento e emoções são incompatíveis.

4 A teoria budista das emoções

Embora haja muitas matizes nas descrições das emoções entre os escritores budistas, há também algumas ideias-chave que são comuns a todos eles. Essa seção tenta realçar essas ideias-chave, analisando alguns escritos de filósofos budistas como Dharmakīrti, Śāntarakṣita e Kamalaśīla.

4.1 A cognição no budismo

Assim como outras descrições indianas das emoções, o conceito budista de emoção aparece no contexto da discussão sobre o papel da cognição (*vijñāna*). Os filósofos budistas argumentam contra a existência de um *eu* (*ātman*). Ao mesmo tempo, eles reconhecem a existência de uma consciência instantânea não física ou uma cadeia de cognições (*santāna vijñāna*) que se transfere dos nascimentos anteriores aos renascimentos presentes e futuros. Dessarte, os budistas tentam encontrar um meio termo entre um *eu* não físico permanente e o materialismo da escola Lokāyata (escola materialista de filosofia), que assevera que o *eu* é simplesmente o resultado de processos corpóreos. Segundo os materialistas, o *eu* começa a existir junto com o corpo e cessa quando o corpo cessa de existir.

No capítulo *Pramāṇa-siddhi* do *Pramāṇa-vārttika*, Dharmakīrti afirma que as vidas passadas existem. Podemos saber disso graças à autoridade do Buda, e temos razão em aceitar sua autoridade por sua compaixão infinita. Essa compaixão só pode ser o resultado da sua prática ao longo de muitas vidas [PV 36]. Os filósofos Lokāyata defendem que as cognições requerem o suporte do corpo e, portanto, cessam de existir quando o corpo cessa de existir. Dharmakīrti responde a isso asseverando que as cognições mentais não derivam de nenhum suporte físico [PV 49]. Śāntarakṣita e Kamalaśīla afirmam que a relação entre o suporte e o que é suportado pode ser analisada ou como uma relação causal ou como a

relação entre um objeto e sua capacidade [TS and TSP 1858–1859]. Nesse ponto eles não se afastam de Dharmakīrti, que recusa a posição dos filósofos Lokāyata defendendo que o corpo não pode ser nem a causa da cognição nem pode ter a capacidade de cognição. Franco explica o argumento de Dharmakīrti da seguinte forma:

Se o corpo fosse uma entidade duradoura e imutável do nascimento até a morte, ele não poderia produzir cognições gradualmente e, portanto, todas as cognições que se têm ao longo da sua vida seriam produzidas todas de uma vez. Se o corpo fosse a causa material da cognição, a cognição duraria tanto quanto o corpo, logo, não haveria nenhum corpo morto (v. 51). Se os alentos forem considerados causa da cognição, ocorreria a mesma consequência inadmissível: desde que o corpo é a causa material dos alentos, os alentos durariam tanto quanto o corpo e a cognição tanto quanto os alentos (v. 53). Todas essas consequências inadmissíveis não se dariam se se admitir que a cognição é a causa da cognição. (FRANCO, 1997, pp. 134–135).

Naturalmente, não há nenhuma razão pela qual os filósofos Lokāyata deveriam dizer que o corpo é imutável. Podem ser justamente as mudanças que aparecem no corpo, por exemplo, no cérebro, as responsáveis pela cognição. Dharmakīrti assevera que se a cognição precisasse do suporte do corpo, não haveria razão nenhuma pela qual ela não surgiria em cada lugar em que exista um corpo ou a matéria [PV 37–38]. A objeção óbvia a esse argumento é que não é qualquer tipo de matéria que suporta a cognição. Deve ser um tipo especial de matéria, organizado de um modo particular, como é o caso do ser humano e de muitos animais.

Segundo a “psicologia” budista, o amor e o ódio são duas das contaminações (kleśas) que afetam os seres humanos e que devem ser removidas para se obter a libertação. Há algumas seções da Yogācāra-bhūmi, escritas possivelmente por Asaṅga ou por Maitreya, que discutem esses kleśas. O texto apresenta várias listas, a maioria das quais incluem amor (rāga) e ódio ou inimizade (pratigha). Outros kleśas são satkāya-dṛṣṭi (falsa visão a respeito do satkāya (cinco skandhas)), apego a pontos de vista extremos, apego a pontos de vista não-saudáveis, apego a práticas e preceitos, orgulho, ignorância e dúvida. Esses kleśas poderiam ser associados a um ou mais dos cinco sentimentos possíveis: sentimento prazeroso (sukha), sentimento não prazeroso (duḥkha), sentimento neutro

(upekṣā), estado mental feliz (sau-manasya) ou estado mental infeliz (daur-manasya). Uma tradução das categorias psicológicas da Yogācāra-bhūmi para categorias da filosofia da mente ocidental levaria às seguintes distinções: um kleśa é um fenômeno mental que consiste na representação de um objeto associado a certo sentimento, sensação ou afeição. Por exemplo, no caso do amor, a Yogācāra-bhūmi afirma que temos o objeto do amor associado a uma sensação prazerosa ou um estado mental feliz ou indiferença (sentimento neutro). É interessante observar que o fenômeno mental do amor pode ser ligado à indiferença. Em geral, isso sugere que uma sensação pode ser comparada a uma atitude psicológica, e que nós sempre temos que ter uma ou outra atitude a respeito de um objeto mental. Isso sugere que nossa maneira de pensar nunca é desprovida de sentimento, mesmo que seja um sentimento “neutro”. Seja como for, não é claro de que modo poderíamos experienciar a emoção do amor com a sensação da indiferença. Parece que o amor sempre requer um sentimento positivo. A Yogācāra-bhūmi aceita que um fenômeno mental conte como uma experiência de amor, contanto que não envolva sentimentos “negativos”, ou seja, infelizes ou não prazerosos.

Além disso, o texto reconhece que a representação pode ser de um objeto real ou imaginário. Neste último caso, surge a questão de como podemos distinguir entre um objeto e sua representação. Isso sugere que ao menos algumas tradições budistas distinguem entre a cognição, o objeto da cognição e o sentimento que acompanha a cognição. Śāntarakṣita menciona os kleśas em TS 1955 e é óbvio que ele opera no contexto dessa distinção psicológica, que se torna clara na sua discussão sobre o amor (rāga) e o ódio (dveṣa).

4.2 Śāntarakṣita sobre amor e ódio

Śāntarakṣita assevera que o amor e o ódio existem devido ao hábito e à repetição, apurados por uma concomitância que os confirma ou os desconfirma. Isso quer dizer que eles são aprendidos através da experiência. Por exemplo, o amor é aprendido por uma pessoa que depara com objetos aos quais se atribui esse sentimento, logo, é fortalecido quanto mais uma pessoa entra em contato com tais objetos. Contudo, podemos observar a existência de amor e ódio em bebês que não tiveram a experiência repetida desses objetos na sua vida. Śāntarakṣita defende que a existência de amor e ódio não pode decorrer do primeiro encontro com os objetos de amor e de ódio, pois seria possível, como, segundo ele, de fato, acontece, encontrar esse objeto sem os sentimentos respectivos de amor ou de ódio, ou de o encontrar com outro sentimento, como o de desgosto. Como exemplo, Śāntarakṣita cita a atração que o homem pode sentir pela mulher. Ele afirma

que os homens são atraídos pelas mulheres se podem lhes atribuir também “bondade” e “devoção”, mesmo que certa mulher possa não possuir essas qualidades. Portanto, as qualidades que tornam, por exemplo, uma mulher “amável” não devem existir na mulher e, consequentemente, segundo Śāntarakṣita, a mulher não pode ser considerada a causa do sentimento do amor no homem. O amor, portanto, não é um objeto dos sentidos (*viśaya*). Logo, a razão de esses sentimentos existirem é a força do hábito em existências passadas. Nós aprendemos, ao longo do tempo, que as mulheres são “amáveis”. Esse argumento visa demonstrar que amor e ódio não poderiam existir se os materialistas estivessem certos, e a vida mental fosse apenas o resultado de processos corporais.

Kamalaśīla explica esse argumento no seu comentário a TS 1948–1953 em modo bastante simples e acrescenta um exemplo muito útil.

Os sentimentos de amor, etc., não podem decorrer da presença de estimulantes também pela razão seguinte: porque, se os sentimentos aparecessem exatamente em acordo com os excitantes, eles decorreriam do excitante exatamente na mesma forma que a cognição do azul e outras coisas (que sempre decorrem de acordo com essas coisas); os sentimentos, entretanto, não se produzem dessa maneira; pelo contrário, tais sentimentos aparecem a respeito da mulher e de outras coisas em homens que atribuem à mulher a forma do seu próprio prazer duradouro, etc., que não foi experienciado de forma alguma; e, no entanto, os objetos (a mulher, etc.) não são realmente possuidores da referida forma de bondade, etc.; e quando uma coisa é desprovida de uma certa forma, não pode ser o excitante ou a base da cognição daquela forma; caso contrário isso conduziria ao absurdo. (TSP: 931)

Nessa passagem, Kamalaśīla faz uma distinção entre a cognição do azul e o sentimento do amor. O seu argumento é que a cognição do azul é uma percepção, logo, requer um objeto, enquanto o sentimento do amor não. Não há uma base para o amor no mesmo sentido em que há uma base para nossa percepção do azul. Assim, o argumento de Śāntarakṣita, conforme a explicação de Kamalaśīla, consiste em duas partes: a) amor, ódio, etc. são aprendidos através da experiência e fortalecidas pela repetição e b) amor, ódio, etc. não são percepções.

Em TS 1958, Śāntarakṣita oferece um exemplo parecido de animais machos que ficam “perturbados” devido ao contato com animais fêmeas, mesmo que eles ainda

não saibam nada a respeito de qualquer “ato” (*vyṛttānta*) ou relação sexual. Seu argumento é que essa sensação deve ser causada por experiências em vidas anteriores. Ele não considera a possibilidade do comportamento instintivo. Se Śāntarakṣita aceitasse a existência do comportamento instintivo, sua observação dos bebês e dos animais poderia conduzi-lo a acreditar que o amor e o ódio são fenômenos mentais que não são aprendidos através da experiência.

Śāntarakṣita claramente acredita que há algo fundamental nos sentimentos de amor e de ódio. São tão fundamentais que até mesmo os bebês os têm. Ao mesmo tempo, eles requerem experiência. Logo, a questão é como foi adquirido o primeiro sentimento de amor (ou de ódio)? Pode ter existido um tempo no qual os humanos não tinham o sentimento de amor, que foi adquirido somente num momento determinado da sua existência, através da experiência e da sucessiva repetição da experiência. Isso soa estranho, justamente porque o amor e o ódio são tão fundamentais para nossas vidas não iluminadas que parece impossível a existência de um tempo em que eles não existiam. Contudo, o ponto de vista de Śāntarakṣita implica ou que deve ter existido esse tempo ou que há uma cadeia infinita desses sentimentos que se estende para o passado. In TS 1872, Śāntarakṣita deixa claro que acredita nesta última opção:

No que diz respeito ao “outro mundo”, não há nenhum “outro mundo” além da “cadeia de causas e efeitos, na forma de cognição etc.” Aquilo que é chamado de “outro mundo” ou “este mundo” o é apenas no sentido de certo limite sobreposto à dita “cadeia” que é sem começo e sem fim. (TS 1872).

Assim, Śāntarakṣita pode advogar que amor e ódio são parte de uma “cadeia de cognições” sem começo nem fim tanto quanto todas as outras cognições. A razão pela qual ele postula a existência dessa eterna “cadeia de cognições” é o argumento de que nenhuma cognição poderia ser causada por algo que não seja uma cognição anterior e, portanto, não pode ser a primeira cognição de algo que chamamos de ente particular. Se houvesse uma primeira cognição para um ente particular, então, segundo Śāntarakṣita (TS 1878–1885), dar-se-iam cinco opções: i) a primeira cognição não teria uma causa; ii) seria produzida por uma causa eterna; iii) seria eterna e imutável; iv) seria causada por uma outra substância; e v) seria causada pela cognição “de outra cadeia”.

Śāntarakṣita rejeita a primeira opção com base no argumento de que, segundo essa ideia, o feto receberia de alguma maneira a primeira cognição sem causa. Isso significa que a cognição seria eterna e não momentânea. Śāntarakṣita exclui também a

segunda opção, pois se a cognição fosse produzida por uma causa eterna não material, então ela também deveria ser eterna. O argumento é que se algo que existe eternamente pode produzir uma cognição, então não há nenhum instante no tempo no qual tal causa poderia ter causado o efeito. Logo, o efeito é eterno do mesmo modo do que a causa. Mas um efeito eterno não pode existir, porque algo que é eterno não tem causa. A terceira opção, ou seja, que a cognição seria eterna contradiz nossa experiência que nos diz que as cognições são momentâneas. Śāntarakṣita descarta também a posição Lokāyata de que as cognições são produzidas por substâncias físicas, pois os filósofos Lokāyata asseveram que as substâncias materiais são eternas. Assim, Śāntarakṣita apresenta um argumento semelhante à rejeição da segunda opção. Uma causa eterna tem que ter um efeito eterno, mas as cognições não são eternas. A quinta opção é rejeitada in TS 1893–1896 onde Śāntarakṣita defende que a primeira cognição de uma cadeia não pode ser causada apenas pela cognição de uma outra cadeia, porque, nesse caso, nós esperaríamos que o conhecimento dos pais se transferisse aos seus bebês.

A segunda parte (b) do argumento de Śāntarakṣita, de que o amor e o ódio são diferentes da percepção, é intrigante na medida em que ele assevera que não pode haver causa externa para o amor e o ódio, pois qualquer coisa que quisermos postular como tal objeto externo pode estimular sentimentos diferentes em pessoas diferentes. O objeto do amor de uma pessoa pode ser o objeto da aversão de outra. Por essa razão, amor e ódio não podem ser adquiridos nesta vida, como as percepções. Por isso, o amor e o ódio que há num bebê ou num jovem animal devem provir de outra vida. Esse argumento pressupõe que não poderia haver cognições não-perceptivas que surgissem sem experiências prévias e, portanto, enfrenta os mesmos desafios da afirmação de que todos os sentimentos têm que ser aprendidos através de experiências repetidas. Mas isso vai além desta discussão, pois isso levanta a questão do que são os objetos do amor e do ódio. Kamalaśīla usa o termo *vaśa* (desejo, amor) em vez de *rāga* no seu comentário a TS 1948–1953, o que sugere que ele não distingue claramente entre desejo e amor. Se for verdade que *rāga* é um *kleśa*, logo é plausível que não haja distinção entre amor e cobiça. Assim, ele poderia estar colocando a ideia óbvia de que nós podemos desejar algo sem base no mundo externo, i.e., o que eu desejo poderia não existir, ou eu poderia desejar algo pela razão errada. Amor, ódio e desejo requerem todos a existência de um objeto. Contudo, diferentemente de um objeto perceptível, os objetos do amor e do desejo podem ser “meramente” mentais. Eu posso amar a ideia de igualdade ou posso desejar algo que não existe. Essa “não-existência” pode ser dúplice: i) posso desejar algo que não pode existir nem lógica nem fisicamente – por exemplo, posso desejar que eu

tenha asas; ii) se eu desejar que algo aconteça, logo, o que eu desejo ainda não existe. Por exemplo, se eu desejar um sorvete, logo o estado de coisas no qual tenho um sorvete ainda não existe. Diferentemente do amor e do desejo, a percepção, ao menos num contexto realista, requer que seu objeto exista no mundo externo.

4.3 Cognições, emoções e kleśas

Embora o argumento sobre a diferença entre percepção e amor não mostre que o amor requer experiência prévia, ele levanta (ao menos) duas questões interessantes sobre a teoria budista das emoções: i) por que Śāntarakṣita estabelece uma distinção entre percepção e sentimento a partir da não-existência dos objetos externos, no caso de amor, ódio e desejo? ii) por que ele apresenta um argumento específico sobre o amor e o ódio, uma vez que já argumentou, em versos anteriores do *Lokāyata-parīkṣā*, que todas as cognições requerem outras cognições como própria causa?

No que se segue, essas questões são abordadas brevemente, em ordem inversa. A segunda pergunta levanta o problema geral da tradutibilidade do conceito de sentimento ou emoção em sânscrito. Como mencionado na introdução, não há uma palavra geral em sânscrito para “emoção” e Śāntarakṣita usa a expressão “amor, ódio, etc.” (*rāga-dveṣa + ādi*). Na tradução, Jha toma o “etc.” como se referindo a outros sentimentos, assumindo que Śāntarakṣita estava trabalhando com uma categoria psicológica como o “sentimento”. Entretanto, não há nenhuma palavra singular no texto que se traduziria por sentimento todas as vezes que aparece na tradução. De fato, fica claro que Śāntarakṣita não entende “sentimentos” no sentido de atitudes não representacionais relativas a objetos, pois amor e ódio, segundo ele, têm objetos, ainda que objetos mentais. Como Śāntarakṣita se mantém no contexto da psicologia budista e se refere claramente a Dharmakīrti, é plausível que ele queira dizer “outros *kleśas*” em vez de “outros sentimentos”, porque o amor e o ódio são *kleśas* e têm objetos.

Nesse contexto, é importante discutir também a tradução do termo *vijñāna* por “cognição”. Ambos os termos se referem a um fenômeno mental que proporciona conhecimento. Isso significa que eles se referem a um estado de coisas que pertence ao mundo. Ambos os termos pressupõem um objeto externo ou mental ao qual se dirigem. Uma diferença importante entre esses dois termos, que mostra a dificuldade em traduzir *vijñāna* por cognição é que, segundo Śāntarakṣita, um *vijñāna* sempre tem um objeto, mas não precisa ter um conteúdo conceitual. Nesse sentido, mesmo uma sensação ou um sentimento, como a sensação de prazer, é um *vijñāna*, pois tem um objeto, mas, segundo Śāntarakṣita, carece de conteúdo conceitual. A sensação tem um objeto pois ela proporciona conhecimento a respeito

de estados mentais e, portanto, deve ter um objeto de conhecimento. Contudo, esse objeto não é conceitual. Assim, segundo Śāntarakṣita, um *vijñāna* inclui estados mentais afetivos, como sentimentos, sensações e emoções e, portanto, *kleśas*. O termo ocidental “cognição”, pelo contrário, exclui estados mentais afetivos.¹⁵

O *Lokāyata-parīkṣā* do *Tattva-saṃgraha* é todo ele um único argumento a favor da existência de uma cadeia infinita de *vijñānas*, independente da sua manifestação física. Segundo Śāntarakṣita, “amor, ódio e o resto” são exemplos de *vijñānas*. Tais *vijñānas* são também *kleśas*, mas nem todos os *vijñānas* o são. Amor e ódio são especialmente úteis para o seu argumento, pois eles são fundamentais para nossa experiência e enfatizam a continuidade da “cadeia de *vijñānas*”.

Segundo Śāntarakṣita, os *vijñānas* podem incluir sentimentos e emoções, ao passo que na psicologia e na filosofia ocidentais as cognições são distintas das emoções e dos sentimentos. Isso quer dizer que o papel dos *vijñānas* no Sistema de Śāntarakṣita difere do papel das cognições na psicologia e na filosofia ocidentais. Como mencionei acima, na história da filosofia ocidental a distinção entre sentimentos e cognição foi frequentemente utilizada como linha de demarcação entre sentimentos e pensamento racional, com o ideal de um pensamento sem afecções. Para Śāntarakṣita e outros filósofos budistas o ideal não é necessariamente o do pensamento sem afecções. Em vez disso, o seu ideal é o de uma existência livre de contaminações (*kleśas*). Assim, eles tentam extinguir um tipo de fenômeno mental, mas sua distinção é diferente da distinção entre sentimento e pensamento. De acordo com eles, todos os fenômenos mentais que constituem obstáculo à libertação devem ser eliminados. Isso inclui aquilo que os psicólogos ocidentais chamariam de emoções e sentimentos. Entretanto, isso inclui também muitas cognições sem afecções. Isso significa que a categoria psicológica ocidental das “emoções” não ocupa posição de destaque na teoria da mente de Śāntarakṣita. De fato, não é claro se ele até mesmo reconheceria tal categoria. Segundo a psicologia budista, alguns *kleśas* abrangem a divisão ocidental entre sentimento e pensamento. Eles incluem tanto sentimento quanto pensamento e são um fenômeno mental, chamado de *vijñāna*. Enquanto para muitos filósofos na história da filosofia ocidental o ideal foi eliminar o sentimento do pensamento para obter um padrão de racionalidade, o ideal para Śāntarakṣita e outros filósofos budistas é livrar nossa vida mental daqueles *vijñānas* que são *kleśas*. A razão disso é não obter algum padrão de racionalidade, porque, segundo os budistas, a maioria dos *vijñānas* são suspeitos, por envolver um apego à vida presente e, portanto, constituir um obstáculo à libertação.

¹⁵ O problema aqui levantado – como antecipado na N.d.T. 3 – surge por causa da tradução, inapropriada, de *vijñāna* com “cognição”. A versão do termo sânscrito com “consciência”, ao contrário, não incorreria na dificuldade apontada: de fato, é perfeitamente plausível ter consciência de um sentimento ou de uma emoção, que dificilmente poderiam ser o conteúdo de um ato cognitivo.

Uma questão que surge nesse contexto é “por que Śāntarakṣita se ocupa de amor e ódio, antes de discutir os *kleśas* em geral?”. Uma resposta pode ser que eles por serem fundamentais para nossa experiência humana e, portanto, por se prestarem ao argumento de Śāntarakṣita que as cognições em geral não se originam a partir do corpo.

Nas discussões ocidentais sobre esse tópico, os sentimentos são amiúde associados a alguma alteração física, como um batimento cardíaco mais acelerado ou a uma alteração nos processos químicos do cérebro. Por essa razão, acredita-se com frequência que as emoções fornecem alguma ligação entre o mental e o físico. Śāntarakṣita menciona essa ligação entre sentimentos e mudanças físicas em TS 1960. Ele assevera que a fleuma (*balāsa*) e outras alterações corpóreas não são responsáveis pelo amor, ódio ou perturbações derivadas da excitação sexual, pois não se observa concomitância entre esses. Ainda que essa afirmação pudesse ser verdadeira com relação à fleuma, é obviamente falsa no que diz respeito a outras alterações físicas, especialmente no cérebro. Contudo, seria errado descartar por completo o argumento de Śāntarakṣita somente porque se revela errado sobre essa afirmação empírica. No final das contas, o argumento levanta questões importantes relativas ao *status* dos fenômenos mentais, como o amor e o ódio. Isso fica claro quando pensamos na segunda questão mencionada acima: por que Śāntarakṣita distingue entre, de um lado, percepções e, do outro, amor e ódio, com base na existência ou não-existência de objetos externos? Embora, no *Tattva-saṃgraha*, adote frequentemente uma posição idealista compatível com o ponto de vista Yogācāra, Śāntarakṣita, nesse caso, parece deslocar-se para uma posição realista, compatível com o ponto de vista *Sautrāntika*. A melhor explicação para esse deslocamento é que Śāntarakṣita e Kamalaśīla argumentam contra os filósofos Lokāyata (materialistas), que não compartilham da visão Yogācāra de realidade. Isso significa que Śāntarakṣita e Kamalaśīla tentam encontrar um terreno comum com esses filósofos e, portanto, aceitam sua suposição sobre a existência de um mundo externo independente da mente. O argumento de Śāntarakṣita e Kamalaśīla é que, mesmo com essa suposição em vigor, não se segue que todas as cognições são dependentes ou mesmo idênticas ao corpo. De acordo com eles, os filósofos Lokāyata teriam que estabelecer uma distinção entre percepções, de um lado, e amor e ódio do outro, pois ainda que fossem capazes de explicar as percepções, não sabem explicar o amor e o ódio.

4.4 As emoções no budismo

Com base nos argumentos precedentes dos filósofos budistas Dharmakīrti, Śāntarakṣita e Kamalaśīla fica claro que os filósofos budistas não trabalham com a

categoria psicológica da “emoção”; ao menos, não na maneira em que outros filósofos Indianos (e ocidentais) o fazem. Por exemplo, Śāntarakṣita e Kamalaśīla não consideram amor e ódio irracionais por envolverem sentimentos não cognitivos que não representam uma realidade externa. Kamalaśīla, em particular, esclarece que o amor e o ódio não requerem uma relação com objetos do mundo externo. Ele argumenta que não possuir um objeto externo é uma característica peculiar de amor e ódio. Na filosofia da mente ocidental, utilizamos frequentemente a presença ou a ausência de um objeto de amor para distinguir entre amor racional e irracional. Śāntarakṣita e Kamalaśīla, contudo, não usam essa distinção para afirmar que amor e ódio deveriam ser eliminados. Como budistas, sua preocupação concerne as aflições que impedem a mente de se libertar: deve ser eliminado todo e qualquer estado mental que seja aflição. As emoções, então, são *vijñānas* e como tais têm sempre um objeto. Essa posição contrasta com tradições filosóficas, sejam elas indianas ou ocidentais, nas quais sentimentos e emoções, por não possuírem um objeto, são com frequência distinguidos das cognições.

5 Conclusão

Várias temáticas emergem desse apanhado: 1) As categorias ocidentais de “cognição” e “emoção” não têm equivalentes na filosofia indiana clássica. Isso é interessante, pois sugere que esses conceitos não sejam categorias psicológicas, mas possivelmente categorias sociais. Embora tenha sido realizado algum trabalho antropológico, por exemplo, por Catherine Lutz, a respeito das diferenças na categorização de emoções específicas através das culturas, é possível que a categoria com um todo não se traduza em todas as culturas (ver Danziger 1997). 2) Um tema comum na filosofia indiana clássica é que os fenômenos que seriam rotulados “emoções” na filosofia ocidental devem ser erradicados porque impedem a libertação. 3) Nenhuma das escolas filosóficas indianas almeja cognições “livres de emoções” como um fim em si mesmo. Com efeito, aqueles estados que seriam rotulados “cognições” na filosofia ocidental devem também ser erradicados, porque eles também impedem a libertação. 4) As escolas indianas diferem a respeito da inclusão dos estados emocionais no conceito de *vijñāna* (cognição). Algumas escolas distinguem entre estados emocionais e *vijñāna*, ao passo que outras, mais marcadamente, budistas, não. Esse último ponto sugere que há uma comparação interessante a ser feita entre explicações budistas e explicações cognitivistas das emoções. De qualquer forma, qualquer comparação deve estar atenta às dificuldades de tradução dos conceitos envolvidos.

Referências

Fontes primárias

- [BSBH] Śaṅkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya*;
 (1) *Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya*, works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 3, Delhi: Motilal Banarsidass, 2007; (2) V. H. Date (transl.), *Vedānta Explained, Śaṅkara's Commentary on the Brahma-sūtras*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1973.
- [NB] Vātsyāyana, *Nyāya-bhāṣya*; see NS. [NM] Jayanta Bhaṭṭa, *Nyāya-añjarī*;
 (1) Gaurīnātha Śāstrī (ed.), *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa with the commentary of Granthibhaṅga by Cakradhar*, parts 1–3, Varanasi: Sampūrnānanda Sanskrita Viśvavidyālaya, 1982; (2) GRETIL; (3) Janaki Vallabha Bhattacharyya (transl.), *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- [NS] *Nyāya-sūtras*; (1) Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha (eds.), *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985; (2) GRETIL; (3) Ganganatha Jha (transl.), *The Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 240p.
- [NV] *Uddyotakara, Nyāya-vārttika*; see NS.
- [PV] *Dharmakīrti, Pramāṇa-vārttika*; (1) Ram Chandra Pandeya (ed.), *Pramāṇa-vārttikam of Ācārya Dharmakīrti with the commentaries Svopajñā-vṛtti of the author and Pramāṇa-vārttika-vṛtti of Manorathanandin*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989; (2) GRETIL; (3) Masatoshi Nagatomi (transl.), *A study of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: an English translation and annotation of the Pramāṇa-vārttika*, book 1, PhD Thesis, Harvard University, 1957.

- [SPB] Vijñānabhikṣu, Sāṅkhya-pravacana-bhāṣya; (1) Fitz-Edward, Hall (ed.), The Sāṅkhya-pravacana-bhāṣya, a commentary of the aphorisms of the Hindu atheistic philosophy by Vijñānabhikṣu, reprint of Calcutta edition 1856, Bibliotheca Indica, vol. 27, Osnabrück: Biblio Verlag, 1980; (2) GRETIL; (3) James R. Ballantyne (transl.), The Sāṅkhya aphorisms of Kapila with illustrative extracts from the commentaries, London: Trübner & Co., 1885.
- [SSu] Kapila, Sāṅkhya-sūtras; see SPB.
- [TS] Śāntarākṣita, Tattva-saṃgraha; (1) Embar Krishnamacharya (ed.), Tattva-saṃgraha of Śāntarākṣita with the commentary (Pañjikā) of Kamalaśīla, vols 1 & 2, Baroda: Oriental Institute, 1984; (2) GRETIL; (3) Ganganatha Jha (transl.), The Tattva-saṃgraha of Śāntarākṣita with the commentary (Pañjikā) of Kamalaśīla, vols 1 & 2; Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- [TSP] Kamalaśīla, Tattva-saṃgraha-pañjikā; see TS.
- [VS] Kaṇāda, Vaiśeṣika-sūtras; (1) Jayanārāyaṇa Tarkkapañcānana (ed.), Vaiśeṣikadarśanam with the Upaskāra of Śaṅkara Miśra and the Kaṇāda-sūtra-vivṛti of Jayanārāyaṇa Tarkkapañcānana, reprint of Calcutta edition 1860–1861, Bibliotheca Indica, vol. 34. Osnabrück: Biblio Verlag, 1981;
- Patañjali, Yoga-sūtras; (1) J. R. Ballantyne and Govind Sastry Deva, Yogasūtras of Patañjali with Bhojavṛtti called Rājamārtanda (in English translation), Delhi: Pious Book Corporation, 1985. (2) GRETIL; (3) Rāma Prasāda (transl.), Patañjali's Yoga sūtras with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra, Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1982.

Fontes secundárias

- AHN, S. Die Lehre von den Kleśas in der Yogācārabhūmi. Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben von der Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets des Asien-Afrika-Institutes an der Universität Hamburg, Band 55. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.

- BILIMORIA, P.; WENTA, A. (eds.). *Emotions in Indian Thought-Systems*. New Delhi: Routledge, 2015a.
- BILIMORIA, P.; WENTA, A. (eds.). "Emotions in Indian Thought-Systems: An Introduction". In: *Emotions in Indian Thought-Systems*. New Delhi: Routledge, 2015b, pp. 1–54.
- DANZIGER, K. *Naming the Mind: How Psychology Found its Language*. London: Sage Publications, 1997.
- FRANCO, E. *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 38. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1997.
- GANERI, J. "The Emotions". In: *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 268–282.
- HARRÉ, R. (ed.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- KUZNETSOVA, I. "Emotions: A Challenge to No Self Views". In: KUZNETSOVA, I.; GANERI, J.; RAM-PRASAD, C. (eds.). *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: SeSe and No-Self*. London: Routledge, 2012, pp. 77–96.
- KUZNETSOVA, I.; GANERI, J.; RAM-PRASAD, C. (eds.). *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: Self and No-Self*. London: Routledge, 2012.
- LARSON, G. J.; BHATTACHARYA, R. S. (eds.). *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, vol. IV of *Encyclopedia of Indian Philosophies*, ed. by Karl Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- LUTZ, C. "The Domain of Emotion Words on Ifaluk". In: HARRÉ, R. (ed.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, pp. 267–288.
- MARKS, J.; AMES, R. (eds.). *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995.
- SINHA, J. *Indian Psychology (Volume 2: Emotion and Will)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- TORELLA, R. "Passions and Emotions in the Indian Philosophical-Religious Traditions". In: BILMORIA, P.; WENTA, M. (eds.). *Being and Knowing: Reflections of a Thomist*. Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2015. p. 57–101.
- TRIPATHI, V. K. "The Buddhist Psychology of Emotions". In: BILMORIA, P.; WENTA, M. (eds.). *Mind, World and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2015. p. 185–198.



DISSERTATIO
FILOSOFIA