

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
NÍVEL DOUTORADO**

GUILHERME SANTOS GUTERRES

**A TEORIA HÍBRIDA DAS EMOÇÕES EM PLATÃO: Uma abordagem entre
cognitivismo e não cognitivismo**

São Leopoldo

2024

Guilherme Santos Guterres

**A TEORIA HÍBRIDA DAS EMOÇÕES EM PLATÃO: Uma abordagem entre
cognitivismos e não cognitivismos**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
(UNISINOS).

Orientador: Prof., Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2024

G983t Guterres, Guilherme Santos.
A teoria híbrida das emoções em Platão : uma abordagem
entre cognitivismo e não cognitivismo / Guilherme Santos
Guterres. – 2024.
145 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.
“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”

1. Abordagem híbrida. 2. Cognitivismo. 3. Não cognitivismo.
4. Teoria das emoções. 5. Platão. I. Título.

CDU 101

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

GUILHERME SANTOS GUTERRES

**A TEORIA HÍBRIDA DAS EMOÇÕES EM PLATÃO: Uma abordagem entre
cognitivism e não cognitivism**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
(UNISINOS).

Aprovado em 27 de setembro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Rohden

Prof. Dr. Denis C. Silveira

Prof. Dr. Inácio Helfer

Prof. Dr. Flávio Williges

Prof. Dr. Gustavo S. Batista

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

DEDICATÓRIA

À minha mãe, cujo afeto e cuidados foram essenciais durante todo o processo de escrita. Sua presença constante, e seu incentivo me deram forças para superar os desafios e continuar avançando. Sou eternamente grato por tudo que fez e continua fazendo por mim. Aos meus filhos, Antônio e Aurora, que são minha maior fonte de inspiração.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao meu orientador, Luiz Rohden, cujos conselhos e a paciência foram fundamentais durante todo o processo de pesquisa e escrita. Seu incentivo constante e profundo conhecimento em filosofia antiga foram essenciais para o desenvolvimento desta tese. Ao meu co-orientador, e amigo, Leonardo Kussler, que sempre esteve disponível para ler o trabalho, discutir ideias, e fornecer suporte inestimável ao longo deste percurso acadêmico. Sua contribuição foi crucial para a conclusão desta tese. Ao Professor Denis Coitinho, pela constante presença e pelas valiosas contribuições que enriqueceram todo o meu percurso acadêmico. Sua participação e orientação foram extremamente valiosas nas etapas mais desafiadoras desta jornada. Ao Professor Flávio Williges, cuja contribuição ao primeiro capítulo foi de enorme importância. Seus comentários e sugestões ajudaram a moldar a estrutura inicial e forneceram uma base sólida para o restante do trabalho. À minha psicanalista, Laura Morais Ribeiro, que me ajudou nos momentos mais turbulentos a acreditar no meu potencial enquanto filósofo. À CAPES por financiar a presente pesquisa. À Unisinos, campus São Leopoldo, que proporcionou um ambiente acolhedor e próprio à escrita. Por fim, a todos os professores, colegas, amigos e familiares que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho. Suas palavras de incentivo, críticas construtivas e apoio emocional foram fundamentais para a superação dos desafios encontrados ao longo do caminho.

'Quem então, Diotima', perguntei, 'são os seguidores da sabedoria, se não são nem os sábios nem os ignorantes?' 'Ora, uma criança poderia dizer a essa altura', ela respondeu, 'que eles são do tipo intermediário, e entre esses também está o Amor. Pois a sabedoria tem a ver com as coisas mais belas, e o Amor é um amor direcionado ao que é justo; de modo que o Amor deve necessariamente ser amigo da sabedoria e, como tal, deve estar entre o sábio e o ignorante. Este é novamente um resultado pelo qual ele deve agradecer à sua origem: pois embora ele venha de um pai sábio e engenhoso, sua mãe é imprudente e desprovida de recursos. Tal é, meu bom Sócrates, a natureza desse espírito. (τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὃ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφούντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου.) (*O Banquete*, 204a-b).

Pois se fosse um simples fato que a loucura é um mal, o ditado seria verdadeiro; mas, na realidade, a maior das bênçãos chega até nós através da loucura, quando é enviada como um presente dos deuses. (εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο: νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μέντοι δόσει διδομένης.) (*Fedro*, 244a).

RESUMO

A presente tese examina o problema da identidade das emoções na filosofia de Platão, situando sua abordagem híbrida no debate contemporâneo entre teorias *cognitivas* e *não cognitivas*. Por meio de metodologia bibliográfica comparativa, propomos que a abordagem híbrida platônica apresenta as emoções como estados que envolvem e integram elementos de ambas as teorias em uma perspectiva *holística* ou *não reducionista*. Para tanto, o trabalho está dividido em três capítulos principais. No primeiro capítulo, examinamos criticamente três abordagens teóricas ao problema da identidade das emoções, a saber, a *teoria cognitivo-avaliativa* de Martha Nussbaum, a *teoria das avaliações corporificadas* de Jesse Prinz e as *teorias híbridas* de Peter Goldie, Bennett Helm e Jan Slaby. Dedicamos especial atenção às duas primeiras teorias, consideradas como o estado da questão (*status quaestionis*) no debate sobre a relação investigada. Como objetivo secundário, posicionamo-nos em relação a essas teorias, argumentando a favor de uma abordagem *híbrida*, ou *integralista* entre ambas perspectivas. No segundo capítulo, iniciamos a explicitação da abordagem platônica sobre a identidade das emoções por meio de uma reconstrução de sua *Teoria da Tripartição da Alma*, com base nos diálogos *República* e *Fedro*. Destacamos a relação interdependente entre as partes da alma em Platão, ressaltando a perspectiva holística que ele adota ao tratar das emoções como *mediadoras* entre os polos de *logistikón* (“parte racional”) e *epithumetikon* (“parte desejante”). O terceiro capítulo analisa o diálogo *Filebo* de Platão, onde encontramos uma versão matizada de sua abordagem híbrida. No *Filebo*, emoções são descritas como misturas (*meixis*) entre prazer e dor, que envolvem memória (*mneme*), percepção sensível (*aisthesis*), desejo (*epithymia*) e imaginação (*phantasia*). Sob esse horizonte, Platão propõe uma abordagem híbrida das emoções, enquanto fenômenos complexos que resultam da interação dinâmica entre diferentes faculdades da alma. Por fim, mostramos que, ao transcender as dicotomias entre teorias cognitivas e não cognitivas, Platão também oferece uma perspectiva compatibilista das emoções que enriquece o debate contemporâneo sobre sua identidade, destacando a necessidade de uma compreensão mais abrangente e integrada dos estados emocionais.

Palavras-chave: Platão; teoria das emoções; abordagem híbrida; cognitivismo; não cognitivismo;

ABSTRACT

This thesis explores the problem of emotional identity in Plato's philosophy, situating his hybrid approach within the contemporary debate between cognitive and non-cognitive theories. Through a comparative bibliographic methodology, we propose that Plato's hybrid approach presents emotions as states that encompass and integrate elements from both theories within a holistic, non-reductive perspective. The work is divided into three main chapters. The first chapter critically examines three theoretical approaches to the problem of emotional identity: Martha Nussbaum's cognitive-evaluative theory, Jesse Prinz's embodied appraisal theory, and the hybrid theories of Peter Goldie, Bennett Helm, and Jan Slaby. We pay particular attention to the first two theories, regarded as the state of the question in the debate on the investigated relationship. As a secondary objective, we position ourselves relative to these theories, arguing in favor of a hybrid or integrative approach between both perspectives. In the second chapter, we begin to clarify Plato's approach to the identity of emotions by reconstructing his Theory of the Tripartite Soul, based on the *Republic* and *Phaedrus* dialogues. We highlight the interdependent relationship between the parts of the soul in Plato, emphasizing the holistic perspective he adopts in treating emotions as mediators between the poles of *logistikon* ("rational part") and *epithumetikon* ("desiring part"). The third chapter analyzes Plato's *Philebus* dialogue, where we find a nuanced version of his hybrid approach. In the *Philebus*, emotions are described as mixtures (*meixis*) of pleasure and pain, involving memory (*mneme*), sensory perception (*aisthesis*), desire (*epithymia*), and imagination (*phantasia*). In this framework, Plato proposes a hybrid approach to emotions, viewing them as complex phenomena resulting from the dynamic interaction of different faculties of the soul. Finally, we show that by transcending the dichotomies between cognitive and non-cognitive theories, Plato also offers a compatibilist perspective on emotions that enriches the contemporary debate on their identity, emphasizing the need for a more comprehensive and integrated understanding of emotional states.

Keywords: Plato; theory of emotions; hybrid approach; cognitivism; non-cognitivism;

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O DEBATE ENTRE COGNITIVISTAS, NÃO COGNITIVISTAS E AS TEORIAS HÍBRIDAS DA EMOÇÃO	21
2.1 O QUE SÃO EMOÇÕES?	21
2.2 TEORIAS COGNITIVISTAS	25
2.2.1 Martha Nussbaum e as emoções como <i>juízos avaliativos</i>.....	28
2.3 TEORIAS NÃO COGNITIVISTAS	37
2.3.1 Jesse Prinz e o <i>neossentimentalismo</i> ou teoria das emoções como avaliações corporificadas	42
2.4 AS TEORIAS HÍBRIDAS: GOLDIE, HELM E SLABY	48
3 AS EMOÇÕES E A ALMA PLATÔNICA: REVISITANDO A TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA A PARTIR DOS DIÁLOGOS <i>FEDRO</i> E <i>REPÚBLICA</i>....	63
3.1 O DESAPARECIMENTO DE PLATÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE AS EMOÇÕES	63
3.2 AS EMOÇÕES COMO MEDIADORAS ENTRE A RAZÃO E O DESEJO NA TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA	70
3.2.1 A dimensão holística da Tripartição na <i>República</i> (IV, 436a-441c).....	71
3.2.2 A dimensão holística da Tripartição no “mito da carruagem alada” (<i>Fedro</i>, 246a-257b).....	77
4 EMOÇÕES COMO MISTURAS ENTRE PRAZER E DOR: UMA TEORIA HÍBRIDA DAS EMOÇÕES A PARTIR DO DIÁLOGO <i>FILEBO</i>	86
4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	86
4.1.1 Aspectos formais do diálogo <i>Filebo</i>.....	86
4.2 UMA MISTURA SINGULAR: RESOLVENDO <i>FILEBO</i> , 47E.....	90
4.2.1 Emoções como misturas (<i>meixis</i>)?.....	91
4.2.2 A natureza do prazer e da dor.....	94
4.2.3 O critério henológico, os estados intermediários e o método prometéico.....	97
4.3 ASPECTOS ONTOLÓGICOS, PSICOFISIOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO PRAZER E DA DOR	103

4.3.1 Ontologia dos prazeres e dores.....	103
4.3.2 Restaurações e desintegrações: a psicofisiologia do prazer e da dor	106
4.3.3 Epistemologia do prazer e da dor	110
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Emoções são aspectos essenciais à experiência humana e desempenham um papel fundamental na nossa existência, moldando nossas interações, decisões e nossas visões de mundo. Nas últimas cinco décadas, a análise das emoções emergiu como um dos tópicos mais intensamente debatidos na filosofia, especialmente nos campos da ética, da psicologia moral e da filosofia da mente. O diálogo interdisciplinar tem enriquecido significativamente o campo hoje conhecido como *filosofia das emoções*, com contribuições valiosas de áreas como a neurociência afetiva, a psicanálise, a teoria evolucionista de Darwin, a antropologia e a etologia.

Os problemas relativos à identidade das emoções envolvem questões sobre a gênese, a natureza, a estrutura e as funções das emoções. Por exemplo, as emoções são influenciadas por fatores biológicos e, portanto, universais ou são construídas culturalmente? Podem as emoções ser classificadas com base em seus aspectos cognitivos, como crenças, avaliações e julgamentos? Ou devem ser entendidas em termos de sentimentos como reações adaptativas para a sobrevivência? Emoções são estados unitários e indivisíveis? Ou, ainda, seria mais adequado considerá-las como estados híbridos, que envolvem aspectos complexos de nossa constituição como desejos, percepções sensíveis, imaginação e motivações? Emoções desempenham um papel essencial na formação de nossa identidade pessoal e reflexão sobre nós mesmos? na tomada de decisões morais? na construção de significados sobre o mundo? Podemos ser moralmente responsáveis por nossas emoções, ou elas operam fora do escopo da responsabilidade moral?

Esses desafios levaram filósofos, desde a antiguidade, a explorar se a experiência emocional é, por sua natureza, irracional ou se segue uma lógica que complementa a razão. Platão concebeu a ira (*orge*), o amor romântico (*eros*), o medo (*phobos*) e a vergonha (*aischyne*) como estados *híbridos*, que podem ser descritos tanto como *intermediários* entre a razão (*logistikon*) e o desejo (*epithymia*) quanto como *misturas* (*meixis*) entre prazer (*hedone*) e dor (*lype*). Platão, igualmente, considerava as emoções partes essenciais da alma, que atuam como *mediadoras* na relação por vezes conflituosa entre as dimensões intelectual e somática da experiência humana. Aristóteles, por sua vez, compreendeu as emoções (*pathe*) como estados afetivos que envolvem tanto a percepção sensorial (*aisthesis*) quanto julgamentos racionais específicos, refletindo avaliações sobre circunstâncias particulares. Desse modo, o filósofo Estagirita reconhecia o papel crucial das emoções na formação da virtude moral (*arete*). Assim,

ambos acreditavam que emoções podem não apenas elevar a alma humana em direção à bens elevados, mas também distorcer nossa percepção e influenciar nossos julgamentos.

Ao longo da história da filosofia, teorias sobre a natureza e a composição das emoções sofreram mudanças substanciais, com diferentes perspectivas atribuindo-lhes características e condições diversas. A natureza multifacetada das emoções, e dos estados afetivos em geral, pode justificar uma série de teorias, muitas vezes conflitantes entre si. Desse modo, o debate contemporâneo sobre as emoções, desde sua origem nas teses antigas, frequentemente envolve problemas que enveredam por duas vias teóricas opostas. De um lado, teóricos têm sustentado abordagens *cognitivistas* e a compreensão das emoções como espécies de *julgamentos* ou *avaliações*. De outro lado, encontramos a defesa de abordagens *não cognitivistas*, ou *sentimentalistas*, e a descrição das emoções em termos de *sentimentos*, *percepções de mudanças somáticas* ou tipos de *avaliações corporificadas*.

O problema da identidade das emoções continua a gerar controvérsias no debate contemporâneo, revelando a dificuldade de criar uma taxonomia que categorize as emoções apenas por aspectos “cognitivos” ou “somáticos”, assim como distinções rígidas entre processos motivacionais, perturbações invasivas ou patológicas. Nesse sentido, a falta de uma abordagem clara para entender as emoções demonstra a necessidade de uma análise mais aprofundada que possa integrar diferentes dimensões da experiência emocional. Em teorias éticas, por exemplo, a compreensão das emoções é essencial, pois elas desempenham um papel central nas decisões morais e na avaliação das ações humanas. Uma análise detalhada de sua natureza pode oferecer *insights* valiosos sobre como as emoções influenciam o comportamento humano e como podem ser reguladas para promover a virtude, e o caráter. O campo da epistemologia se beneficia, igualmente, de uma compreensão mais profunda das emoções, uma vez que elas estão intrinsecamente ligadas aos processos cognitivos do cérebro e, portanto, à forma como percebemos e interpretamos o mundo, assim como nos ajudar a resolver questões sobre a relação entre estados emocionais e processos mentais, como a intencionalidade e a experiência subjetiva, proporcionando uma visão mais abrangente da mente humana. Finalmente, nas áreas da psicologia e da filosofia prática, uma compreensão refinada das emoções pode melhorar a abordagem de questões relacionadas ao bem-estar, à saúde mental e à prática terapêutica, e oferecer uma perspectiva teórica que complementa a pesquisa empírica.

Sob esse horizonte, a presente tese examina o problema da identidade das emoções na filosofia de Platão, situando sua abordagem híbrida no contexto do debate contemporâneo entre teorias *cognitivas* e *não cognitivas*. Nosso objetivo é evidenciar como Platão responde o problema da identidade ou natureza emocional, ao apresentar as emoções como estados

híbridos que envolvem *crenças avaliativas (doxai)*, *percepção sensível (aisthesis)*, *memória (mneme)*, *desejo (epithymia)* e *imaginação (phantasia)* de modo *holístico*. Defendemos, portanto, que a abordagem platônica, ao adotar uma via *integradora* ou *compatibilista* entre as teorias cognitivistas e não cognitivistas, possibilita uma compreensão mais abrangente das emoções, reconhecendo sua intrínseca irredutibilidade conceitual.

O presente trabalho pretende dar continuidade à investigação sobre a natureza das emoções humanas, iniciada na dissertação de mestrado intitulada: *Katharsis como Clarificação: O papel ético das emoções trágicas a partir da Poética aristotélica*, onde explicitamos a concepção de Aristóteles a respeito das emoções trágicas de piedade (*eleos*) e medo (*phobos*). Durante a pesquisa sobre a natureza das emoções trágicas em Aristóteles observamos que os elementos fundamentais de sua teoria cognitiva das emoções — como a descrição das *pathé* enquanto a combinação de um sentimento de *prazer* ou *dor* com um tipo particular de crença sobre o mundo, a sua relação com um objeto particular no mundo (*direcionamento* a um objeto), os aspectos motivacionais e a relação com a percepção sensível (*aisthesis*) — já estavam implícitos na filosofia de Platão, especialmente em seu diálogo tardio, *Filebo*.

Reconhecer que Platão, ao abordar as emoções, ofereceu uma perspectiva que antecede e, de certa forma, prepara o terreno para a teoria cognitiva das emoções desenvolvida posteriormente por Aristóteles, não significa que suas ideias devam ser vistas apenas como uma etapa preliminar ou como uma versão menos sofisticada da teoria aristotélica. A análise das emoções em Platão, com seu enfoque na interação holística entre razão, desejo e percepção sensível, sugere que muitos dos conceitos fundamentais do cognitivismo emocional, como a *valência hedônica* e a *intencionalidade*, têm raízes profundas em seu pensamento. No entanto, a lacuna existente na pesquisa sobre a contribuição específica de Platão para o desenvolvimento dessas ideias destaca a necessidade de uma reavaliação mais detalhada de sua abordagem filosófica das emoções, que poderá enriquecer nossa compreensão do impacto de Platão na evolução do pensamento em filosofia das emoções.

Embora Platão tenha sido um dos primeiros teóricos a refletir sobre o vasto campo das emoções e suas complexas interações na alma humana, sua contribuição nessa área ainda é amplamente subestimada. Essa lacuna no conhecimento atual destaca a necessidade de um exame mais profundo da abordagem platônica para as emoções, e justifica parte do nosso esforço em situar Platão no debate contemporâneo entre duas das principais linhas teóricas.

Em nosso objetivo, inevitavelmente enfrentamos um desafio de natureza etimológica, que decorre da necessidade de reinterpretar o significado e o uso dos termos emocionais em Platão à luz das concepções modernas. Ao retornarmos às obras de Platão, observamos que a

terminologia utilizada pelo filósofo, de fato, pode apresentar nuances e princípios que não se traduzem diretamente para o vocabulário moderno sobre emoções. Essas dificuldades são notórias quando observamos a apropriação e o emprego nos diálogos filosóficos do termo antigo *pathos* (πάθος = emoção), no plural *pathé* (πάθη = emoções), assim como suas relações com os vocábulos *thumos* (θυμός = espírito, coragem ou ânimo) e *epithymia* (ἐπιθυμία = desejo ou paixão). Esses termos têm significados específicos e nuances distintas no contexto platônico, e sua análise é fundamental para compreender a complexa interação entre razão, emoção e desejo na abordagem platônica, bem como a relação dessas faculdades na estrutura da alma e na dinâmica das ações humanas.

Em virtude disso, um primeiro conjunto de dificuldades relacionadas ao uso do termo *pathos* está associado ao fato de ele ter sido traduzido para o árabe e o latim, e, por vezes, ser referido nas línguas modernas por vocábulos derivados dessas traduções. Como ressalta Knuuttila e Sihvola (1998), de maneira geral, o uso do termo *pathos* anterior a Platão se referia a qualquer forma *passiva da experiência*, englobando sentimentos (prazerosos ou dolorosos), paixões, aflições e até mesmo condições físicas patológicas. Esse uso abrangente do termo reflete uma compreensão mais genérica das experiências humanas, onde não havia uma distinção clara entre o que hoje compreendemos como emoções, sensações e estados corporais. Assim, o termo *pathos*, em sua origem, está relacionado ao verbo *páscho* (πάσχω = “sofrer” ou “experimentar”), e mais remotamente ao latim *patior*, de onde derivam tanto o inglês *passion* quanto *passive* (ambas as raízes remontam a tronco “pa-”, que possui o sentido básico de “sofrer”).

Os gregos incluíam entre as *pathe* um conjunto de termos que normalmente são traduzidos para o português por equivalentes, como “raiva”, “medo”, “amor”, “piedade”, “inveja”, “ciúme”, “esperança”, e assim por diante. No entanto, conforme Konstan (2006a; 2006b), muitas vezes, o contexto exigirá alguma variação. Por exemplo, o termo grego comum para “amor” é *philia*, mas *philia* também pode ser compreendido como “amizade” em português. Portanto, como afirmou Konstan (2006b), não há uma correspondência perfeita entre os vocabulários emocionais do grego e as línguas de origem latina, e alguns dos estados descritos pelo termo *pathos*, tanto para Platão quanto para os gregos de sua época, não se alinham exatamente com a concepção moderna de emoções, uma vez que englobam uma gama mais ampla de experiências humanas.

Para se dirigir às emoções, Platão geralmente utiliza o vocábulo *pathé*, ou *pathemata*, tradicionalmente traduzido como “paixão”, “afeto” ou “afecção”. Apesar de o termo possuir no vocabulário moderno diferentes sentidos, julgamos que o traduzir por “paixão”, por exemplo,

pode ressaltar uma valência passiva (de sua origem etimológica latina *patior*), exatamente como afeição ou afeto (do latim *adficio*). Paixão e afeto são *o que se experienciou*, bom ou ruim; se ruim, paixão significa “dor” ou “sofrimento”. O termo *emoção*, ao contrário, parece ter um valor ativo dado pelo verbo *movere*. O termo *sentimento* parece ter um significado igualmente passivo, mas a dimensão subjetiva a que pertence abre caminho à sua reconsideração numa perspectiva ativa, ou *motivacional*, onde o sujeito concretiza a sua intenção de expressar o que sente. Nesse sentido, os termos *emoção* e *sentimento* são aproximados. Pretendemos ponderar sobre este último aspecto de *pathos* apontando que, segundo Platão, na origem desta intenção ativa, existe a necessidade de responder a uma indicação *motivacional* que impulsiona o ser humano à atividade.

Outro desafio que enfrentamos na presente pesquisa é que a reconstrução da concepção platônica sobre as emoções, assim como ocorre com muitos outros temas tratados em seus diálogos, não se restringe a uma única obra ou período de composição. Platão não desenvolve o tema das emoções de maneira específica em um único diálogo; suas ideias sobre o assunto estão dispersas e evoluem ao longo de diferentes obras e períodos de sua escrita. Essa dispersão exige uma abordagem interpretativa que leve em conta tanto a continuidade quanto às variações no pensamento platônico, o que torna a tentativa de sintetizar sua visão sobre as emoções um empreendimento complexo.

Na presente pesquisa, adotamos uma estratégia clássica que identifica os diálogos como obras marcadas por *ressonâncias intertextuais*, ou seja, por temas recorrentes e transversais que conectam diferentes textos e permitem uma leitura mais coesa de seu pensamento (SHOFIELD, 1996). Esse método nos permite examinar diálogos distintos em diferentes períodos, focando em temas e problemas específicos, como um *sistema de ecos e reenvios* (MUNIZ, 2011), onde as conexões entre os diálogos nos revelam o desenvolvimento de um mesmo tema em contextos e problemas variados, proporcionando uma visão mais integrada e profunda da filosofia de Platão com um todo, e suas teses sobre as emoções humanas.

Mesmo que Platão não dedique uma discussão particular ou explícita ao vocabulário das emoções, especialmente no que diz respeito aos termos rigorosos necessários para abordar o domínio da afetividade de maneira analítica, isso não significa que o conceito de emoção, como o compreendemos no debate contemporâneo, estivesse ausente no pensamento platônico. O filósofo está, na realidade, plenamente consciente das dificuldades de uma definição “clara e distinta” para a classe das emoções. Sua investigação sobre as *pathé* e sua abordagem crítica evidenciam sua oposição a tentativas de categorização ou conceitualização rígida no domínio

afetivo, pois ele acredita que tais classificações poderiam deformar excessivamente nossa compreensão da natureza multifacetada das emoções.

Embora o tema das emoções seja relevante em Platão, a pesquisa sobre o problema da identidade ou natureza das emoções em sua filosofia permanece limitada, com poucos estudos dedicados a essa dimensão de seu pensamento. Como notáveis exceções, contudo, podemos citar a recente coletânea organizada por Laura Candiotta e Olivier Renaut, *Emotions in Plato* (2017) responsável por abordar problemas relativos à hipótese de Platão ter sido o primeiro teórico a reconhecer a dimensão cognitiva das emoções, e à identidade de emoções específicas, como a vergonha (*aischyne*), o medo (*phobos*), a piedade (*eleos*), e o amor romântico (*eros*), a partir dos diálogos; a análise de Robert Zaborowski, especialmente em seu artigo *On the Relevance of Plato's View on Affectivity to the Psychology of Emotions* (2016); e o capítulo de Jessica Moss, *Pictures and Passions in the Timaeus and Philebus* (2012) que destaca como a abordagem platônica sobre os prazeres no diálogo *Filebo* inclui observações que reaparecem em teorias subsequentes sobre as emoções.

Essas pesquisas são valiosas ao nosso propósito, pois fornecem um entendimento mais profundo das origens e do desenvolvimento das teses de Platão sobre as emoções. Elas demonstram, igualmente, como as concepções antigas continuam a influenciar o pensamento contemporâneo, proporcionando insights críticos que enriquecem o debate atual. Além disso, esses estudos ajudam a contextualizar a filosofia de Platão dentro de uma tradição contínua de reflexão sobre a afetividade humana, evidenciando a relevância duradoura de suas ideias.

Para cumprir nossos objetivos, a presente tese está dividida em três partes principais. No segundo capítulo, investigamos o problema filosófico da possibilidade de um reduativismo epistemológico que capture a identidade dos aspectos cognitivos e fenomenológicos das emoções. Para tanto, dividimos o capítulo em quatro seções distintas. Na primeira seção, apresentamos uma reconstrução crítica do problema relativo ao reduativismo emocional; mais precisamente sobre a pergunta: “é possível que um único componente na experiência emocional se destaque enquanto a própria emoção?”. Buscamos, assim, um recorte teórico a partir de duas linhas teóricas centrais ao debate, a saber, *cognitivismo* e *não cognitivismo*, e indicamos como que desde a antiguidade, teóricos de ambas as linhas têm oferecido distintos critérios para um conceito geral de emoção.

Na segunda seção, explicitamos as premissas teóricas centrais das abordagens cognitivistas. Essa perspectiva, comumente associada às teses de Aristóteles e ao pensamento estoico, identifica as emoções com base em *juízos* e *conteúdos proposicionais*, descrevendo as emoções principalmente em termos de *crenças avaliativas*. Nossa análise se

concentrou na abordagem *cognitivo-avaliativa* de Martha Nussbaum. Indicamos que em sua teoria emoções são identificadas com *crenças*, *avaliações*, e *juízos* sobre estados de coisas no mundo (como considerar algo desejável, seguro, justo, ou o oposto) profundamente ligados a processos racionais ou cognitivos que afetam o bem-estar individual.

Sustentamos, então, a partir de críticas realizadas por Bennet Helm, Peter Goldie e Andrea Scarantino que a abordagem de Nussbaum pode apresentar falhas ao não esclarecer adequadamente: 1) como avaliações cognitivas nem sempre geram sentimentos correspondentes; 2) como emoções podem persistir mesmo diante de avaliações contrárias (problema da recalcitrância à razão); e 3) como sua abordagem parece ampliar excessivamente o conceito de “cognição” (“estratégia elástica”).

Na terceira seção do capítulo, analisamos a abordagem *não cognitivista*, ou *sentimentalista*. Mostramos que as premissas básicas dessa corrente teórica estão presentes no darwinismo e na psicologia de William James e Carl Lange, assim como, mais recentemente, nas teses de António Damásio e Jesse Prinz. Segundo essa perspectiva, as emoções devem ser descritas em termos de *percepções* ou *sentimentos*, entendidos como *percepções de mudanças internas ao organismo* que, ao longo do tempo, evoluíram para se tornar respostas automáticas, e ocorrem sem a necessidade de uma representação mental explícita de um estado do mundo. Nosso interesse se concentrou na teoria *neossentimentalista*, ou teoria das *avaliações corporificadas*, proposta por Jesse Prinz, onde as emoções são *representações de preocupações* entre nosso organismo e o ambiente ao nosso redor. Indicamos, nessa parte, como Prinz avança em relação aos seus predecessores ao descrever as emoções como “detecções” de estados de coisas externas ao próprio corpo. Segundo Prinz, essas detecções ocorrem sem a necessidade de processos cognitivos complexos, ou seja, sem a ativação do neocórtex cerebral. Argumentamos, então, que a abordagem de Prinz falha ao ser *mecanicista* ou *causal*. Em outras palavras, em alguns de seus trabalhos mais significativos, Prinz parece reduzir as emoções a funções evolutivas de *registros* de mudanças somáticas, e assim negligencia aspectos importantes da experiência emocional, como a influência de contextos e significados individuais na vivência das emoções.

Na última seção, apresentamos, alguns dos principais argumentos de abordagens *híbridas*, com base nas teses fenomenológicas de Peter Goldie, Bennett Helm e Jan Slaby, e a visão das emoções como tipos de *experiências conscientes* sobre o mundo. Sustentamos que as premissas básicas da abordagem híbrida oferecem uma explicação mais robusta para as falhas das abordagens cognitivistas e não cognitivistas em relação a problemas cruciais, como: 1) o problema da *recalcitrância*, ao reconhecer que as emoções podem persistir mesmo quando

contradizem as crenças subjacentes ao indivíduo, sugerindo uma interação complexa entre aspectos cognitivos e não cognitivos; 2) o problema da *intencionalidade* ao permitir que as emoções sejam compreendidas tanto como respostas a percepções sensíveis quanto como julgamentos avaliativos, integrando aspectos subjetivos e objetivos em uma dimensão própria às emoções; e 3) descrever as emoções não apenas como reflexos instantâneos dos estados mentais, mas também como estados que possuem um papel ativo na *orientação* e *motivação* do comportamento humano.

Mostramos, por fim, que as abordagens híbridas enfrentam críticas significativas. Jesse Prinz, por exemplo, questiona a coerência interna dessas teorias, argumentando que a fusão de elementos cognitivos e não cognitivos pode resultar em uma definição ambígua; assim como a validação empírica da abordagem híbrida é complicada, pois isolar e avaliar os diferentes componentes emocionais pode ser metodologicamente desafiador. António Damásio também observa que a complexidade dessas abordagens dificulta sua aplicação prática, limitando sua operacionalização, sua eficácia em contextos cotidianos, assim como podem restringir a criação de uma taxonomia sólida e a integração das pesquisas sobre emoções entre diferentes áreas. Esse capítulo inicial é, dessa maneira, responsável por facilitar o acesso à subsequente discussão das teses de Platão enquanto um precursor da abordagem emocional híbrida nos capítulos subsequentes.

No terceiro capítulo, iniciamos a exposição crítica da teoria híbrida das emoções em Platão, desafiando modelos tradicionais que têm sido usados para explicar sua abordagem. Começamos com as posições de Julia Annas, Martha Nussbaum e Agnes Heller, que situam a abordagem platônica como um modelo marcado pela dicotomia entre alma (*psyche*) e o corpo (*soma*). Segundo essa perspectiva, as emoções são aspectos negativos e inferiores da alma, pois atuam como meras “perturbações”, distorcendo a razão e dificultando a busca pela verdade. Indicamos que a interpretação “negativista” se baseia principalmente em uma leitura unívoca do problema meta-ontológico da separação (*chorismos*), assumindo uma lacuna hierárquica intransponível entre o âmbito das Formas ou ideias (*eidōs*) e as percepções sensíveis (*aisthēsis*) ou aparências (*phainōmena*) na filosofia platônica. A leitura dualista, reforça indevidamente a ideia amplamente difundida na história da filosofia de que, em Platão, uma dicotomia entre as partes da alma deve estabelecer a superioridade da “parte racional” (*to logistikon*) sobre as demais partes, e impor ao Filósofo (*Philosophos*) a necessidade de controlar continuamente suas emoções. Sustentamos, então, ao longo do capítulo, que ambas as interpretações tradicionais de Platão são frágeis, ou no mínimo devem ser atenuadas por uma visão mais abrangente sobre a natureza e funcionalidade das emoções nos diálogos.

Na primeira seção, argumentamos que existem razões substanciais para rejeitar um modelo ontológico estritamente dualista em Platão. Assinalamos, então, que embora diálogos do período “socrático” ou de “juventude”, como o *Górgias*, e a obra *Fédon* do período intermediário, apresentem elementos que possam sugerir o dualismo, a partir do *Parmênides* (onde Platão desenvolve sua ontologia tardia ou madura) a tese dualista se mostra insustentável.¹ No capítulo, contudo, nosso objetivo é desafiar as interpretações tradicionais e, ao mesmo tempo, avançar na revisão crítica da abordagem híbrida de Platão, utilizando como base uma revisão sobre sua *Teoria da Tripartição da Alma* (TTA).

Conforme os diálogos *República* e *Fedro*, apontamos como Platão oferece uma visão *holística* da alma humana, delineando-a como uma entidade complexa e orgânica, como um “todo composto por diferentes partes”. Central a essa concepção é a ideia de que os estados emocionais, manifestados pela parte “espirituosa” ou “irascível” (*thumos*), possuem natureza *híbrida*, assim como o modelo conjunto da própria alma.

Na primeira parte de nossa reconstrução da *teoria da tripartição da alma*, analisamos o livro IX de *A República* (439a – 441c). Nesse trecho, a (TTA) serve à Platão como um argumento para apoiar a hipótese de que a vida do homem injusto não pode ser mais vantajosa do que a vida do homem justo. Ao analisar a natureza desta virtude, Platão desenvolve uma analogia entre a alma e a cidade-estado (*pólis*), onde ambas podem ser descritas como possuindo três partes: a parte racional (*logistikón*), a parte “irascível” ou “espirituosa” (*thumos*) onde se manifestam os estados *intermediários* (*ta mesa*) como a ira (*orgé*), o amor (*eros*), a esperança (*elpis*), e outros semelhantes, e a parte “desejante” ou “apetitiva” (*epithumetikon*). Nessa analogia, a posse da justiça na alma requer o cumprimento adequado da *função* (*ergon*) própria de cada uma das suas partes, assim como deve ocorrer na cidade.

Com base em um trecho posterior da *República* (580d), observamos que Sócrates apresenta uma definição importante sobre a natureza tripartite da alma, afirmando que “[...] as três partes também têm, parece-me, três tipos de prazer, um peculiar a cada uma, e similarmente três apetites e comandos”. A partir desse fragmento vemos que a alma pode ser ilustrada como um sistema holístico, responsável por funções emocionais, volitivas e racionais em diferentes *graus* ou *níveis*. Essa perspectiva, ao inserir-se na discussão em que Platão posiciona o *thumos* como estados cognitivos que envolvem *opiniões* (*doxai*) e *desejos*, é crucial para a investigação sobre a identidade das emoções, pois permite compreendê-las não como aspectos que

¹ Seguimos a ordenação mais conhecida e amplamente aceita entre os especialistas dos diálogos platônicos, que os divide em três grupos: diálogos “socráticos” ou da “juventude”, diálogos “intermediários” ou da “maturidade”, e diálogos “tardios” ou da “velhice” (ROSS,1997).

simplesmente conflitam com a razão, mas como entidades complexas que envolvem a interação dinâmica entre diferentes níveis de racionalidade na alma.

A partir da reconstituição iniciada na *República*, passamos à análise da (TTA) com o auxílio do mito da “carruagem alada” no diálogo *Fedro* (253 c - 255a), onde a teoria da tripartição recebe atualizações. No diálogo *Fedro*, ambientado fora dos muros de Atenas, Platão apresenta sua (TTA) no centro de sua reconsideração sobre o controle racional da alma, ou loucura (*mania*), que anteriormente, em *O Banquete*, havia sido condenado. Em sua palinódia², Platão argumenta que, em certas circunstâncias, o amor “louco”, ou seja, que não é estritamente guiado pela reta razão (*orthos logistikon*), deve ser visto como um bem superior. Assim, a partir desse ponto, o controle racional como defendido no *Fédon*, deixa de ser considerado o modelo por excelência, e Sócrates, por exemplo, afirmará que, em algumas situações, o controle racional não é desejável. Esse trecho, que apresenta uma aparente revolução no pensamento platônico, nos auxilia na resposta às visões tradicionais que enfatizam a superioridade da razão em relação às demais faculdades da alma.

Encerramos o capítulo destacando que uma leitura apropriada da (TTA), conforme os diálogos *República* e *Fedro*, deve corrigir ou atenuar: 1) a tradicional “visão negativa” das emoções; 2) A defesa de uma mera inferioridade das emoções em relação à faculdade racional da alma; 3) A interpretação que enfatiza a dicotomia entre as partes da alma.

No quarto e último capítulo, ampliamos a nossa descrição da abordagem híbrida platônica, explicitando as contribuições ao tema a partir do diálogo do período tardio *Filebo*. O caráter enigmático do diálogo *Filebo*, e sua organização aparentemente fragmentada, nos levou a empreender uma análise aprofundada de sua *forma e metodologia*, a fim de esclarecer como Platão articula suas definições dos conceitos de *prazer* e *dor* e como essas definições se conectam em um contexto mais amplo de sua argumentação sobre a natureza das emoções.

A partir do *Filebo*, indicamos que as emoções podem ser descritas como *misturas* (*mixeis*) de prazer (*hedone*) e dor (*lype*) enquanto integram percepção sensível (*aisthesis*), memória (*mneme*), desejo (*epithymia*) e imaginação (*phantasia*). Para cumprir com esse objetivo, iniciamos nossa análise com a reconstrução do argumento platônico sobre a identidade das emoções (*pathe*) descritas como *misturas de prazer e dor*. Propomos, então, três subcapítulos destinados a explicitar, respectivamente, a dimensão *ontológica*, *psicofisiológica*, e *epistemológica* dos prazeres e dores.

² Espécie de mito que envolve a revisão de uma concepção anterior.

A nova ontologia desenvolvida no diálogo é fundamental para a análise detalhada da classe dos prazeres, permitindo uma definição mais precisa de sua natureza ou identidade. A dimensão *psicofisiológica* dos prazeres, estipula os mesmo como processos de *restauração* de equilíbrio natural do ser vivo, e a dor como *desintegração* desse equilíbrio. Ao final do capítulo, após desvelar o argumento platônico sobre a identidade das emoções como uma mistura de prazer e dor, chegamos à conclusão de que essas experiências emocionais são estados híbridos que englobam: 1) a memória (*mneme*), que preserva as percepções sensíveis através de imagens (*eikones*), atuando como um elo vital entre prazer e desejo; 2) a percepção sensível (*aisthesis*), que serve como uma via primordial para a experiência imediata das emoções; 3) o desejo (*epithymia*), que age como uma força motivadora na busca pela restauração do equilíbrio; e 4) a imaginação (*phantasia*), que projeta futuros estados emocionais com base nas memórias passadas, moldando a experiência presente.

2 O DEBATE ENTRE COGNITIVISTAS, NÃO COGNITIVISTAS E AS TEORIAS HÍBRIDAS DA EMOÇÃO

2.1 O QUE SÃO EMOÇÕES?

Um problema central na área de pesquisa hoje nomeada *filosofia das emoções*, relativo à *ontologia das emoções humanas*³, permanece na própria delimitação do conceito de *emoção*. Há muito tempo o debate entre cognitivistas e não cognitivistas⁴ tem polarizado as discussões, sendo um campo onde cada abordagem oferece observações e críticas distintas em relação à constituição e ao funcionamento das emoções humanas. De modo mais específico, podemos formular sua pergunta central do seguinte modo: Qual subconjunto dos componentes

³ *Ontologia das emoções* é a área de pesquisa em filosofia que se preocupa com problemas relativos à estrutura, natureza, funções, e a influência do exterior no surgimento, manifestação e na relação das emoções com outros aspectos da experiência humana.

⁴ Como ficará mais claro ao longo do capítulo, ao escolhermos utilizar o termo *não cognitivismo* reconhecemos que a ampla gama de teóricos associados a essa perspectiva não necessariamente rejeita uma dimensão cognitiva na experiência emocional. Em vez disso, eles discordam fundamentalmente da ideia de que as emoções podem ser completamente reduzidas aos seus elementos cognitivos. Assim, a adoção do termo *não cognitivismo* parece apropriada ao transmitir a noção de oposição sem necessariamente implicar uma negação da dimensão cognitiva das emoções que revela o termo *anticognitivismo*.

avaliativos, fisiológicos, fenomenológicos, expressivos, comportamentais e mentais é essencial para a identidade de uma emoção?

Na linguagem comum, quando falamos sobre as emoções, alguns aspectos parecem estar relacionados. Por exemplo, emoções são estados *intencionais*, pois se referem a algo no mundo (têm um objeto). Emoções também envolvem *avaliações* de eventos, situações, objetos ou pessoas. Emoções são *fenomenologicamente salientes*, ou seja, se manifestam de maneira perceptível em nossa consciência corporal como sentimentos (dolorosos ou prazerosos). Emoções, igualmente, são entendidas como *motivações*, pois “nos movem”, ou seja, *influenciam* e *motivam* nossas ações e comportamentos. Emoções possuem *valência hedônica* (a dor e o prazer envolvidos na experiência emocional interferem significativamente no bem-estar humano individual e social). Nesse último sentido, por vezes as emoções são compreendidas como “positivas” (se agradáveis), e “negativas” (se desagradáveis).

Nesse sentido, emoções possuem uma natureza complexa que permite descrições em diferentes níveis e perspectivas de análise. Em outras palavras, significa que as emoções podem ser descritas de maneiras diversas, dependendo do enfoque ou do grau de detalhamento da análise adotada. Isso pode incluir aspectos emocionais, psicológicos, fisiológicos, contextuais, entre outros. A título de ilustração, podemos descrever a raiva em nível fisiológico ou somático, como uma *resposta do sistema nervoso autônomo* que altera a frequência cardíaca, a pressão arterial e a liberação de hormônios como a adrenalina (DAMÁSIO, 2004, 2012). Em nível cognitivo, a raiva pode ser descrita como um processo que envolve *avaliação e interpretação* de estímulos externos e internos que podem ser explicados em termos de *crenças e julgamentos* (NUSSBAUM, 1993, 2009). Em nível subjetivo, ou sutil, a raiva pode ser compreendida como uma *experiência consciente* que varia em intensidade e qualidade (BEN-ZE'EV, 2000). Ao ser descrita como aversão, desgosto, rancor, inimizade ou repulsa contra uma pessoa ou algo, assim como o desejo de evitar, limitar ou destruir o seu objetivo, a raiva pode apoiar ou subverter nossa escolha de agir segundo determinado princípio, o que demanda considerações sobre o seu possível *papel em uma teoria ética*.

Segundo Sousa e Scarantino (2018), em termos gerais, o projeto de definição sobre a natureza das emoções tanto na filosofia como na ciência afetiva foi regido por dois grandes objetivos: (a) alcançar a compatibilidade com o uso linguístico comum e (b) alcançar a fecundidade teórica. Uma definição que visa exclusivamente (a) é uma definição de natureza *descritiva*. Nesse modelo, os teóricos pretendem detalhar as características básicas que definem uma emoção com base em diferentes métodos como: experimentos mentais, observação de casos, textos literários e testes psicológicos experimentais. Uma definição que visa (b) é

prescritiva, ou seja, envolve não somente a descrição das emoções, mas tem por objetivo a investigação sobre o papel das emoções na vida moral. Teorias prescritivas, assim, refletem teoricamente sobre a funcionalidade das emoções na vida humana.

Muitos teóricos, desde a antiguidade, enfrentaram dificuldades para delinear um conceito geral de emoção por meio de definições *descritivas*, pois temiam que tais conceitos pudessem abranger itens muito diversos, não passíveis de generalizações teóricas robustas. Nesse sentido, mesmo emoções típicas ou básicas, como alegria, medo, raiva e pesar, apresentariam diferenças significativas entre si. Essa interpretação parece correta ao observarmos, por exemplo, que a raiva, tende a ter pouca duração em comparação com o pesar (que pode permanecer por longo período); o medo desencadeado por um som na escuridão de uma rua deserta parece ser um processo que envolve menos o aparato cognitivo do que o medo em não se sentir pronto para realizar uma prova de tradução exigida para o doutorado em filosofia; e algumas emoções, como enfatizou Paul Ekman (2003), envolvem expressões faciais, como as desencadeadas por surpresas, outras não necessariamente envolvem expressões faciais, como a angústia e o arrependimento.

Como reflexo dessa natureza multifacetada, o debate contemporâneo sobre as emoções comumente envolve problemas que percorrem dois caminhos divergentes. Assim, geralmente os *estados mentais intencionais* (como crenças, julgamentos e avaliações) são entendidos como fundamentalmente diferentes dos *estados mentais fenomênicos* (como sensações corporais, sentimentos de prazer e dor, desejo e percepções sensíveis diversas). Assim, enquanto as crenças e os julgamentos são considerados atitudes direcionadas a um conteúdo proposicional específico, as sensações corporais, por sua vez, são concebidas como estados essencialmente qualitativos que ocorrem de maneira espontânea.

Essas abordagens conflitantes sobre a natureza das emoções são dificilmente conciliáveis. Não podemos facilmente criar uma taxonomia rígida sobre a natureza das emoções ordenando-as em espécies identificáveis por aspectos *cognitivos* ou *fenomênicos*, assim como não podemos ser rígidos em nossas distinções entre processos motivacionais e perturbações (como patologias).

As lacunas e aparentes contradições entre diferentes abordagens levou alguns teóricos a negar que um conceito geral de emoção, enquanto um processo psicológico subjacente a uma certa gama de comportamentos humanos, seja um conceito útil para uma filosofia das emoções. Para Paul Griffiths (1997), por exemplo, ao observarmos a complexidade das emoções é possível concluir que não há um tipo de processo que esteja por trás do comportamento o suficiente para ser identificado com a emoção. Certamente a complexidade apontada por

Griffiths, sugere que a emoção, como conceito psicológico, é excessivamente vaga e abrangente para ser útil na formulação de uma teoria filosófica coerente das emoções. Ele argumenta que, ao invés de uma única categoria de processos psicológicos denominada “emoções”, deveríamos reconhecer uma variedade de fenômenos distintos, que podem incluir respostas fisiológicas automáticas, estados de motivação e cognitivos complexos, entre outros.

Aaron Ben-Ze'ev (2000) afirmou igualmente que a sutileza da experiência emocional, influenciada pelos atributos contextuais e pessoais, pode dificultar a definição de características comuns a todas as emoções. Para Ben-Ze'ev, a tentativa de identificar uma classe comum a todas as emoções falha porque as emoções são fenômenos complexos que não se conformam a uma estrutura fixa ou unidimensional. Cada emoção é influenciada por uma miríade de fatores, como o contexto social, a história pessoal do indivíduo, suas crenças e valores, e suas reações fisiológicas. Dado esse grau de complexidade e particularidade, ele sugere que as definições tradicionais, que tentam capturar a natureza das emoções através de uma estrutura binária e uniforme, são insuficientes e muitas vezes até mesmo enganosas.

Uma forma interessante de percebermos as dificuldades em se estabelecer uma descrição unívoca das emoções pode ser imaginar a heterogeneidade de diferentes episódios emocionais. Por exemplo, imaginemos as duas seguintes descrições em primeira pessoa:

1) Pela primeira vez, seguro meu filho recém-nascido, experimentando um amor profundo e instintivo que me revela a ligação emocional única entre pai e filho. Automaticamente, meus olhos se enchem de lágrimas, sinto um estremecimento em meu corpo, meu coração bate mais forte. Nesse momento, a ternura se entrelaça à responsabilidade, e o peso da paternidade se manifesta na delicadeza de cuidar de algo tão pequeno e tão precioso.

2) Ao escutar passos atrás de mim enquanto caminho em uma rua deserta à noite, sinto medo, uma reação natural diante de uma possível ameaça à minha segurança. Em um instante, meu corpo responde a esse impulso, desencadeando reações somáticas que refletem a urgência da situação. Meus músculos se contraem, preparando-se para a ação. A adrenalina me prepara para enfrentar ou fugir, uma herança evolutiva presente em cada parte da composição do meu corpo.

Episódios emocionais típicos, como os dois cenários considerados acima, contêm vários componentes: pensamentos, alterações corporais, tendências de ação, modulações de processos mentais (como atenção), e sentimentos conscientes. Mas quais desses componentes podem ser considerados a própria emoção? Suponhamos que o som de passos numa rua deserta à noite induza o meu medo. Que parte do episódio o medo designa? É possível considerarmos

um único componente na experiência que se destaca como a própria emoção? As emoções podem se referir a mais de um componente? Podem se referir ao episódio como um todo? Dentre as abordagens que afirmam a possibilidade de uma descrição reducionista sobre as emoções, duas linhas teóricas despontam como protagonistas no debate, a saber, o *cognitivismo* e o *não cognitivismo*. O centro do debate gira em torno da tentativa de definir um conceito geral de emoções, tais como medo, amor, inveja, raiva e vergonha, e as funções mentais subjacentes, como as capacidades cognitivas, avaliativas, conativas, imaginativas, somáticas, motivacionais, entre outras.

Os teóricos cognitivistas argumentam que as emoções estão intrinsecamente conectadas aos processos cognitivos, como crenças, julgamentos e avaliações. Nesse modelo, as emoções são essencialmente compreendidas como *respostas a avaliações cognitivas de eventos ou situações*. Os teóricos *não cognitivistas*, por outro lado, consideram que emoções são, em última análise, reações imediatas a estímulos somáticos, e as avaliações cognitivas podem ou não estar envolvidas no surgimento das emoções. O que essas duas linhas teóricas aparentemente antagônicas pretendem definir é a relação entre as emoções e os processos somáticos e cognitivos subjacentes. A seguir, apresentamos uma reconstrução das teorias cognitivistas e não cognitivistas, analisando suas premissas básicas, suas principais contribuições e apontando críticas aos dois modelos.

2.2 TEORIAS COGNITIVISTAS

Ao investigarmos as teorias cognitivistas da emoção, é fundamental reconhecer a variedade de abordagens que permeiam esse campo. Tradicionalmente, essas abordagens foram distinguidas em dois subgrupos principais: i) teorias cognitivas *híbridas*; e ii) teorias cognitivas *puras* (PRINZ, 2004).

Teorias cognitivas híbridas sustentam que processos cognitivos como *pensamentos*, *crenças* e *julgamentos* são constituintes *necessários* das emoções, enquanto negam que os aspectos cognitivos sejam elementos conceituais *suficientes*. Assim, pretendem explicar as emoções por meio de uma integração de elementos cognitivos com outros fatores, como biológicos, sociais ou culturais, reconhecendo que as emoções são influenciadas por uma interação complexa de variáveis. No cognitivismo de Roberts (1988, p. 191), por exemplo, as

emoções são *interpretações* causadas e “coloridas” por *desejos, interesses, aversões*, e “[...] têm, para o construtor, a aparência de verdade, quer ele afirme ou não a verdade da interpretação”. Armon-Jones (1989), igualmente, associa as emoções com as crenças e desejos, definindo-as como *pensamentos baseados na imaginação*. Isso significa que uma emoção não pode ser compreendida como um simples julgamento ou uma interpretação, pois sempre envolve a atividade imaginativa. Ter medo de algo significa *imaginar* que algo perigoso possa ocorrer; e ter uma emoção demanda imaginarmos algo como se ele possuísse determinadas características e propriedades. Armon-Jones observa assim, que não há a necessidade de uma situação ser factual para a geração de uma emoção, ela pode também ser hipotética.

As teorias cognitivas puras, por sua vez, fundamentam-se na ideia de que os processos cognitivos são constituintes *necessários e suficientes* das emoções. Para um cognitivista puro, os processos mentais (como a interpretação de eventos e a atribuição de significado) são os determinantes primários das respostas emocionais. Teorias cognitivas puras remontam ao menos às teses estoicas de Cícero, Epicteto e Sêneca. Segundo Tad Brennan (2005, p. 92), os estoicos “[...] teriam se sentido justificados em dizer que a ‘ira’ denomina adequadamente uma crença, em vez de um certo tom sentimental, porque é a crença que fornece a explicação em afirmações como ‘a sua ira o levou a atacar o seu amigo’”. Nesse sentido, no estoicismo, cada emoção (*pathé*) pode ser descrita como uma opinião (*doxa*) ou julgamento (*krisis*), cujo conteúdo inclui dois elementos: 1) uma atribuição de valor a um objeto que está presente ou em perspectiva futura; e 2) uma avaliação de que um determinado curso de ação é apropriado para realizar em resposta (DURAND; SHOGRY, 2023). A partir dessas premissas, o medo para um estoico é descrito como “[...] a opinião de que alguma coisa futura é um mal de tal natureza que deveríamos evitar” (BRENNAN, 2005, p. 93). Uma vez que identificavam emoções de forma restrita com julgamentos ou afirmações de proposições, os estoicos negavam a existência de emoções em animais e crianças (criaturas pré-linguísticas), o que gerou um debate controverso que permanece até nossos dias.

À medida que os estoicos viam o seu mundo (individual, social, político) fora de controle, eles viam as emoções como disfunções do julgamento racional, acentuando a importância do controle racional sobre as demais partes constituintes da alma. Flávio Arriano (2012, p. 15) afirma que

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos, outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves.

Desse modo, para Epicteto, primeiramente, algumas coisas no mundo estão sob nossa responsabilidade, ou seja, podemos controlá-las. Nessa lista estão inclusos os juízos, os impulsos, os desejos e as repulsas. O corpo (em nível fisiológico ou biológico) e o mundo exterior, contudo, não estão sob nossa posse ou controle, portanto, não devemos valorizá-los ou conceder importância. Nesse modelo, por meio da reflexão, podemos presumir a responsabilidade e o controle sobre nossas emoções, pois, uma vez que emoções são entendidas como espécies de *crenças*, para um estoico, entende-se que podemos influenciar nossas emoções ao examinar e alterar as crenças subjacentes (SOLOMON, 2007). Devemos nos habituar, por exemplo, a tratar o medo da morte como algo irracional (pois somos almas imortais), como sustentaram Crisipo e Epicteto (HERSHBELL, 1993).

No período medieval, Santo Agostinho defende as emoções contra a condenação estoica redefinindo-as de forma mais neutra como volições (voluntárias) que podem ser boas ou más dependendo dos seus objetos intencionais (TORNAU, 2020). Agostinho investiga a natureza cognitiva das emoções em suas obras, especialmente em *As Confissões*, explorando a natureza do *desejo*, do *amor* e da *tristeza*, relacionando-as com questões teológicas e morais.

Embora Brentano, em sua obra *Psychologie vom Empirischen Standpunkte* (1874 [1973]) já houvesse enfatizado que emoções são direcionadas a objetos ou dotadas de *intencionalidade*, o cognitivismo contemporâneo se estabelecerá no século XX, particularmente entre as décadas de 1960 e 1980, com contribuições significativas de autores como Bedford (1957), Kenny (1963) e Pitcher (1965). Esses autores foram os primeiros a articular um argumento influente no sentido de que, para explicar sua intencionalidade, as emoções devem ser compreendidas como *avaliações cognitivas* de algum tipo, em vez de meras experiências subjetivas, imediatas ou “instintivas” (SCARANTINO; SOUSA, 2018). Durante esse período, a abordagem cognitiva se posiciona como uma alternativa às teorias psicológicas tradicionais que entendiam as emoções principalmente como sentimentos. De maneira mais específica, o cognitivismo contemporâneo surge como uma resposta às teorias de William James e Carl Lange (1920), que argumentavam que as emoções são essencialmente *percepções de alterações fisiológicas no corpo*.⁵

O termo “cognição” às vezes é utilizado de maneira restrita, o que implica que teorias da emoção que incorporam aspectos como a imaginação ou o desejo não se qualificam como teorias cognitivas puras da emoção. No entanto, essas teorias podem ser consideradas cognitivas puras se a imaginação, os desejos e outros aspectos forem compreendidos como redutíveis a

⁵ A teoria sentimentalista “James-Lange” será explorada em mais detalhes na segunda parte deste capítulo.

crenças e julgamentos. Nesse contexto, Hájek e Pettit (2004) argumentaram que um *desejo* deve ser entendido como uma *crença* de que algo é bom, e que a *atividade imaginativa*, no mesmo sentido, deve ser vista como um processo mental que sempre envolve crenças. Isso implica que, mesmo quando parece que estamos apenas imaginando ou desejando algo, estamos na verdade engajados em processos cognitivos subjacentes que fundamentam essas experiências. Assim, se adotarmos um sentido mais amplo do termo “cognitivo”, relatos que envolvem desejos ou imaginação podem ser classificados como puramente cognitivos.

Recentemente, Robert Solomon e Martha Nussbaum desenvolveram e aprofundaram a teoria cognitiva das emoções. Seguindo a tradição estoica, Solomon (1988) sustentou que emoções devem ser entendidas como *julgamentos*. A raiva, por exemplo, consiste em um *julgamento intenso* de que alguém foi injustiçado; e esse julgamento “constrói” o mundo como sendo de uma certa maneira. Para Solomon, assim como para a teoria estoica clássica, nossas emoções são passíveis de educação e controle. Martha Nussbaum, amplia o alcance da teoria das emoções estoica clássica para campos como política, literatura e teorias feministas. Apesar da ampla gama de estudos críticos a respeito das teses da filósofa, a reconstrução de seus argumentos a favor do cognitivismo não é simples. A seguir, apontamos os elementos principais da concepção teórica de Nussbaum. Para os fins ou objetivos críticos do presente capítulo, daremos especial atenção aos argumentos presentes no livro *Upheavals of Thought*, no qual melhor desenvolve a sua abordagem cognitiva e fornece uma atualização da perspectiva estoica.

2.2.1 Martha Nussbaum e as emoções como *julgamentos avaliativos*

A defesa das teses cognitivistas de Martha Nussbaum foi desenvolvida sobretudo em obras como *The Therapy of Desire: Theory & Practice in Hellenistic Ethics* (1994), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2003) e *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e Ética na Tragédia e na Filosofia Grega* (2009). Em seu livro *Upheavals of Thought*, a autora resume o cerne de sua concepção ao afirmar que as emoções humanas são espécies de *julgamentos avaliativos*, e “respostas inteligentes a percepções de valor” (NUSSBAUM, 2003, p. 1).

A estrutura básica da abordagem de Nussbaum, segundo a própria autora, foi originalmente defendida por Aristóteles, sobretudo em sua *Retórica*, obra na qual o filósofo enfatiza a natureza *proposicional* das emoções. Para Aristóteles, uma emoção típica pode ser definida como a combinação de um sentimento de prazer ou dor com um tipo particular de

crença sobre o mundo. No livro II da *Retórica* (1378a), por exemplo, a ira (*orgê*), é descrita como “[...] a combinação de um sentimento doloroso com a crença de ter sofrido uma injustiça”. Na mesma obra, o medo (*phobos*) é definido como “[...] uma forma de padecimento ou perturbação gerada pela crença de que algo de caráter destrutivo ou penoso acontecerá a mim ou a alguém próximo” (*Retórica*, 1382a).

Para Nussbaum (2009, p. 336), a crença de que algo ruim irá acontecer e o sentimento doloroso que a acompanha não estão conectados de um modo ocasional, pois “[...] a crença é o próprio fundamento do sentimento”. Isso significa que nossos sentimentos (de dor e prazer) são processos secundários, antecedidos por uma crença ou conjunto de crenças. Nesse sentido, se julgo que a rua por onde caminho à noite é perigosa, experimento o medo; se acredito que estou prestes a perder algo que valorizo, como um ente querido ou minha casa, posso sentir tristeza; se acredito que alguém obteve sucesso em algo que desejava para mim mesmo, sinto inveja. Assim como se espera que as emoções sejam formadas por crenças e julgamentos, é possível crer que a emoções desapareça se a crença ou julgamento que a fundamenta for modificada.

Aristóteles, afirmou que “[...] se o medo for associado à expectativa de que algo destrutivo nos sucederá, ficará claro que todo aquele que acredita que nada lhe sucederá não experimentará o medo” (*Retórica*, 1382b). Entretanto, assim como Platão, o Estagirita afirmou que uma emoção como o medo (*phobos*) não exige que acreditemos que estamos em perigo real; o que é necessário é que tenhamos a capacidade de imaginar (*phantasia*) a situação, através de imagens mentais (*phantasmata*) (LEIGHTON, 1995).

Devido à natureza proposicional da crença, tanto Nussbaum quanto Aristóteles (e como veremos, Platão antes deles) acreditam que emoções podem ser *verdadeiras* ou *falsas*, *racionais* ou *irracionais*, conforme a correspondência entre elas (as emoções) e os julgamentos que as fundamentam. Nesse sentido, o cognitivismo de Nussbaum pode ser compreendido enquanto uma resposta a alguns problemas. O principal deles é a clássica *visão hidráulica* das emoções.⁶ Segundo a visão hidráulica, emoções são “forças cegas”, como “rajadas de vento ou correntes do mar, que se movem e movem a pessoa [...] sem visão de um objeto ou crenças sobre ele” (NUSSBAUM, 1994, p. 24-25). A ideia de emoções como movimentos hidráulicos, ou irracionais, está comumente associada à suposição de que a raiva, o ciúme, a esperança, e o até mesmo o amor, derivam de uma parte primitiva de nossa natureza, uma parte mais animal do que propriamente humana. Esse “primitivismo” expresso pela abordagem hidráulica

⁶ Nussbaum não relaciona a abordagem hidráulica das emoções a nenhum autor ou grupo de teóricos em específico.

pressupõe que emoções são experiências essencialmente *corpóreas* ou *qualitativas*. Embora Nussbaum aceite que emoções envolvam o corpo (como qualquer outro processo mental envolve), ela não permite que os aspectos cognitivos sejam reduzidos às percepções corporais. A explicação dada para isso é que a presença de emoções em organismos vivos não justifica a inclusão na definição de qualquer tipo de emoção, de características específicas de estados qualitativos, como na teoria de Williams James, por exemplo.⁷

Para responder à visão hidráulica, Nussbaum pressupõe quatro características essenciais da abordagem cognitivista: *identidade*, *intencionalidade*, *base em crenças*, e *conexão com a avaliação*. Em primeiro lugar, emoções possuem *identidade* pois se referem a algo em específico no mundo. O exemplo que usa para ilustrar essa ideia é o amor à sua mãe. Esse amor é de algum modo especial, pois mesmo que Nussbaum considere amar outras mães, o seu amor por sua própria mãe não será o mesmo que destinará às outras mães. Também, não será o mesmo destinado a cada mãe em particular. Podemos pensar, como a teoria hidráulica, que correntes de ar também podem atingir um alvo, mas nesse caso o processo não acontecerá da mesma maneira. Para a filósofa, ao retirarmos o objeto da emoção ela torna-se um mero conjunto de reações corporais inatas, como as batidas do coração e o sangue que “ferve” de raiva. Já a *identidade* de uma emoção “[...] não depende da mesma forma de qualquer objeto específico contra o qual um movimento irracional como o vento possa bater” (NUSSBAUM, 2001, p. 27).

Em segundo lugar, o objeto das emoções é *intencional*, ou seja, o objeto da emoção aparece à pessoa conforme a *interpretação* e o *sentido* que ela concede ao objeto. O *conteúdo* de uma emoção, desse modo, incorpora uma forma de *ver* ou *conceber* o mundo e as pessoas. O amor de Nussbaum é um reflexo da importância e do valor que concede à sua mãe, ao mesmo tempo que a revela como alguém vulnerável que demanda proteção e cuidado. A intencionalidade das emoções, assim, deriva do modo ativo sob o qual interpretamos o mundo. Nesse sentido, a intencionalidade deriva da percepção e interpretação, e pode envolver outras capacidades mentais, como a *imaginação* e a *memória*. Esse processo pode ter como objeto algo real e presente, algo presente apenas na memória, assim como algo que jamais existiu de fato (apenas imaginado). Desse modo, a intencionalidade faz parte da identidade de cada emoção, o medo é diferente da inveja não por alguma característica de seu objeto, mas pelo modo particular com que o sujeito da emoção interpretou o objeto. A visão das emoções como “movimentos hidráulicos”, por outro lado, se mostra incapaz de identificar e individualizar cada

⁷ Como apontamos a seguir, a teoria de William James, proposta no final do século XIX, sugere que as emoções são em última instância percepções das mudanças corporais.

emoção por uma característica proeminente. A *intencionalidade* envolvida nas emoções não permite que as tratemos como simples forças que impulsionam a pessoa.

Em terceiro lugar, emoções envolvem *crenças* sobre o seu objeto. Nussbaum tem como modelo paradigmático a descrição aristotélica do medo na *Retórica* (II, 5) como a crença de que algo ruim é iminente; que essa desgraça não é trivial, mas possui um *peso*, pois é *significativa*; e que não possuímos o total controle para impedir que aconteça. O tipo de crença presente nos eventos emocionais pode ser mais ou menos complexa. A raiva, por exemplo, envolve a crença de que algum dano foi cometido contra mim, ou alguém próximo a mim; que esse dano (assim como no caso do medo) não é trivial, mas significativo; e foi causado por alguém que escolheu deliberadamente cometer a injúria (*Retórica*, II, 2-3). Para Nussbaum (2001, p. 28):

Parece plausível supor que cada membro desta família de crenças seja necessário para que a raiva esteja presente. Se eu descobrisse que não foi A, mas B, quem causou o dano, ou que não foi feito de boa vontade, ou que não foi sério, poderíamos esperar que minha raiva se modificasse de acordo, ou desaparecesse.

Essas crenças são essenciais para a identidade da emoção, pois o sentimento de agitação, por si mesmo, não é capaz de distinguir a raiva do medo, ou o pesar da piedade. Logo, “separando a emoção da crença, separamos a emoção daquilo que não é apenas uma condição necessária de si mesmo, mas também uma parte da sua própria identidade” (NUSSBAUM, 2001, p. 30).

Em quarto lugar, emoções estão intrinsecamente conectadas a *valores*. Emoções percebem o seu objeto como algo que contém valor *em si mesmo*. Nussbaum, nesse ponto, toma como exemplo o seu pesar em relação à morte de sua mãe. Não esperaríamos o surgimento do pesar se a importância que concede à mãe fosse a mesma que concede a um galho de árvore caído ao lado de sua casa. O valor que concede à sua mãe justifica seu pesar, suas lágrimas e sua esperança pela recuperação desta. Esse valor, segundo a autora, é de um tipo particular, pois faz referência não apenas à sua mãe, mas contempla aquilo que ela mesma julga necessário enquanto parte de sua própria felicidade. Isso não significa, contudo, que as emoções vejam estes objetos como meros instrumentos, pois eles podem ser investidos de valor intrínseco, como a sua mãe certamente estava. É nesse sentido que Nussbaum acredita que emoções estão intrinsecamente conectadas a valores.

Ao defender, por fim, a ideia de emoções como *juízos avaliativos*, Nussbaum amplia a definição cognitivista clássica (proposicional, herdada de Aristóteles e dos estoicos) pretendendo evitar os problemas das teorias cognitivistas anteriores. Como apontamos anteriormente, os estoicos concebem emoções como juízos ou afirmações de proposições, e assim negam que crianças e animais tivessem qualquer emoção, uma vez que

não possuem as capacidades linguísticas necessárias para o pensamento proposicional. Esse problema é central para Nussbaum (2001, p. 230), pois “visões cognitivas que excluem a infância não conseguem explicar a maneira como as emoções da vida adulta carregam as sombras de objetos anteriores”. Para corrigir essa lacuna deixada pelos estoicos, Nussbaum muda de um significado muito restrito do termo cognição para um mais amplo, de modo que ele se aplique às emoções de animais e bebês.

Em *Upheavals of Thought*, Nussbaum (2001, p. 23) sustenta que seu uso do termo “cognição” significa apenas “[...] o processo de receber e processar informações”, e isso quer significar que “[...] a atividade emotiva não envolve cálculos elaborados ou autoconsciência reflexiva”. Essa é a concepção ampla de cognição utilizada por cientistas cognitivos contemporâneos. Contudo, em um artigo posterior afirma que “Por ‘processos cognitivos’, entendo processos que fornecem informações (sejam confiáveis ou não) sobre o mundo; portanto, se inclui não apenas o pensamento, mas também a percepção e certos tipos de imaginação” (NUSSBAUM, 2001, p. 198). Nesse último sentido, a autora concebe as emoções como eventos “cognitivamente carregados”:

Mesmo que seu conteúdo proposicional seja ‘Minha maravilhosa mãe está morta’, a própria experiência envolve uma tempestade de memórias e percepções concretas que giram em torno desse conteúdo, adicionando mais do que está presente nele (NUSSBAUM, 2001, p. 65).

Nussbaum reconhece que sua abordagem teórica é menos rígida que as concepções de seus antecessores, pois, em certos contextos, algumas emoções compartilham características estruturais, resultando em casos em que a distinção entre elas pode tornar-se sutil e uma classificação conceitual rígida não é possível.⁸

Ao destacar a natureza fluida e complexa das emoções, Nussbaum exige uma concepção conceitual mais flexível que compreenda as nuances de cada contexto particular, pois uma pequena mudança no contexto em que uma emoção é gerada pode modificá-la radicalmente. O argumento acima propõe que os limites da abordagem cognitiva de Nussbaum são mitigados por uma visão mais fraca na qual crenças, julgamentos e percepções desempenham um papel importante, mas não são correspondentes últimas e definitivas do que é uma emoção. Conforme Nussbaum, teorias explicativas não necessitam preservar todos os fenômenos e características particulares de emoções específicas, mas devem antes “[...] apresentar um critério de avaliação e correção da maioria e das mais básicas experiências, e

⁸ Um exemplo dessa natureza complexa é observado na relação entre a inveja e a admiração. Embora sejam emoções distintas, há momentos em que suas características se entrelaçam, causando dificuldades à categorização clara entre ambas.

serem capazes de fornecer uma explicação convincente para quaisquer erros de classificação que ela eventualmente atribua à experiência”, pois apesar das numerosas diferenças internas entre cada uma das espécies de emoções “elas têm o suficiente em comum para serem analisadas em conjunto” (NUSSBAUM, 2001, p. 24).

Algumas fortes objeções foram feitas aos argumentos cognitivistas de Nussbaum. Para os fins deste capítulo, selecionamos três principais. Primeiro, para Bennet Helm (2001, 2015) tanto a abordagem cognitivista de Nussbaum como a pretensão geral reducionista de abordagens que compreendem as emoções em termos de avaliações não explicam a fenomenologia das emoções. Helm afirma que os teóricos cognitivistas não respondem a um problema fundamental: como explicar as atribuições de significado (avaliações) que não acompanham uma emoção? Como justificar os muitos casos onde avaliamos uma situação sem *sentirmos* absolutamente nada? Por exemplo, podemos avaliar que “essa rua escura parece ser perigosa”, enquanto não sentimos medo algum. Helm (2001, p. 38) chamou isso de *problema da emocionalidade*:

Devemos, ao que parece, fazer uma distinção entre a *avaliação emocional* de algo como objeto de medo e a *avaliação não emocional* dele como perigoso, e os cognitivistas podem parecer incapazes de fazer esta distinção; este é o problema da emocionalidade.

Esse problema formou a base de um dos argumentos decisivos contra as teorias cognitivas da emoção: em última análise as visões cognitivistas falham em tornar claro o que há de específico nas emoções que as distingue dos julgamentos de significado não emocionais.

Em *Therapy of Desire*, Nussbaum (1994, p. 376) tenta responder a essa crítica aplicando uma distinção entre um consentimento meramente superficial e um consentimento profundo (ou completo) a uma proposição. Segundo Nussbaum, um assentimento superficial não contém envolvimento emocional, pois permanece em âmbito puramente intelectual. Ao esclarecer seu ponto, Nussbaum (1994, p. 376) pede que imaginemos o personagem estoico Crisipo falando calmamente: “Sim, eu sei que a pessoa que eu mais amo está morta e nunca mais a verei. Mas eu não sinto nada; isso não me perturba de forma alguma”. Para a autora, Crisipo não está realmente assentindo à proposição “eu sei que a pessoa que eu mais amo está morta”, está apenas superficialmente conectado a ela, de modo que não há real emoção envolvida. Assim, um pleno assentimento a uma proposição demanda “[...] perceber em seu próprio ser sua plena significância, absorvê-la e ser transformado por ela” (NUSSBAUM, 1994, p. 382).

Segundo Helm (2002, p. 40), a resposta de Nussbaum é circular, pois não fornece uma explicação do que é “aceitar plenamente uma avaliação” sem um apelo vicioso às emoções. O

pleno consentimento deve ser mais do que uma apreciação intelectual das implicações, pois é necessário que se *sinta emocionalmente a avaliação*. Helm conclui que, sem uma especificação de como devemos entender tal “consentimento pleno” de forma não metafórica, Nussbaum está simplesmente *begging the question*, ou seja, presumindo como verdadeira uma afirmação que não foi provada ou ainda está em debate sem oferecer evidências adicionais.

A crítica de Helm reforça o importante fato de que na experiência emocional, somos movidos ou “abalados” por algo, que assim nos impõe sua significância específica, e é justamente essa característica essencial das emoções que a teoria cognitiva de Nussbaum falha em explicitar. Helm observa que é possível realizarmos avaliações sem sermos afetados, mas não podemos considerar que emoções aconteçam dessa forma. Ao tentarmos conceber uma emoção como uma operação puramente intelectual, perdemos precisamente esse aspecto central da emoção. Desse modo, as teorias que não explicam a conexão intrínseca entre as dimensões *qualitativa e avaliativa* do conteúdo emocional constantemente correm o risco de serem vulneráveis ao problema da emocionalidade. De acordo com essas observações, a teoria de Nussbaum falha justamente ao destituir de seu conceito o aspecto das emoções que é *experienciado como significativo*.

Uma segunda crítica importante ao cognitivismo de Nussbaum foi realizada por Peter Goldie (2000, 2002), ao desenvolver o *problema da recalcitrância à razão*. Goldie afirma que uma vez que emoções são compreendidas em termos de crenças e julgamentos, as teorias cognitivas falham ao tentar explicar os casos em que emoções persistem mesmo diante de evidências claras que contradizem tais crenças e julgamentos. Por exemplo, como pode a culpa permanecer mesmo ao sabermos que não somos responsáveis pelo mal ocorrido? Como explicar a permanência da inveja em relação a conquistas modestas de pessoas próximas? Ou como explicar o medo que sentimos ao assistir um filme de terror? Nesses casos, e em muitos outros, as emoções permanecem mesmo sem a crença ou julgamento necessário.

De fato, Nussbaum (2001, p. 35), ao investigar a necessidade das crenças e julgamentos para a identidade das emoções, oferece uma resposta ao problema da recalcitrância à razão:

Parece que as pessoas às vezes mudam de ideia sobre as crenças subjacentes às suas emoções, mas mesmo assim continuam a ter emoções. Sandra, que ficou aterrorizada com um cachorro durante a infância, pode aprender que os cães não representam perigo para o seu bem-estar; mas ela ainda tem medo de cachorros. Jack pode decidir que errou ao aceitar a crença dos seus pais de que os afro-americanos estão a arruinar o país; mas ele ainda sente uma raiva intensa contra eles. Será que isto significa, afinal, que se pode remover as crenças avaliativas sem remover as emoções?

Os dois exemplos acima, segundo a própria autora, não são suficientes para responder ao problema, pois muitas vezes mantemos crenças contraditórias (NUSSBAUM, 2001, p. 35). Para explicar o caso, a filósofa apresenta outro exemplo: “Sêneca acredita que a honra não é muito importante, mas: quando alguém o senta em um lugar da mesa que ele considera um insulto, ele está dominado por seus hábitos” (NUSSBAUM, 2001, p. 36). No caso de Sêneca, é claro o conflito entre crenças, pois ele acredita que foi injustamente insultado mesmo enquanto sabe que o assunto não é significativo.

Contudo, surge um problema ao tentar explicar emoções recalcitrantes apenas em termos de crenças e julgamentos contraditórios. Segundo Döring (2007), o conflito ocorre porque dois sistemas cognitivos, ambos legitimados pelo sujeito para interpretar o mundo, apresentam divergências. Para Döring, o conflito não necessariamente implica uma contradição direta, mas ainda assim leva o sujeito a enfrentar um desacordo interno. No mesmo sentido, Helm (2015) afirma que o tipo de irracionalidade envolvido em emoções recalcitrantes não deriva de um conflito entre crenças ou julgamentos. O autor desconfia que o problema “é que há alguma irracionalidade adicional em questão, além da falta de justificação, na persistência da emoção diante do repúdio do próprio julgamento” (HELM, 2015, p. 421). A irracionalidade adicional é justamente o que a teoria de Nussbaum não consegue captar quando pretende uma redução cognitivista. Como Helm sustenta, a falha da explicação de Nussbaum sobre as emoções recalcitrantes é não reconhecer a intencionalidade própria aos sentimentos; às vezes, há um conflito entre dois sistemas (sentimental e cognitivo) interconectados e não uma contradição em um sistema cognitivo isolado.

Uma terceira crítica aos fundamentos da tese de Nussbaum foi realizada por Andrea Scarantino (2010). Conforme observado por Scarantino, ao compreender as emoções como espécies de julgamentos, Nussbaum amplia demasiadamente o significado do conceito de “cognição” para dar conta de todos os casos que contradizem essa ideia. A “estratégia elástica”, como aponta Scarantino, tem duas consequências negativas. Primeiro, faz com que a identificação de emoções com julgamentos torne-se “trivialmente verdadeira” e falha em esclarecer o que são as emoções” (SCARANTINO, 2010, p. 729). Em segundo lugar, a flexibilidade da teoria de Nussbaum cria uma fala conflitante que, em última instância, resulta em uma verdade trivial ou em uma teoria infalsificável (ou seja, uma vitória a um custo muito alto para a teoria avaliativa).

Em termos gerais, a estratégia elástica é utilizada em dois casos: 1) quando teóricos não cognitivistas mencionam uma propriedade P que as emoções possuem, mas que julgamentos não possuem (por exemplo, os aspectos motivacionais); 2) uma propriedade X que

juízos possuem (por exemplo, exigir linguagem proposicional) e que as emoções não possuem. A estratégia elástica consiste em argumentar que, sob uma compreensão ampla de juízo, os juízos também possuem a propriedade P (eles possuem aspectos motivacionais), ou carecem da propriedade X (não exigem posse de linguagem, conforme a resposta de Nussbaum ao argumento estoico, por exemplo).

De acordo com Scarantino (2010), há dois problemas principais com a estratégia elástica. O primeiro é que ela gerou uma enorme quantidade de discussões divergentes entre cognitivistas e não cognitivistas, que têm debatido por décadas respectivamente afirmando e negando que as emoções são juízos, enquanto atribuem significados diferentes ao termo “juízo”. Um exemplo clássico é nomeado por Scarantino de “blindfright” (“medo cego” ou medo recalcitrante). O medo cego é causado quando uma pessoa sente medo em uma situação de perigo, mesmo que racionalmente saiba que não há uma ameaça real. Utilizado como um argumento contrário à tese de que emoções são juízos “é um exemplo de como o juízo de que há perigo iminente pode ser instanciado na ausência de consciência do estímulo que o provocou e sem envolvimento do neocórtex” (SCARANTINO, 2010, p. 745-746). Desse modo, teóricos não cognitivistas, como António Damásio e Jesse Prinz, defendem que no medo cego, em muitas outras situações, o aparato cognitivo exigido para um juízo não está envolvido nas emoções.

O segundo problema com a estratégia elástica é que ela isola o cognitivismo de contraexemplos por um “preço alto”, que torna sua teoria “[...] no melhor dos casos uma verdade trivial, e no pior dos casos uma teoria infalsificável” (SCARANTINO, 2010, p. 746). Então, o que seria requerido para tornar falível a tese de que emoções são juízos de determinado tipo? Para a autora, a estratégia é simples: seria preciso encontrar um juízo que não seja uma emoção, ou uma emoção que não seja um juízo. Para fazer isso, entretanto, seria necessária uma teoria do que deveria ser um juízo que fosse independente da teoria cognitivista das emoções.

Scarantino suspeita que Nussbaum poderia contra-argumentar afirmando que a elasticidade da noção de juízo é restringida por critérios claros, limitando sua aplicabilidade e, portanto, rejeitando a acusação de irrefutabilidade. Por exemplo, Nussbaum poderia: 1) propor que, embora os animais e as crianças possam formular juízos (sob uma compreensão ampla de juízo), as plantas não o podem; e 2) poderia, igualmente, acrescentar que, embora os juízos possam ser subcorticais, ainda requerem um cérebro, enquanto os organismos unicelulares não poderiam emití-los. Todavia, se o tipo de juízo que uma emoção deveria ser for descrito à luz de uma teoria pré-existente das emoções e

progressivamente modificado em resposta a contraexemplos, a tese de que as emoções são julgamentos torna-se irrefutável.

A seguir, reconstruímos os principais argumentos da abordagem não cognitivista, ou *sentimentalista*, explorando a compreensão das emoções como *percepções somáticas*. Em seguida, focamos na exposição detalhada da teoria neossentimentalista de Jesse Prinz, buscando identificar suas principais premissas e delimitar suas possíveis falhas.

2.3 TEORIAS NÃO COGNITIVISTAS

Historicamente, as teorias não cognitivistas classificaram as emoções em dois subgrupos principais, compreendendo-as ora como *sentimentos*, ora como *motivações* (SCARANTINO; SOUSA, 2018). Assim, teóricos sentimentalistas presumem que emoções como a raiva, o medo e o amor são estados essencialmente *qualitativos*, como estados *somáticos*, e podem ou não envolver cognições. Teorias *motivacionais* enfatizam a relação constitutiva entre emoções e impulsos comportamentais. Um de seus principais representantes, John Dewey (1895, p. 15), afirmou que: “a emoção em sua totalidade é um modo de comportamento que é intencional, ou seja, possui um conteúdo intelectual, e que também se reflete no sentimento ou afeto”. Para Dewey, e os adeptos da abordagem comportamental, o problema central que uma teoria das emoções precisa resolver é como as *emoções* e as *ações* estão relacionadas, pois em última instância, é o que fazemos quando expressamos emoções.

O biólogo evolucionista Charles Darwin é comumente reconhecido como o primeiro teórico a oferecer indícios ao reducionismo entre emoções e sentimentos (PRINZ, 2004a). Para Darwin (2009), há claras evidências sobre as origens biológicas das expressões emocionais de surpresa, desgosto, tristeza, felicidade, e similares, enquanto *processos somáticos inatos*. Ele afirma que essas expressões começam como respostas voluntárias, tornam-se habituais e, como resultado de sua utilidade adaptativa, são transmitidas às gerações futuras. Para Darwin, os traços que herdamos de nossos antepassados, têm suas raízes em estratégias de sobrevivência evolutivas, e fornecem o fundamento para a compreensão das expressões das emoções *como adaptações* que se desenvolveram ao longo do tempo para aumentar as chances de sobrevivência e reprodução. Para sustentar que sua teoria das expressões inatas estava correta, Darwin buscou mostrar que elas eram universais, ou seja, que as expressões são compartilhadas por todos os membros da espécie humana. Ao encontrar evidências de expressões faciais

semelhantes entre membros de culturas isoladas, Darwin concluiu que as reações emocionais não refletem hábitos culturais, ou compreensões sobre o mundo, mas são, sobretudo, reações corporais herdadas.

Ao dar relevo à conexão entre as emoções e as respostas somáticas correspondentes, Darwin inspirou teóricos posteriores como William James e Carl Lange. No final do século XIX, James e Lange sustentaram a tese de que, antes do envolvimento com crenças e julgamentos, as experiências emocionais são *percepções de mudanças somáticas*. Nas palavras de James (1922, p. 123): “[...] nossa sensação das mudanças corporais à medida que ocorrem é a emoção” e “uma vez desaparecidos os sentimentos corporais, parece não haver a experiência emocional de fato”. Assim, emoções necessariamente envolvem a consciência sobre uma mudança corpórea, como o batimento cardíaco, o suor, o fluxo sanguíneo, os pelos que arrepiam na nuca, e assim por diante. Segundo Cannon (1927, p. 106), os pontos cardeais da teoria de James e Lange podem ser resumidos como segue:

Quando encontramos um objeto, nossos sentidos o percebem e ele envia sinais até o córtex cerebral que o interpreta. Então, correntes de resposta descem até os músculos e vísceras e os alteram de maneiras complexas. Por fim, as sensações resultantes dessas alterações são novamente enviadas ao cérebro, transformando a percepção inicial em uma experiência emocional.

Enquanto Carl Lange (1922, p. 73) concentra sua atenção no sistema vasomotor, que regula o fluxo sanguíneo, James supõe uma ampla gama de estados corporais subjacentes à experiência emocional como parte do processo, sobretudo, mudanças nas expressões faciais e reações involuntárias, como tremores, suor e lágrimas. Para James e Lange, muitas das mudanças corporais que ocorrem simultaneamente com as emoções nos preparam para uma resposta comportamental.

Na literatura atual, Antônio Damásio é um dos principais responsáveis por desenvolver a abordagem sentimentalista a partir de uma atualização das teses de James e Lange. Em Damásio, assim como na teoria James-Lange, experiências emocionais são essencialmente percepções de mudanças somáticas. Contudo, Damásio busca superar alguns dos principais problemas da teoria de James-Lange ao enfatizar o papel crucial da avaliação na indução das emoções. Segundo ele, é necessário “[...] identificar emoções com sensações de mudanças corporais juntamente com um processo de avaliação mental” (DAMÁSIO, 1999, p. 139). Este processo pode envolver *gatilhos perceptivos inatos* no caso das emoções primitivas (ou “primárias”) exibidas por animais e crianças, mas envolve processos cognitivos mais complexos mediados pelo córtex frontal nas emoções mais avançadas (ou “secundárias”) de adultos humanos.

Além de expandir a gama de estados emocionais, Damásio também enfatizou a possibilidade de que a resposta emocional possa ocorrer na ausência de mudanças corporais, quando os centros cerebrais normalmente associados às mudanças corporais não estão ativos. Nas palavras de Damásio (2012, p. 148), “em inúmeros momentos o cérebro aprende a forjar uma *imagem simulada* de um estado ‘emocional’ do corpo sem ter de a reconstruir no corpo propriamente dito”. Desse modo, mesmo na ausência dessas mudanças o cérebro pode entrar no em estados similares aos que estaria se as mudanças somáticas tivessem ocorrido. Em resumo, as áreas sensoriais do cérebro não são ativadas somente por estímulos externos, mas em diversas situações também, por meio de imagens simuladas (“imaginações”) podem ser ativadas do interior para o exterior, ou seja, *endogenamente*.

Desse modo, Damásio (2012, p. 102), explica que “[...] o conhecimento factual necessário para o raciocínio e para a tomada de decisões chega à mente sob a forma de imagens”, e é possível classificá-las em dois tipos: *perceptivas* e *evocadas*. Imagens perceptivas são formadas por modalidades sensoriais diversas, como quando olhamos para uma paisagem bela, deslizamos nossos dedos sobre uma superfície de metal, ou lemos um livro (2012, p. 102). Imagens evocadas são pensamentos que não necessariamente derivam da percepção direta. Essas imagens são formadas quando recordamos algo, como uma música, uma pessoa específica ou uma situação do passado. Esse processo, segundo o neurocientista, também está em íntima relação com a *memória*.

As imagens construídas endogenamente pelo cérebro humano (e de alguns animais não humanos) podem se referir a algo que ainda não aconteceu ou que nunca acontecerá, em outras palavras, um produto da nossa capacidade de *imaginação*. No entanto, sua natureza não difere daquelas imagens que retemos de eventos passados, pois “[...] constituem a memória de um futuro possível e não de um passado que já se foi” (DAMÁSIO, 2012, p. 102). Ademais, essas imagens, são *reais* para nós próprios, e são “[...] engendradas por uma maquinaria neural complexa de *percepção, memória e raciocínio*” (DAMÁSIO, 2012, p. 103). Logicamente, não se trata aqui de imagens como fotografias ou similares, afirma Damásio, visto que a sua reprodução no cérebro nunca é exata, mas apenas aproximada. A memória é essencialmente *reconstrutiva* (DAMÁSIO, 2012, p. 105), e demanda a ativação sincronizada de diversas partes do cérebro, em uma representação *topograficamente representada*:

Devido ao *design* do cérebro, o conhecimento geral necessário [para a tomada de decisões] depende de vários sistemas localizados, não numa única região, mas em regiões cerebrais relativamente separadas. Uma grande parte de tal conhecimento é reunida sob a forma de imagens não num único, mas em muitos locais do cérebro (DAMÁSIO, 2012, p. 91).

Isso significa que uma imagem mental é uma espécie de resultado de um conjunto de faculdades mentais, como audição, capacidade de imaginação colorida, imaginação sensível, entre outras (DAMÁSIO, 2012, p.110). Em síntese, as imagens

[...] são provavelmente o principal conteúdo de nossos pensamentos, independente da modalidade sensorial em que são geradas e de serem sobre uma coisa ou sobre um processo que envolve coisas; ou sobre palavras ou outros símbolos, numa dada linguagem, que correspondem a uma coisa ou a um processo (DAMÁSIO, 2012, p. 111).

O caminho, que leva à estimulação endógena de áreas somáticas do cérebro, é nomeado, por Damásio, de *loop como se (as-if loop)*; quando esse caminho é usado, o cérebro funciona *como se* o corpo tivesse sido perturbado de uma forma emocionalmente relevante. Isso significa que o cérebro pode criar estados de sensação e representações sensoriais, muitas vezes com base em *memórias, expectativas* ou *imaginação*.⁹ Por outro lado, Damásio também reconhece a possibilidade de que o cérebro possa registrar mudanças nos estados corporais sem consciência dessas mudanças. Assim, respostas neurais inconscientes às mudanças nos estados corporais também contam como emoções. Ninguém diria que sentiu algo sem ter consciência de seu sentimento; mas as emoções, segundo Damásio, às vezes envolvem movimentos inconscientes. Aqui, percebemos um forte viés *híbrido* em sua abordagem, pois *sentir é algo consciente*.

William James não explorou suficientemente a possibilidade de que as experiências emocionais também pudessem “contornar” o corpo. Contudo, essa capacidade desempenha um papel importante na percepção, na construção de modelos mentais do mundo e na tomada de decisões. Damásio (2012, p. 149) enfatiza que “[...] os mecanismos neurais que nos ajudam a sentir ‘como se’ estivéssemos passando por um estado emocional”, enquanto dispositivos inatos de sobrevivência, “[...] permitem-nos contornar o corpo e evitar um processo lento e consumidor de energia”. Assim, considera que as emoções ativadas pelo mecanismo “como se” devem ser sentidas de maneira diferente dos estados somáticos que não se restringem ao mecanismo neural.

O processo de contornar o corpo não acontece por acaso. Na verdade, a *hipótese do marcador somático*, desenvolvida por Damásio propõe uma explicação sobre como as emoções desempenham um papel crucial no processo de tomada de decisão. Emoções são responsáveis

⁹ Como discutido no terceiro capítulo desta tese, é possível observar que a capacidade de imaginar (ou de criar “discursos imagéticos”), em estreita conexão com a memória, é fundamental na geração das emoções. Platão reconhece essa importância em sua analogia da alma como um livro, onde um escriba e um pintor trabalham juntos para formar imagens na alma (*Filebo*, 39b-40a).

por simplificar e agilizar o processo de decisão ao atribuir avaliações rápidas e automáticas. Todo o aparato emocional, segundo Damásio, foi lentamente se constituindo ao longo da evolução, como uma forma eficiente de processar informações rapidamente. O pesquisador explica que no córtex pré-frontal, região do cérebro envolvida no processo decisório, esses marcadores somáticos ajudam a sinalizar as opções como vantajosas ou desvantajosas, facilitando a escolha entre elas. Por fim, o processo de decisão que resultou em experiências emocionais positivas no passado pode ser associado a um marcador somático positivo, enquanto uma decisão que levou a consequências negativas pode ser associada a um marcador somático negativo. Sob esse horizonte, Damásio sugere que a interação entre emoções e decisões é crucial para o comportamento adaptativo e a sobrevivência.

Apesar de atraente, a hipótese do marcador somático permanece gerando controvérsias na comunidade científica. Alguns pesquisadores como Dunn, Dalgleish e Lawrence (2006) questionam a extensão em que os marcadores somáticos desempenham um papel dominante na tomada de decisões, e se a evidência empírica sustenta completamente a teoria de Damásio. Segundo esses autores, “[...] embora existam evidências de que estados corporais influenciam o processo de decisão, não está claro se eles têm um impacto causal direto e predominante sobre as escolhas dos indivíduos” (DUNN, D.; DALGLEISH, T.; LAWRENCE, A. 2006, p. 242). Eles argumentam, então, que outros fatores cognitivos e contextuais podem ter um papel igualmente significativo, e que a teoria damasiana pode superestimar o papel exclusivo dos marcadores somáticos, subestimando a complexidade do processo decisório e a interação de múltiplos sistemas neurais.

Jan Slaby (2008a) afirma que Damásio permanece bastante próximo da explicação original de William James ao conceber esses marcadores somáticos como percepções internas apenas dos estados do corpo, estados que são de alguma forma ligados a percepções ou cognições (não afetivas). Para Slaby, em Damásio, as sensações não estão direcionadas ao mundo além do corpo, portanto, carecem de intencionalidade. Essa visão restrita das sensações corporais deixa uma lacuna muito grande entre a sensação corporal hedônica (prazer e dor), que é crucial para as avaliações afetivas, e o que é avaliado por meio dela.

Uma resposta às críticas direcionadas aos marcadores somáticos e às abordagens sentimentalistas clássicas foi oferecida recentemente pelo filósofo Jesse Prinz. Em obras como *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion* (2004a), *Embodied Emotion* (2004b) e *The Emotional Construction of Morals* (2007), o filósofo apresenta uma releitura da tese sentimentalista desenvolvendo premissas centrais das teorias de William James e de Antônio Damásio. A seguir, apresentamos os principais argumentos da tese de Prinz e sua tentativa de

resposta ao debate entre cognitivistas e não cognitivistas. Ao fim, apresentamos algumas críticas à sua teoria.

2.3.1 Jesse Prinz e o *neossentimentalismo* ou teoria das emoções como avaliações corporificadas

Jesse Prinz é atualmente um dos principais defensores da abordagem sentimentalista em filosofia das emoções. Sua abordagem, melhor descrita como *neossentimentalista*, descreve as emoções como *avaliações corporificadas*. Prinz pretende resolver os impasses teóricos que impedem uma reconciliação entre as abordagens cognitivistas e não cognitivistas das emoções. Segundo o próprio autor, sua estratégia demanda a defesa (apesar de não exaustiva) da tese sentimentalista de William James, assim como premissas centrais da tese de Antônio Damásio, sobretudo, a ideia de uma função evolutiva das emoções.

Teorias cognitivistas, como as oferecidas por Solomon e Nussbaum, sustentam que *juízos baseados em crenças* são constituintes necessários e suficientes da emoção, e é em virtude dessas cognições que podemos tanto distinguir diferentes emoções quanto supor que algumas emoções são irracionais ou injustificadas. Nesse sentido, as abordagens avaliativas se contrapõem à tradição iniciada por William James e Carl Lange, além de propor que teorias sentimentalistas não reconhecem devidamente a intencionalidade das emoções (aquilo que fundamenta sua compreensão como juízos). O *problema da individualização das emoções*, indicado pelos cognitivistas, surge do fato de que uma mesma emoção é percebida de forma particular e subjetiva por cada um de nós, incluindo diferenças somáticas distintas. Essa fragilidade das teorias sentimentalistas torna difícil entender como cada pessoa pode declarar que o que sente não é simplesmente uma emoção genérica, mas, sim, sua própria emoção.

Segundo Prinz, James e Lange seriam capazes de responder ao problema da identidade e explicar como emoções estão em conexão com crenças e juízos se concedessem maior atenção às condições sob as quais as emoções são provocadas. Os sentimentos que antecedem as emoções, embora causados por mudanças corporais e sentidos no corpo (como afirmaram James e Lange) se referem principalmente a eventos e objetos significativos no mundo. Ao manter o cerne da tese jamesiana, Prinz (2009a, p. 62) argumenta que as emoções não são meras percepções de mudanças corporais, pois ao registrarem mudanças corporais “elas também representam seus objetos formais”. Essa estratégia conclui que o objeto formal da tristeza, por

exemplo, é “ser uma perda”, e o objeto formal do medo é “ser perigoso”. Prinz (2009a, p. 62, *grifo nosso*), então, conclui que sua explicação sobre a experiência emocional foi bem sucedida:

[...] as emoções podem ter dois tipos de objetos. Um objeto formal é a propriedade em virtude da qual um evento provoca uma emoção, e um objeto particular é o próprio evento. A morte de um filho pode ser um objeto particular de tristeza, mas causa tristeza em virtude de ser uma perda. Ser uma perda é o objeto formal da tristeza. *As emoções representam seus objetos formais, não seus objetos particulares.* Um episódio de tristeza pode dizer respeito a qualquer número de objetos particulares distintos, mas a tristeza em cada episódio representa perda.

Por fim, ao atribuir às emoções a capacidade de representar, Prinz acredita que sua teoria possui a capacidade de exemplificar como os sentimentos se referem também a coisas no mundo e não apenas às percepções de mudanças somáticas sentidas no corpo. Nesse sentido, Prinz avança em relação à tese de Damásio, pois nega que os sentimentos somáticos tenham o corpo como seu objeto intencional mais básico.

Nesse sentido, Prinz define as emoções como processos somáticos que *representam preocupações*. A representação é aqui vista principalmente como uma questão de *detecção*, onde o que é detectado pelas emoções são coisas como perdas, perigo ou ofensas (PRINZ, 2004a). Ao contrário do que afirmam os teóricos cognitivistas, uma avaliação não é um julgamento, mas é melhor descrita como “[...] uma representação entre o organismo e o ambiente, relação que afeta o bem-estar” (PRINZ, 2004b, p. 57). Assim, sua teoria também pode ser compreendida como uma abordagem *representacional* do conteúdo emocional.

Significativamente, tal detecção de eventos ocorre sem o que Prinz (2007, p. 57) considera ser a cognição, isto é, “sem a ativação do neocórtex”¹⁰. As emoções, segundo esse modelo, pertencem a um sistema afetivo que não é mediado pelos processos cognitivos superiores do cérebro, e são assim mais bem descritas como *avaliações corporificadas*, pois “[...] representações podem estar inextricavelmente ligadas a estados que estão envolvidos na detecção de mudanças corporais” (PRINZ, 2004a, p. 52). Assim como postularam Darwin e Damásio, há uma função evolutiva para as emoções, e os sentimentos somáticos são veículos pelos quais se cumpre essa tarefa. É isso o que Prinz (2004c, p. 81) quer dizer quando afirma que emoções são como “detectores de fumaça”:

[...] um detector de fumaça representa incêndio porque foi configurado para ser acionado por incêndio. E as percepções de mudanças padronizadas em nosso corpo representam perigo (e perda, e ofensa, etc.), porque são configuradas para serem desencadeadas pelo perigo (e pela perda, e pela ofensa, etc.).

¹⁰ Enquanto o centro das funções cognitivas superiores do cérebro, o neocórtex é responsável por funções complexas, como raciocínio, linguagem e tomada de decisões.

Isso indica que os mecanismos emocionais foram preparados para serem acionados por eventos *significativos*. Mas o que significa precisamente indicar emoções como representações ou “detectores de fumaça”? Os “detectores” funcionam a partir de um “vocabulário emocional universal” (PRINZ, 2007, p. 67), que é integrado pela experiência e ajustado a condições culturalmente específicas. Enquanto as teorias avaliativas sustentam que emoções devem ser conceitualizadas de maneira diferente em diferentes contextos, a teoria das avaliações corporificadas explica a variedade de emoções em termos de como emoções como o medo, a raiva, a inveja e o ciúme, são ou “misturadas” ou “associadas a arquivos mentais que as calibram para preocupações” (PRINZ, 2007, p. 67). A nostalgia, por exemplo, pode ser vista como “uma mistura de alegria e tristeza direcionada ao passado” (PRINZ, 2007, p. 67), e o ciúme como “uma mistura adquirida de raiva, medo, tristeza e repulsa” (PRINZ, 2007, p. 280).

A pré-condição cognitivista da intencionalidade e individualidade característica da emoção é concebida por Prinz conforme uma noção de representação que ele extrai principalmente da *teoria do significado* de Fred Dretske (1981, 1986). Para Dretske (1981), as emoções podem ser individualizadas (ou identificadas) por estímulos confiáveis. Os estados e processos mentais (como emoções e sentimentos) são maneiras que os sistemas físicos têm de *processar, codificar e usar informações*. Dretske (1986) define as *representações mentais* como estados mentais que satisfazem duas condições: elas *carregam informações* e podem ser *erroneamente aplicadas*. Nessa abordagem, um estado fornece informações confiáveis sobre os eventos com os quais coocorre. Nos casos mais típicos, a coocorrência em questão é *causal*, ou seja, um estado carrega informações sobre aquilo que o causa confiavelmente a ocorrer. Por exemplo, a fumaça carrega informações sobre o fogo, o número de anéis em uma árvore indica a idade da árvore, a maré alta significa que a lua está nascendo, e assim por diante.

Todavia, segundo Dretske, dizer que certa causalidade é confiável não significa que há uma correlação perfeita entre duas coisas, ou seja, uma coisa ser confiavelmente causada por outra coisa apenas significa que há uma *alta probabilidade* de que algo ocorra como resultado de um movimento anterior. Por exemplo, podemos concordar com o ditado popular que diz: “onde há fumaça, há fogo”, mas a fumaça não é suficiente para representar algo como o fogo. A razão para isso é que a fumaça pode ser causada de forma confiável por lava ou gelo seco (além de ser causada por fogo). Prinz, igualmente, considera que um estado mental obtém o seu conteúdo intencional em virtude de ser causado de forma confiável (ou ter a função de ser causado de forma confiável) por algo. O medo desperto pela fumaça possui uma função evolutiva, foi “instalado” para nos auxiliar a sobreviver. Logo, se uma teoria dessa natureza estiver correta, existe uma relação causal entre estado mental e o estímulo que confere conteúdo

intencional. Isso significa que a conexão entre o medo e a fumaça não é uma simples associação, mas sim uma relação evolutiva e funcional, onde a confiabilidade da causa ajuda a determinar o conteúdo intencional da emoção.

Ao tomarmos o modelo de Dretske e Prinz e aplicá-lo às emoções, percebemos que o medo que é causado, por exemplo, pelo som de passos em uma rua escura, pode ser classificado, em um segundo momento, como “injustificado” ou “falso”. Ao ouvirmos passos em uma rua escura, não é possível identificar a diferença entre ladrões e pessoas comuns — a percepção de passos de um ladrão têm aparência semelhante à percepção de passos de uma pessoa qualquer —, portanto, qualquer percepção causada por passos de um ladrão tem uma chance razoável de surgir ocasionalmente por passos de pessoas comuns. Para contar como uma representação de um ladrão (o que justificaria ou identificaria o medo), deve haver uma maneira de dizer que estou cometendo um erro quando meu conceito de ladrão é ativado em resposta às percepções errôneas, mas nem sempre há essa possibilidade.

Em síntese, o argumento de Prinz sobre a natureza das emoções pode ser descrito da seguinte forma: P1) Emoções são percepções de estados corporais, pois são causadas por mudanças no corpo (por exemplo, quando estamos com medo, experienciamos batimentos cardíacos rápidos, sudorese e tremores); P2) Mudanças no corpo são causadas de forma confiável por padrões emocionais ou mentais subjacentes que moldam nossas experiências e comportamentos (o medo do abandono, por exemplo, pode levar à ansiedade ou insegurança em relacionamentos interpessoais); C) Logo, nossas percepções somáticas também representam coisas como “o medo do abandono”. O modelo sustentado por Prinz define que nossas experiências emocionais são reações automáticas a estímulos externos, moldadas por padrões emocionais evolutivos que influenciam a forma como interpretamos nossas percepções somáticas.

Se concordamos com essas conclusões, um simples julgamento baseado em crenças não é um elemento suficiente para constituir uma emoção. O fator evolutivo indica que o sentimento envolvido na experiência emocional é algo mais fundamental que o intelecto, e esse fato observado por William James permanece como o traço marcante das emoções. Se, por fim, a estratégia de Prinz for bem-sucedida, funciona como uma contrarresposta às críticas dirigidas às teorias sentimentalistas anteriores, sobretudo, a respeito da intencionalidade das emoções, pois situa a representação sentimental como um elemento essencial de sua descrição. Entretanto, apesar de avançar significativamente em relação aos seus predecessores, a teoria das avaliações corporificadas de Prinz sofreu fortes críticas.

Para alguns autores, como Jan Slaby (2008) e Peter Goldie (2009), a abordagem neossentimentalista de Prinz é aparentemente inadequada à sua tarefa conciliadora entre cognitivistas e não cognitivistas. O desacordo central permanece no fato de que as emoções são vistas por Prinz de modo excessivamente *causal* ou *mecanicista*, sendo difícil ver como a sua explicação concilia os aspectos evolucionistas com a dimensão fenomenológica (ou qualitativa) da experiência emocional. A abordagem de Prinz, parece simplificar demais o papel, não somente da cognição, mas da própria experiência emocional, reduzindo-a a uma mera resposta perceptiva inata. Nesse modelo, as emoções são em última análise compreendidas como reações automáticas a estímulos exteriores, o que diz muito pouco sobre como emoções também se referem a coisas *importantes* e *significativas* para nós.

Segundo Goldie (2009), no neossentimentalismo de Prinz, as emoções fazem mais do que apenas ‘registrar’ mudanças corporais (como marcadores somáticos), pois também representam seus “objetos formais”. No entanto, o neossentimentalismo falha ao tomar os aspectos cognitivos das emoções apenas como condições prévias, e não como partes constituintes da própria emoção:

[...] seria um equívoco pensar que o objeto da emoção foi trazido aqui. O objeto formal de uma emoção (ser perigoso) de modo algum é o mesmo que o objeto de uma emoção (o homem grande com um olhar zangado, talvez). E, de acordo com o relato de Prinz, a representação mental do objeto específico (o homem grande com um olhar zangado) não faz parte da emoção. (GOLDIE, 2009, p. 235).

Em Prinz, o sentimento corporal não está direcionado ao mundo, ou seja, não possui uma intencionalidade própria, de modo que, na prática, temos uma divisão: por um lado, cognições e percepções de objetos no mundo; por outro lado, os sentimentos de certas mudanças corporais que são causadas por esses pensamentos e percepções (GOLDIE, 2009).

Nesse mesmo sentido, Jan Slaby (2008) apresenta uma forte objeção à teoria de Prinz. Segundo Slaby, o neossentimentalismo deve receber o crédito por ter situado os sentimentos corpóreos como percepções intencionais (direcionadas ao mundo), e não apenas como sensações cegas, como na hipótese dos marcadores somáticos. Entretanto, o modo como Prinz concebe a intencionalidade é visto por Slaby como um caso exemplar de má interpretação da experiência emocional e da natureza corporal. Em outras palavras, a falha da abordagem neossentimentalista é que ela é deficiente em termos de adequação fenomenológica.

O cerne da crítica de Slaby se refere ao “argumento evolucionista” de Prinz. Como vimos, a teoria das avaliações corporificadas está fundamentada na ideia de que há uma função evolutiva para as emoções: emoções são “preparadas para serem acionadas”. Como “detectores de fumaça”, elas indicam eventos e objetos existencialmente significativos. Para Slaby (2008,

p. 443), “[...] os detectores de fumaça são como zumbis, não precisam e não têm experiências”. Emoções não são exatamente como detectores de fumaça, uma vez que normalmente são “[...] formas de consciência dos assuntos de interesse para os quais estão ‘calibradas’” (SLABY, 2008, p. 443).

A experiência emocional, segundo Slaby, revela aquilo que possui um significado profundo para nós, experiência que está ausente na perspectiva teórica de Prinz. Nesse momento devemos perguntar “o que exatamente significa entender os sentimentos que compõem as emoções como formas de consciência?”, e “em que sentido emoções são experiências profundas de significado?”. Essas perguntas nos levam a refletir sobre as críticas tanto às teorias cognitivas, que concebem as emoções como julgamentos ou avaliações, quanto às teorias não cognitivas, que as entendem como percepções somáticas, e como elas têm sido comumente enfrentadas por abordagens teóricas *híbridas* (ou *holísticas*).

Com o objetivo de oferecer respostas às falhas do reducionismo epistemológico, a estratégia dos teóricos híbridos comumente demanda a incorporação de *processos cognitivos alternativos* em suas descrições sobre a identidade das emoções, estas que incluem características essenciais das correntes cognitivistas e não cognitivistas. A justificativa central para as abordagens híbridas é que elas podem oferecer a melhor descrição disponível sobre o conteúdo emocional envolvendo uma combinação de diferentes métodos e abordagens. Em vez de se concentrarem em uma única perspectiva ou método exclusivo, as abordagens de natureza híbrida ampliam a explicação da forma como uma emoção deve ser concebida, compreendendo-as como formas de *experiência consciente* sobre o mundo.

Recentemente, alguns teóricos associados à tradução teórica híbrida, como Peter Goldie, Bennett Helm e John Slaby, definiram emoções como espécies de *percepções avaliativas*, acentuando a intencionalidade própria às emoções. A seguir, apontaremos as suas estratégias de reconciliação entre cognitivistas e não cognitivistas, argumentando que a principal vantagem das teorias híbridas em relação às abordagens anteriores é o aprimoramento das respostas a diferentes problemas, como intencionalidade, corporeidade, identidade, poder motivacional e recalcitrância. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre possíveis falhas das teorias híbridas, que apresentaram dificuldades em traçar linhas claras entre as diferentes explicações filosóficas e possivelmente contribuir com uma crescente confusão entre teorias cognitivistas e não cognitivistas. Essa apresentação crítica final servirá como um pano de fundo sob o qual o holismo emocional platônico será abordado nos capítulos subsequentes.

2.4 AS TEORIAS HÍBRIDAS: GOLDIE, HELM E SLABY

Um passo decisivo em direção a uma abordagem que entrelaça os aspectos qualitativos (ou fenomenológicos) e intencionais das emoções no debate contemporâneo foi dado por Peter Goldie (2000, 2002, 2009). O problema central de Goldie demanda apresentar o lugar exato dos sentimentos na experiência emocional, pois embora as teorias cognitivistas e não cognitivistas discordem sobre se os sentimentos são ou não a essência da emoção, elas concordam com a ideia de que só existe um tipo de sentimento (corpóreo) marcado por sua falta de intencionalidade “direta” (ou relacionada à objetos específicos no mundo). Goldie, afirma que os sentimentos de origem corpórea, explicados como a sensação de dor no coração quando estamos com ciúme, ou as “borboletas no estômago” quando estamos apaixonados, possuem o que chama de *intencionalidade emprestada*: somente se relacionam com o objeto da emoção, mas não fazem parte integrante da própria emoção.

Nesse sentido, para Goldie, a intencionalidade dos sentimentos foi erroneamente compreendida por ambas as abordagens (*cognitivistas e não cognitivistas*), que descrevem os sentimentos como *percepções da condição interna do corpo de alguém*, e sua intencionalidade “emprestada” é dirigida ou direcionada a um objeto (o corpo de alguém) como sendo de uma determinada maneira ou passando por certas mudanças:

Quando você sente uma dor agonizante no cotovelo, o objeto da sensação é o seu cotovelo, que parece de uma certa maneira: agonizantemente doloroso. Da mesma forma, quando você sente a sensação de formigamento dos pelos da nuca subindo, o objeto da sensação são os pelos da nuca, que parecem de uma certa maneira: eriçados, como se estivessem subindo (GOLDIE, 2002, p. 236).

Contudo, para Goldie, as percepções corporais frequentemente discutidas no debate entre cognitivistas e não cognitivistas são apenas um dos tipos de sentimento. O filósofo afirma que emoções são constituídas essencialmente por um tipo específico de sentimento, nomeados “sentimentos em relação à” (*feelings towards*) (GOLDIE, 2000, p. 58). Tais sentimentos são direcionados para objetos no mundo (além dos limites do corpo) e podemos concebê-los como formas de “pensar com sentimento”. Por exemplo, quando sentimos medo ao caminhar em uma rua escura à noite, nosso sentimento tem por objeto “uma rua perigosa”. Em outras palavras, aqui o sentimento não é mero efeito da cognição (avaliação, memória, raciocínio), de percepções ou sensações somáticas: os “sentimentos em direção à” estão em conexão intrínseca com algo exterior ao corpo, e não podem ser reduzidos a uma combinação de crenças, desejos e sensações corporais.

O conceito de Goldie influenciou diversos pesquisadores, incluindo Bennett Helm, que desenvolveu e ampliou as descrições das emoções enquanto sentimentos intencionais. Helm, amplia a descrição de Goldie em respeito à descrição da intencionalidade envolvida no sentimento, definindo-as como *avaliações sentidas* (2002) ou, de modo mais completo, *sentimentos intencionais de importância* (2009).

Helm sustenta que emoções são uma classe de estados mentais situados na interseção entre os aspectos intencionais, fenomenológicos e motivacionais do ser humano, e oferece uma explicação sobre a natureza das emoções a partir de quatro aspectos básicos, a saber: a) *intencionalidade*; b) *afetividade*; c) *passividade*; e d) *motivacionalidade* (HELM, 2009). Cada um desses aspectos é esclarecido por Helm por meio de uma situação hipotética pela qual é possível percebê-los de modo holístico em um certo período de tempo.¹¹ Helm nos convida a imaginar uma pessoa que, inicialmente, sente medo diante da ameaça de uma geada fria destruir sua plantação de tomates. À medida que o tempo avança e a geada realmente causa estragos, esse medo se transforma em pesar profundo pelos danos sofridos pela plantação.

O primeiro aspecto básico e irreduzível da emoção explorado no exemplo é a *intencionalidade*. Assim como os teóricos cognitivistas, Helm sustenta que as emoções se referem a algo específico no mundo e possuem um tipo de intencionalidade própria. Dessa forma, a experiência emocional é direcionada para objetos ou situações específicas. No exemplo dos tomates, o sentimento de medo não é uma emoção abstrata ou difusa; ele se refere especificamente ao potencial destrutivo da geada para a plantação de tomates. O medo, portanto, está intimamente relacionado à ameaça concreta e ao impacto que a geada pode ter sobre os tomates, revelando a intencionalidade da emoção em relação a um objeto ou situação específica. Da mesma maneira, o pesar sentido em relação à plantação não é uma sensação corpórea genérica, mas uma resposta emocional direcionada aos danos negativos concretos causados à plantação de tomates.

Um detalhe central no exemplo é que duas emoções estão conectadas por um *foco comum e importante*. Assim, Helm (2009, p. 249), aplica inicialmente uma distinção entre o medo e o pesar: enquanto a intencionalidade do medo (assim como da esperança) é *direcionada ao futuro*, a intencionalidade do pesar (assim como da raiva) é *direcionada ao passado*. A

¹¹ O holismo emocional de Helm se refere mais precisamente ao modo como as emoções devem ser analisadas em seu conjunto (de modo holístico) e não separadamente, como comumente são realizadas as análises das emoções no cognitivismo clássico.

conexão temporal intrínseca entre as emoções é importante para a defesa de uma perspectiva *holística*, visto que emoções não devem ser analisadas de modo isolado:

[...] à medida que os acontecimentos relevantes acontecem no mundo, o meu medo da geadada assassina deve tornar-se alívio ou mesmo alegria se as minhas plantas sobreviverem ilesas, ou desilusão se não sobreviverem, ou mesmo raiva se alguém maliciosamente frustrar as minhas tentativas de protegê-las (HELM, 2009, p. 253).

A conexão temporal exige que a análise da identidade emocional se efetive de modo holístico, visto que o medo e o pesar (assim como as demais emoções) analisados separadamente, podem levar à conclusão errônea de que não experienciar outras emoções nas situações em que seriam esperadas pode ser considerado algo comum ou esperado.¹² Nesse cenário, a visão emocional holística parte da ideia de que cada emoção está *comprometida* com um *foco* (no exemplo acima, “os perigos da geadada”) e assim estará conectada a (comprometida com) outras emoções com o mesmo foco. Essa imagem nos indica que o medo pode estar conectado não somente ao pesar, mas à esperança de que alguns tomates sobrevivam a geadada, ou à vergonha pelo desperdício de tempo no plantio, ou à gratidão por nosso vizinho ter compartilhado um pouco de seus tomates conosco, e assim por diante.

De acordo com Helm, o *compromisso* entre diferentes emoções deve ser entendido como parte integrante da própria natureza de cada emoção, e não se refere tanto à sua direção temporal quanto à *importância* de seu objeto. Teorias cognitivistas clássicas, segundo Helm, não concederam a devida atenção ao *foco emocional*, responsável pela relação entre o *alvo emocional* (a geadada, no exemplo do medo) e a *avaliação* implícita característica a cada emoção (por exemplo, a avaliação sobre a geadada como perigosa). Só podemos dizer que a geadada é perigosa se mantivermos um foco, que funciona como uma *preocupação de fundo*, no exemplo, a importância de ter tomates frescos cultivados em casa, ou a importância de que os tomates estejam próprios para o consumo, e assim por diante: “[...] é apenas porque o alvo [a geadada] ameaça (ou parece inteligivelmente ameaçar) essa preocupação de fundo que é apropriado avaliá-lo como perigoso” (HELM, 2009, p. 252). Assim, a preocupação de fundo é essencial para compreendermos a importância relacionada ao alvo (a geadada) de tal forma que torna inteligível a sua propriedade avaliativa (o perigo que ela representa). Nesse sentido, a preocupação de fundo também é responsável pela *identidade* de uma emoção (aquilo que a difere de outras emoções) e que está diretamente associada ao modo com que cada emoção avalia o seu objeto intencional.

¹² Nesse mesmo sentido, podemos falar de emoções justificadas ou injustificadas, e a ausência do sentimento de pesar após a perda dos tomates pode ser vista, então, como uma falha emocional.

Dito isso, o compromisso entre as emoções demanda que o foco tenha importância para o sujeito, e que o alvo e o foco estejam apropriadamente relacionados. Essas condições de justificação tornam compreensível como as emoções normalmente respondem à importância da situação de alguém e, assim, tornam compreensível como as emoções podem ser injustificadas, como quando sinto medo de uma geadada quando não me importo em comer tomates.

O segundo aspecto básico das emoções é a *afetividade*, ou *tom afetivo*. Assim, emoções como raiva, medo, inveja e ciúme podem ser classificadas como *negativas*, pois estão associadas à dor e ao sofrimento. Por outro lado, emoções como esperança, amor e alegria são consideradas *positivas*, pois proporcionam prazer e bem-estar. Essa estrutura se mantém em emoções complexas, que podem conter uma *mistura entre prazer e dor*. A ira, por exemplo, é citada por Helm como um exemplo de emoção que, apesar de ser predominantemente negativa devido à dor que provoca, pode conter um elemento de prazer relacionado ao desejo de justiça ou reparação percebida. Essa complexidade emocional ilustra como as emoções podem envolver múltiplas dimensões afetivas, refletindo a intencionalidade e a significância de nossas experiências e circunstâncias.

Algumas abordagens que reduzem as emoções à percepção de sentimentos corporais, como a teoria jamesiana e a abordagem sentimentalista damasiana, tendem a reduzir o tom afetivo aos aspectos perceptivos e sensoriais da experiência emocional. Para Helm, contudo, o sentimento (prazer e dor) não é algo definido pela simples sensação ou percepção corpórea. O medo, por exemplo, é marcado por uma *dor* que perpassa o mero corpo e se dirige à algo exterior: “[...] a avaliação negativa da geadada como um perigo imprime-se em mim ao sentir o medo, e o meu desconforto ao sentir o medo é apenas o meu sentimento desta avaliação” (HELM, 2009, p. 250). A recíproca é verdadeira em relação às emoções positivas. Nossa alegria ao perceber que alguns tomateiros resistiram à geadada não se refere ao simples prazer sentido como um estremelecimento no corpo, mas se direciona ao bem-estar dos tomateiros.

O terceiro aspecto básico das emoções, diretamente conectado ao seu tom afetivo, diz respeito à sua *passividade*. De acordo com Helm (2009, p. 256): “Que as emoções são passivas é implícito em minha compreensão delas como um tipo de receptividade à importância, a qual não podemos chegar simplesmente fazendo julgamentos”, e nesse aspecto, “as emoções são como percepções”. Emoções, diferentemente das cognições, não somente se referem a um

objeto intencional no mundo. Nosso medo do perigo da geada é algo que se imprime em nós, pois, assim como percepções, não somos capazes de controlá-lo diretamente.¹³

Do mesmo modo, o uso dos termos *prazer* e *dor* por Helm, parece ter a vantagem de transmitir de forma direta o fato de que é a *bondade* ou a *maldade* de algo que é apreendida nas experiências emocionais. Nesse modelo “hedônico”, o prazer e a dor não são apenas respostas somáticas, mas também *avaliações valorativas*. Sentir prazer, assim, pode ser interpretado como uma indicação de que algo é *bom* ou *desejável*, enquanto sentir dor pode significar que algo é *ruim* ou *indesejável*: “[...] e é porque essas coisas nos fazem sentir coisas boas ou ruins que podemos compreender as emoções como sendo prazerosas ou dolorosas” (HELM, 2009, p. 249).

Um primeiro desafio que podemos apresentar a compreensão das emoções em termos de *prazeres* e *dores*, é a negação de que o prazer ou a dor devam ser entendidos em termos mais fundamentais, como avaliações ou julgamentos não inferenciais (como classicamente foram descritos por teorias cognitivistas). Enquanto avaliações e julgamentos (e demais aspectos cognitivos) estão sob nosso controle total ou parcial, o prazer e a dor envolvidos na emoção são processos aparentemente mais espontâneos. Então, como compreender o prazer e a dor como “sentimentos intencionais de significado” sem cairmos nas clássicas falhas das teorias cognitivistas?

Em um artigo intitulado *Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain* (2002), Helm defende que emoções são espécies de prazeres e dores, e que esses sentimentos, antes de avaliações e julgamentos, são essencialmente motivacionais. Sua proposta aponta um caminho alternativo para explicar a intencionalidade e o aspecto motivacional presente nas emoções, associando o prazer e a dor ao *desejo*: “a ideia aqui é que a sensação de prazer e dor nos faz desejar mantê-las ou nos livrar (ou mitigá-las)” (HELM, 2002, p. 14). O tipo de avaliação implícita no desejo difere, segundo Helm, da avaliação presente em julgamentos avaliativos. Enquanto julgamentos podem ser dissociados da motivação, desejos não podem, pois “[...] avaliar da maneira característica do desejo é simplesmente ser motivado a persegui-lo” (HELM, 2002, p. 15). A partir dessa perspectiva, no desejo, o aspecto avaliativo e motivacional são

¹³ Segundo Helm, podemos, entretanto, controlar nossas emoções indiretamente, como quando mudamos o foco da nossa atenção. Por exemplo, é possível pensar que o medo seja substituído voluntariamente por uma compreensão do tipo “tudo no universo tem um propósito, mesmo a possível perda da minha plantação de tomates”, e evitarmos assim uma descarga emocional negativa. Contudo, podemos questionar se esse movimento mental é sempre possível (não parece ser no caso de emoções fortes e repentinas), assim como ser questionável se essa estratégia é sempre desejável uma vez que a supressão da emoção de modo definitivo pode gerar consequências negativas. De fato, Helm não explica os mecanismos pelos quais poderíamos controlar indiretamente nossas emoções.

inseparáveis. A estratégia de Helm evita a falha das teorias cognitivistas clássicas por compreender o desejo, em si mesmo, como um tipo de prazer ou dor. Avaliações sentidas nos agradam ou nos causam dor, e é precisamente por esse motivo que ele nos motiva a agir de acordo:

[...] emoções não envolvem meramente alguma sensação agradável ou dolorosa entre outros componentes, como as teorias cognitivistas exigem. Pelo contrário, [emoções] são prazeres e dores e podem ser redescritas como tal: ter medo é estar aflito com perigo (e não com o estômago); tal dor não é um componente, mas é identicamente igual ao medo de alguém (HELM, 2002, p. 16).

A passividade dos processos emocionais, mais precisamente entendida pelo prazer e dor envolvidos na emoção, torna-se, assim, parte daquilo que propriamente define a natureza de uma emoção. Desse modo, Helm acredita ter respondido ao *problema da emocionalidade*, ou seja, a ideia de que emoções são diferentes de julgamentos de significados não emocionais. Mas o que precisamente estamos falando quando sustentamos que emoções são *motivações*? E como um aspecto aparentemente marginal da teoria emocional, como o motivacional, *em si*, pode ser considerado uma parte da própria experiência emocional?

O quarto aspecto básico das emoções, a *dimensão motivacional*, ganha clareza quando relacionada aos conceitos de *compromisso* e *importância* previamente discutidos. Helm usa o termo “importância”, central para a abordagem, como sinônimo de “algo que é digno de atenção e ação apropriada” (HELM, 2009, p. 254). Embora as emoções possam não levar diretamente a uma ação específica em todas as circunstâncias, o vínculo emocional que temos com aquilo que consideramos importante (seja esse vínculo baseado em prazer ou dor) geralmente nos motiva a *desejar* agir de maneira apropriada. Em outras palavras, a importância que atribuímos a certas coisas ou situações tende a influenciar nosso desejo, incentivando-nos a tomar medidas que consideramos necessárias ou benéficas. Assim, o medo nos leva a desejar proteger os tomateiros durante as noites frias, e, as ações específicas que devemos tomar dependem de nossa crença sobre a melhor forma de evitar os perigos da geada para a plantação.

O medo, dessa maneira, nos motiva a uma *ação intencional* com vistas à cessação do perigo. O mesmo cenário, segundo Helm, pode ser concedido às demais emoções. Por exemplo, o luto, onde a perda de alguém (ou algo) querido nos motiva a buscar consolo e formas de lidar com a ausência; a tristeza, que pode nos motivar a encontrar auxílio com amigos ou familiares após uma grande perda; a raiva pode nos motivar à busca por justiça; e o nojo pode ser responsável por nosso desejo de evitar algo que é prejudicial à saúde. Desse modo, a função do sentimento não é apenas detectar algo como perigoso (como um detector de fumaça), mas também é criar o desejo de agir em prol da situação.

Sob esse viés, para Helm (2009, p. 254), o desejo e a emoção são fundamentalmente o mesmo tipo de entidade mental:

[...] desejar algo (o alvo) é considerá-lo como algo que vale a pena buscar (o objeto formal) à luz de seu impacto em algum objeto de fundo (o foco), cuja importância explica por que vale a pena buscar. Isso, por sua vez, sugere que desejos e emoções são fundamentalmente o mesmo tipo de estado mental - que desejos são simplesmente emoções, se preferir.

A equiparação entre desejo e emoção, como proposta por Helm, pode inicialmente parecer estranha ou contraintuitiva, pois tendemos a ver o desejo como uma força motriz que nos impulsiona em direção a um objetivo específico, enquanto as emoções são frequentemente vistas como reações passivas a eventos ou circunstâncias. Contudo, essa conclusão não é exclusiva de Helm. Daniel Goleman, por exemplo, autor do livro *Emotional Intelligence*, que explora os mecanismos cerebrais e o comportamento emocional humano, afirma que “[...] todas as emoções são, em essência, impulsos para a razão” (GOLEMAN, 1995, p. 6). Nesse modelo, amar alguém tipicamente acarreta o desejo (impulso) de estar com essa pessoa, e beneficiá-la. O amor, portanto, pode ser visto como uma força motivadora que direciona nossas ações e decisões para o bem-estar do ser amado, guiando o comportamento de maneira que visa à satisfação mútua e ao fortalecimento do vínculo emocional. Dessa forma, Helm acredita que a emoção e o desejo não são apenas coexistentes, mas estão intrinsecamente interconectados.

Poderíamos objetar esse último ponto, considerando que algumas emoções parecem não envolver desejo. Stocker e Hegeman (2002, p. 58), por exemplo, apresentam um caso em que aparentemente há uma emoção, mas sem a presença de desejo, apenas um interesse *intelectual* e *estético*, como quando simplesmente “desfrutamos” de um sentimento enquanto conversamos com um amigo ao caminharmos na rua. Outra crítica de Stocker e Hegeman à tentativa de reduzir a emoção ao desejo é que “[...] sempre que o desejo proporciona, no todo ou em parte, a afetividade de uma emoção, ele é em si mesmo afetivo. Assim, qualquer tentativa de reduzir a afetividade ao desejo ou simplesmente fracassa, ou falha por ser circular” (STOCKER; HEGEMAN, 2002, p. 60). Com isso, argumentam que, quando o desejo faz parte de uma emoção, ele próprio possui uma qualidade afetiva, logo, tentar reduzir todas as emoções ao desejo é problemático, pois seria uma explicação circular, e estaríamos usando um componente emocional (o desejo) para explicar a emoção como um todo, sem oferecer uma análise mais profunda ou diferenciada.

Em síntese, a abordagem híbrida de Helm conecta avaliações e sentimentos reconhecendo alguns dos aspectos essenciais das abordagens cognitivistas e não cognitivistas. Ao desenvolver a descrição sobre os aspectos intencionais dos sentimentos, Helm parece tornar

mais integral a resposta ao problema da identidade das emoções em relação às teorias cognitivas anteriores. Podemos dizer, assim, que o autor avançou em alguns pontos em comparação aos seus predecessores cognitivistas. Contudo, a sua abordagem parece ainda não responder suficientemente ao problema do *status* epistemológico do corpo e das sensações. Como aponta Jan Slaby (2008a), Helm está correto ao ver as emoções como experiências significadas, mas é preciso ainda adicionar uma descrição de como essas avaliações afetivas são realmente realizadas, e como diferem de outros tipos de estados perceptuais e experienciais.

Jan Slaby (2008a, 2008b), apresentou uma variação da teoria híbrida, ou “unificadora”, aceitando e desenvolvendo pontos principais das teses de Peter Goldie e Bennett Helm. Um dos principais objetivos de Slaby é resolver o problema da subestimação da medida (ou extensão) em que a intencionalidade afetiva é fundamentalmente corporal. Sua abordagem, então, visa solucionar as falhas tanto de teorias cognitivistas quanto não cognitivistas, ao ampliar o *status* epistemológico do “corpo sentido” (reduzido a meras sensações corporais como dores, prazeres, coceiras, arrepios, central às descrições não cognitivistas) para a ideia de *corpo que sente*, ou *corpo vivido*.

A abordagem híbrida de Slaby explica a identidade das emoções apropriando-se da relação entre o conceito de “sentimento em direção à” de Goldie, e a ideia de que emoções são experiências de significado prazerosas ou dolorosas intrinsecamente motivacionais, como afirmou Helm. Enquanto aceita essas bases teóricas, Slaby nega que Goldie e Helm tenham explorado suficientemente a natureza corpórea da emoção e de outros estados afetivos. Sustenta, então, a partir de um ponto de vista fenomenológico, que os sentimentos intencionais que constituem o processo central da experiência emocional nos seres humanos são essencialmente *sensações corporais*.

Como vimos, as teses não cognitivistas são comumente criticadas por compreender as modificações corporais como o *locus* da consciência emocional. O corpo, todavia, segundo Slaby, não deve ser reduzido a um mero objeto da consciência, como coceiras, arrepios, dores, e prazeres somaticamente localizáveis, mas deve ser entendido como um “veículo” da consciência entre o sujeito e o mundo. Nas palavras de Slaby, o corpo é “o campo de ressonância através do qual estamos conscientemente cientes de algo mais.” (SLABY, 2008a, p. 440). Nesse sentido, o corpo não permite um acesso epistemológico de natureza simples, como “detectores de fumaça” descritos por Prinz, mas é uma base para avaliações existenciais profundas que pertencem ao núcleo da nossa experiência de ser no mundo.

Desse modo, sensações corporais não devem ser vistas somente como formas de consciência sobre processos corpóreos localizados, mas, além disso, estão envolvidos na

consciência da relação profunda entre a dimensão corpórea e o mundo exterior. Assim como Helm, Slaby oferece uma lista de características básicas da natureza intencional dos sentimentos corpóreos (“bodily feelings”): a) *Localização difusa*; b) *Intencionalidade direcionada ao mundo*; c) *Valência hedônica*; d) *Autoconsciência*; e e) *Força motivacional* (SLABY, 2008a).¹⁴

O primeiro ponto, a *localização difusa*, afirma que sentimentos corpóreos não são facilmente localizáveis no corpo. Diferente de meras dores, como torcicolo, ou prazeres sexuais, os sentimentos que as constituem afetam o corpo todo, sendo comumente sentidos mais intensamente na região do peito e estômago: “parece que em vários casos, a respiração funciona como uma espécie de campo de ressonância para os sentimentos em questão” (SLABY, 2008a, p. 434). Mesmo que, em diversas situações, os sentimentos dessa natureza atraiam nossa atenção para nosso corpo, de fato, são suscitados por algo que ocorre no mundo exterior a ele. Somos capazes de concluir, então, que sentimentos desse tipo possuem uma segunda característica essencial, isto é, são *intencionalmente direcionados ao mundo*.

O segundo ponto mencionado na lista, então, sugere que os sentimentos corpóreos que compõem as emoções são manifestações legítimas de *intencionalidade direcionada ao mundo*, demonstrando que o corpo sentido possui capacidade de se direcionar para algo além de si mesmo. O que chama de “corpo sentido”, revela (ressoando somaticamente) o significado subjetivo que determinados contextos e situações possuem para cada um de nós: “O corpo sentido é ele próprio aquilo através do qual compreendemos o que acontece ao nosso redor.” (SLABY, 2008a, p. 436). Estados desse tipo são compreendidos por Slaby como uma fusão dos conceitos de “sentimentos em direção à” de Goldie, e das “experiências de significado” de Helm.

O terceiro ponto característico dos sentimentos corpóreos é a *valência hedônica*. Slaby, de fato, se apropria da intuição básica oferecida por Helm quando esse afirma que o prazer e a dor que compõem nossas emoções estão intrinsecamente conectados às nossas avaliações, assim como nos influenciam a agir de determinadas formas. Por exemplo, quando somos ofendidos, o aspecto doloroso da ofensa não é completamente separável do conteúdo avaliativo da nossa raiva, de modo que podemos dizer que fomos atingidos pela própria ofensa proferida. No medo, sentimos que uma ameaça externa importante nos move, ou nos “empurra”; enquanto uma sensação oposta acontece em estados de bem-estar intensos, como quando vemos uma pessoa que amamos, por exemplo.

¹⁴ Diferente de Helm, Slaby acrescenta dois elementos novos (localização difusa e autoconsciência), e sua lista é finalizada com cinco elementos, e não quatro.

Slaby, igualmente, acompanha de perto a *hipótese dos marcadores somáticos* de Antônio Damásio, se fundamentando na afirmação de que certos estados corporais percebidos “marcam” percepções e pensamentos como positivos ou negativos e, assim, funcionam como auxílios cruciais na tomada de decisões. No entanto, como afirmamos anteriormente, Damásio permanece demasiadamente próximo de James e Lange ao conceber esses marcadores somáticos como percepções internas de estados do próprio corpo. Em Damásio, os sentimentos não são direcionados ao mundo além do corpo. Para Slaby, a visão restrita dos sentimentos corporais fornecida por Damásio deixa uma lacuna muito grande entre o sentimento corporal hedônico, responsável pelas avaliações afetivas, e o que é assim avaliado. Omitir essa dimensão da experiência qualitativa equivaleria, assim, a conceber os seres humanos como “zumbis avaliativos”, ou seres para os quais nada realmente importa.

A quarta dimensão dos sentimentos corpóreos, é a *autoconsciência*. Segundo Slaby (2008a, p. 438), enquanto uma combinação entre a valência hedônica e a intencionalidade direcionada ao mundo, as emoções “[...] nos revelam não apenas o que é significativo no mundo exterior, mas também o que está acontecendo conosco”. Seguindo ideias de Helm, a quarta dimensão enfatiza que enquanto importantes indicativos do nosso bem-estar, os sentimentos prazerosos (“positivos”, “bons”) ou dolorosos (“negativos”, “ruins”) da experiência emocional, constituem uma parcela significativa de nossa auto avaliação. Dessa forma, a capacidade avaliativa das emoções está intrinsecamente conectada à ideia de *consciência de si* ou *autoconsciência*.

Como Slaby afirma, a dimensão autoconsciente das emoções vista como a ampliação da noção de corpo sentido é fortemente influenciada pela fenomenologia da experiência segundo Merleau-Ponty (1962). Em termos gerais, o corpo vivido, segundo Merleau-Ponty, é o corpo sentido subjetivamente em sentido amplo, não apenas enquanto um objeto da ciência, mas como a própria condição de nossa existência como seres humanos. Ele é a instância através da qual sentimos e interpretamos o mundo ao nosso redor, moldando nossas emoções e nossa consciência de nós mesmos. Assim, a ideia de corpo sentido vai além da mera soma de partes físicas; ela engloba a experiência vivida do corpo em relação ao ambiente e ao *self*, ou seja, se refere ao entendimento que cada pessoa tem de quem é, incluindo suas emoções, pensamentos e experiências subjetivas. Esta perspectiva permite uma compreensão mais profunda da autoconsciência, pois reconhece que nossas emoções estão intrinsecamente ligadas à maneira como vivenciamos e interpretamos nosso corpo e o mundo.

Nesse mesmo sentido, em um artigo intitulado *Affective intentionality and self-consciousness*, Slaby enfatiza a importância das várias dimensões da consciência corporal e

desenvolve o conceito de *sentimento existencial*, onde sentir uma emoção equivale a sentir-se em uma certa relação com algo (geralmente um evento, objeto ou situação), e acompanha “[o registro de] nossa existência, nosso ser no mundo neste momento e nesta situação atual que parece de uma certa maneira” (SLABY, 2008b, p. 507). Nesse modelo, o sentimento funciona como uma “consciência em segundo plano”, pré-estruturando as relações afetivas com o mundo. Como um reflexo daquilo que é significativo para nós, as emoções também tornam manifesto “como as coisas estão indo para nós” (SLABY, 2008b, p. 507). Um exemplo paradigmático nesse caso é o processo de envergonhar-se:

Quando sentimos vergonha, nos tornamos dolorosamente conscientes de algo associado a nós como um defeito, ao mesmo tempo em que nos sentimos diminuídos, como carentes em certo aspecto. Apreendemos uma diferença (frequentemente moralmente carregada) entre nossa imagem de si e o que atualmente exibimos em termos de comportamento, aparência ou situação. Este é o aspecto autoconsciente da vergonha, enquanto a interpretação simultânea de algo sobre nós como inadequado ou insuficiente (segundo padrões que pelo menos implicitamente aceitamos) é o aspecto direcionado ao mundo. (SLABY, 2008b, p. 508).

A vergonha, sob esse modelo, pode ser compreendida como um estado complexo, que envolve diferentes dimensões da experiência, como dores, julgamentos e interpretações. O entrelaçamento entre essas diferentes dimensões manifesta o aspecto de autoconsciência que Slaby situa como um elemento básico e necessário de sua teoria “unificadora”.

A última característica fundamental dos sentimentos corporais, destacada por Slaby, é sua *força motivacional*, pois as emoções nos impulsionam e nos predis põem à ação. Assim como enfatizou Helm, para Slaby, o aspecto motivacional da emoção deriva naturalmente do prazer e da dor que, na experiência emocional, envolvem a atração ou desejo (prazer) ou repulsa (dor) a uma determinada condição. Por exemplo, a dor característica do medo nos motiva a fugir ou enfrentar o perigo; e na dor que acompanha a raiva, somos inclinados a punir. A recíproca é verdadeira com relação às emoções prazerosas. Para Slaby, o amor, por exemplo, “[...] envolve muitas vezes o desejo de cuidado e a vontade de acariciar a pessoa amada”, de modo que, as emoções, em muitos casos, acompanham o que pode ser chamado de ‘componente motor’ (SLABY, 2008a, p. 439). Esse “componente motor” é um tipo de disposição interna que motiva determinada ação apropriada, e envolve um tipo de impulso corporal sentido em direção a algo (que pode ou não ser definido).

Os impulsos corporais sentidos são processos motivacionais que podem ser reunidos em três grupos: 1) tendências de *ações plenamente desenvolvidas*, por exemplo, sentir um impulso corporal para dar um tapa no rosto de outra pessoa (na raiva); sentir um impulso corporal para fugir do que nos assusta (no medo); ou sentir um impulso corporal para beijar e

acariciar outra pessoa (no amor), etc.; 2) tendências para *expressões* de emoções: por exemplo, sentir um impulso corporal para pular de alegria; sentir um impulso corporal para gritar de raiva ou chorar de tristeza;¹⁵ e 3) impulsos de “movimento impossível”, por exemplo, desejar “explodir” de raiva; desejar “abraçar o mundo” em intensa alegria, etc. (SLABY, 2008a). Desse modo, cada um dos impulsos inicia uma gama de atividades corporais, que podem ou não se tornarem ações plenamente desenvolvidas.

A lista de características essenciais das emoções fornecida por Slaby não pretende ser exaustiva. Possíveis adições à lista, segundo o próprio autor, podem incluir a estrutura de processos dinâmicos (sentimentos mostram desenvolvimentos característicos ao longo do tempo) e o caráter social das emoções, pois tendem a variar constitutivamente devido às situações sociais. Em síntese, a abordagem de Slaby, e dos teóricos híbridos discutidos acima, mostram que as emoções não são passíveis de mera redução de seus aspectos essenciais a aspectos mais básicos sem que isso resulte em uma perda significativa de sua identidade.

Como vimos, nas teorias de Goldie, Helm e Slaby, é possível observar a natureza complexa da identidade emocional e a tentativa de uma resposta coerente para as clássicas falhas tanto de teorias cognitivas, que tendem a ignorar o *status* epistemológico do corpo e dos sentimentos, quanto não cognitivas, que comumente reproduzem uma visão demasiadamente causal ou mecanicista da experiência emocional.¹⁶ Tais teorias híbridas reconhecem que a compreensão das emoções deve integrar elementos cognitivos e não cognitivos, proporcionando uma visão mais profunda e coerente da sua identidade.

No entanto, as abordagens híbridas não estão isentas de críticas. Em particular, duas principais objeções podem ser destacadas. Primeiramente, em situações práticas, como no desenvolvimento de teorias psicológicas, essa falta de clareza pode comprometer a eficácia dos métodos propostos (DAMÁSIO, 1994). Segundo Damásio, teorias híbridas podem não conseguir fazer uma distinção clara e precisa entre processos cognitivos e não cognitivos, o que pode levar a uma sobreposição inadequada ou confusa na identificação dos fatores que realmente contribuem para a experiência emocional. Assim, a possível falta de clareza nas definições híbridas pode dificultar a criação de uma taxonomia adequada, e a aplicação prática da teoria. Por exemplo, ao tentar aplicar uma teoria híbrida para analisar uma emoção específica, como o medo, a falta de uma definição clara pode resultar em ambiguidades. Se não

¹⁵ Há uma distinção adicional aqui entre ações expressivas (como pular de alegria) e meras expressões, como chorar. Mas embora haja alguns casos claros de ambos os lados, para Slaby, certamente não há uma distinção clara em todos os casos.

¹⁶ Nesse sentido, também podemos dizer que as teorias híbridas explicitadas acima são teorias compatibilistas.

conseguirmos distinguir com precisão quais aspectos são de natureza cognitiva e quais são não cognitivos, pode ser difícil determinar quais intervenções seriam mais eficazes para lidar com essa emoção. A dificuldade em criar uma taxonomia sólida pode limitar a comparação e integração de estudos sobre emoções, dificultando o avanço do conhecimento na área. Por isso, é crucial ter definições precisas entre os processos envolvidos para garantir a viabilidade e a aplicação prática das teorias híbridas. Com efeito, teorias híbridas parecem demandar uma revisão e atualização constante de seus parâmetros avaliativos, assim integrando de modo transdisciplinar, sobretudo as pesquisas nas áreas da psicologia cognitiva, neurociência afetiva, filosofia da mente.

Outra crítica às teorias híbridas, levantada por Prinz (2004), é a acusação de que elas carecem de coerência interna devido a uma definição ambígua dos componentes emocionais. Segundo Prinz, ao combinar elementos de abordagens que são essencialmente incompatíveis, essas teorias podem resultar em uma falta de *consistência teórica interna*. Consequentemente, a integração de aspectos cognitivos (avaliações, crenças e julgamentos) com aspectos não cognitivos (percepções somáticas, sentimentos hedônicos, sensações) pode resultar em uma teoria que não é totalmente coesa. Prinz ressalta que o principal desafio das teorias híbridas é a tentativa de unificar dois conjuntos de processos emocionais que podem operar de maneiras distintas e, em alguns casos, até contraditórias (como evidenciado pelo problema da recalcitrância à razão, conforme apontado por Goldie).

Contudo, como destacam Goldie, Helm e Slaby, os processos cognitivos e não cognitivos não se excluem mutuamente, mas desempenham papéis complementares na experiência emocional. Teorias híbridas procuram, então, uma abordagem integrativa que antes de separar diferentes dimensões da nossa experiência, valoriza a interação dinâmica, inclusive entre elementos potencialmente conflitantes, entre diversos aspectos emocionais, como pensamentos conscientes, avaliações cognitivas, motivações e percepções somáticas.

Slaby, por exemplo, enfatizou que sentimentos, por vezes, assim como abordagens não cognitivistas enfatizam, são desencadeados por percepções e reações automáticas, mas desempenham um papel crucial na rápida avaliação e processamento das experiências emocionais. Slaby reconhece, então, que essas percepções automáticas permitem uma resposta imediata a estímulos, facilitando a adaptação rápida e eficaz em situações emergenciais. Ao mesmo tempo, mesmo que os sentimentos sejam resultantes dessas reações automáticas, eles podem influenciar e ser influenciados por processos cognitivos mais complexos, como avaliações conscientes e decisões racionais. Assim, a compreensão dos sentimentos não se limita apenas a suas origens automáticas, mas também inclui como eles interagem com

processos de pensamento e interpretação, moldando a forma como percebemos e respondemos ao nosso ambiente.

Além disso, as teorias híbridas contêm um grande potencial explicativo, e podem desenvolver modelos mais sofisticados que não apenas explicam como os processos emocionais interagem entre si, mas também consideram a variabilidade particular e contextual das emoções. Isso sugere que uma abordagem híbrida tem um alto potencial adaptativo, e pode, por exemplo, incorporar seus resultados aos contextos sociais, culturais, estéticos e históricos, reconhecendo que as emoções não são meramente experiências individuais, mas estão profundamente enraizadas em cenários mais amplos. Portanto, ao invés de considerar a complexidade como um obstáculo intransponível, as teorias híbridas podem abraçar essa complexidade para proporcionar uma compreensão mais rica e holística das emoções humanas, integrando múltiplos níveis de descrição e suas interações dinâmicas ao longo do tempo. Além disso, como mostramos, os problemas associados às teorias *reducionistas*, que reduzem as emoções a apenas alguns de seus componentes cognitivos ou não cognitivos, podem ser igualmente prejudiciais, pois resultam em uma compreensão superficial e simplificada das emoções.

Em síntese, neste capítulo, examinamos as principais premissas das teses sobre a natureza das emoções no debate contemporâneo entre teorias cognitivistas e não cognitivistas, concedendo especial atenção à questão: “Quais elementos são necessários e/ou suficientes para definir o que é uma emoção?”. Dadas as distinções iniciais, destacamos que o enfoque cognitivo enfatiza o papel de pensamentos, crenças e avaliações/julgamentos no surgimento das emoções, e a abordagem não cognitiva destaca as respostas qualitativas ou somáticas da experiência emocional. Enquanto as teorias cognitivas e não cognitivas divergem ao conceber a natureza dos elementos que fundamentam a experiência emocional, muitas vezes contrapondo esses elementos como antagônicos, mostramos que nas teorias híbridas os sentimentos que compõem as emoções possuem um tipo de intencionalidade própria, destacando assim suas características fundamentais e uma relação estreita entre diferentes aspectos da emoção. Desse modo, mostramos como as teorias híbridas argumentam que avaliações, interpretações, percepções, desejos, motivações, imaginação, e outros aspectos anteriormente entendidos como periféricos à emoção são agora também considerados peças importantes de sua natureza. Essas abordagens nos mostram que, assim como as cognições, as emoções nos dizem algo sobre como o mundo é, e, assim como a dimensão conativa, elas nos motivam a agir de determinada maneira.

Se nossa hipótese estiver correta, alcançar uma compreensão integral da natureza das emoções parece exigir que as consideremos como estados híbridos, que não podem ser devidamente compreendidos quando suas partes constituintes são analisadas de forma isolada.

Acreditamos que esse entendimento orgânico da identidade emocional nos permite abordar com mais profundidade não apenas as teorias contemporâneas, mas também abordagens clássicas, onde as emoções desempenham um papel essencial, mas muitas vezes subestimado.

Sob esse horizonte, no próximo capítulo explicitamos a dimensão *holística* da alma platônica conforme a *Teoria da Tripartição da Alma* a partir dos diálogos *Fedro* e *República*. Nosso objetivo geral é dar um passo em direção à concepção propriamente platônica sobre as emoções como estados híbridos, e situar Platão como um teórico que pré-configura aspectos centrais da abordagem híbrida contemporânea. Sustentamos que a abordagem híbrida platônica é marcada pela defesa de um *holismo emocional*, considerando as emoções como fenômenos complexos e integrados, que não podem ser plenamente compreendidos ao serem reduzidos a partes isoladas ou a aspectos específicos. O holismo emocional platônico sugere que as emoções devem ser entendidas em sua totalidade, incluindo a interação entre componentes *fisiológicos*, *cognitivos* e *motivacionais*. Em Platão observamos uma forte crítica à *categorização* ou *conceitualização rígida* no âmbito da afetividade, e uma teoria que nos auxilia na tarefa de estabelecer limites, identificar lacunas e apontar problemas sobre a identidade e estados emocionais, como o reducionismo epistemológico, a separação entre aspectos intelectuais e perceptivos, e a rigidez conceitual.

3 AS EMOÇÕES E A ALMA PLATÔNICA: REVISITANDO A TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA A PARTIR DOS DIÁLOGOS *FEDRO* E *REPÚBLICA*

Situar Platão no debate contemporâneo sobre a identidade das emoções apresenta um desafio exegético, especialmente em relação às leituras tradicionais de sua concepção sobre o tema. Esse desafio envolve compreender como as interpretações históricas moldaram a recepção de suas ideias e, conseqüentemente, influenciaram a forma como entendemos e aplicamos suas concepções sobre as emoções. Interpretações tradicionais, sobretudo, as relacionadas às concepções presentes em diálogos mais antigos, como o *Górgias*, o *Protágoras*, e o *Fédon*, enfatizam a visão negativa do corpo e dos sentidos, como *estados puramente passivos*, considerando-os como forças que de algum modo se contrapõe às funções da parte racional da alma. Nesse contexto, antes de explicitarmos a abordagem platônica, é crucial não apenas iniciarmos uma reanálise da visão histórica, mas também considerarmos como essas interpretações moldaram a recepção do pensamento platônico ao longo do tempo. Assim, para entender o motivo pelo qual Platão foi gradualmente excluído do debate contemporâneo sobre as emoções, a seguir, examinamos os fatores históricos e intelectuais que contribuíram para essa marginalização. O presente exame nos permitirá revisitar e possivelmente reintegrar as ideias de Platão ao debate de maneira mais justa e abrangente.

3.1 O DESAPARECIMENTO DE PLATÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE AS EMOÇÕES

Ao observarmos algumas das principais leituras ou interpretações da filosofia platônica nas últimas décadas, é notável como diferentes pensadores têm abordado a complexidade das emoções na obra de Platão de forma reducionista e como essas interpretações influenciam nossa compreensão das idiossincrasias de sua abordagem. Para citar um exemplo, Julia Annas em *Hellenistic Philosophy of Mind* (1994, p. 4), resume de maneira bastante eficaz a base teórica sob a qual a visão tradicional da filosofia platônica é comumente compreendida:

Na antiguidade, não há defensores do dualismo além de Platão e das escolas platônicas, que são uma exceção muito marcante. Platão, em vários diálogos e especialmente no *Fédon*, afirma que as almas estão ‘separadas’ dos corpos e são em todos os aspectos uma entidade completamente diferente. Ele não apenas aceita, mas enfatiza o fato de que, em sua visão, a relação entre alma e corpo é profundamente

problemática. Platão acredita que tal relação é profundamente misteriosa e que não a compreendemos.

Annas ressalta um tipo de ceticismo platônico em relação à capacidade humana de explicar a alma em suas complexas inter-relações, caracterizando-o como um *dualista*: alma e corpo “são duas entidades completamente diferentes”. Essa caracterização do dualismo em Platão, como apresentada por Annas, destaca a distinção fundamental entre a alma (*psyche*) e o corpo (*soma*), tratando-os como entidades ontologicamente distintas. Da mesma forma, ao citar o *Fédon*, Annas apresenta um exemplo crucial para compreender o dualismo. Nesse diálogo, Platão defende que a alma é imortal, imaterial e capaz de alcançar a verdade por meio da razão (*lógos*), enquanto o corpo, sendo material e perecível, está limitado pelas sensações e pelas necessidades físicas.

O relato de Annas não é o único a situar Platão como um dualista. De forma semelhante, Martha Nussbaum (2009) e Dorothea Frede (1985) também oferecem reflexões significativas e distintas sobre o tema. Nussbaum, associa à Platão o que podemos chamar de “visão negativa das emoções”, ou seja, a postulação de que, ao menos no período intermediário de escrita dos diálogos, as emoções são “forças cegas”, ou “irracionais” da alma humana, e devem ser “dominadas” pela reta razão (*orto logistikon*). Dorothea Frede (1985, p. 151), no mesmo sentido, considera que, em sua rejeição muitas vezes dura do hedonismo, Platão “[...] revela um ceticismo sobrenatural segundo o qual esta vida é uma vida na prisão e o corpo é o túmulo da alma”. De acordo com esses relatos, em Platão, a percepção sensível e tudo o que a ela se relaciona (dores, prazeres, emoções, paixões, sentimentos, afetos) são considerados males ou, na melhor das hipóteses, possuem um valor inferior em comparação à dimensão intelectual da alma.

De fato, esses relatos se fundamentam em passagens centrais do pensamento platônico do período intermediário, como no *Fédon* (67a), onde Sócrates afirma:

Enquanto vivermos, penso que estaremos o mais próximo do conhecimento toda vez que evitarmos, na medida do possível [*kata to dunaton*], o intercâmbio e a parceria com o corpo, salvo o absolutamente indispensável, e não nos contaminarmos com a sua natureza peculiar, mas nos mantermos puros em relação a ele até que o próprio deus nos liberte. E desse modo, libertando-nos da insanidade [*aphrosyne*] do corpo e sendo puros, é provável que comunguemos com pessoas do mesmo tipo, e passaremos a conhecer, por nossos esforços, tudo que é puro, o que é, segundo se presume, a verdade. De fato, não é permitido que o impuro atinja o puro. Penso que um discurso como esse, Símiás, todos os que de maneira correta amam o saber devem proferir entre si, devendo ser esses os seus pensamentos.

Desse modo, em sua narrativa no *Fédon*, onde a alma está de certo modo “condenada” ao corpo, Platão ainda mantém a visão de que a alma e o corpo são entidades em conflito. Hipótese esta que é sustentada quando Sócrates afirma que a alma pode se opor ao corpo e às suas partes de maneira severa e dolorosa, como no exercício atlético ou no tratamento médico, ou, mais suavemente, quando “conversa com desejos, paixões e medos” (*tais epithymiais kai orgais kai phobois*) por meio de ameaças ou exortações (*Fédon*, 94c–d). Para ilustrar essa forma mais suave de oposição, Sócrates se refere a uma passagem da *Odisseia* de Homero (20, 17–18), que também aparece no argumento a favor da tripartição da alma no livro IV da *República*. Na *República*, Sócrates considera a passagem um exemplo de conflito entre a razão (*logistikón*) e a parte “irascível” da alma (*epithumetikon*) (*República*, 441b). Confrontado com o comportamento desleal das servas de Penélope, Ulisses fica furioso e é fortemente tentado a puni-las imediatamente. No entanto, ele também percebe que seria imprudente revelar-se naquele momento como o legítimo rei de Ítaca. Assim, em um esforço para controlar sua ira (*orge*), ele se dirige ao seu coração, dizendo: “Aguente, meu coração, você já suportou pior do que isso” (*Fédon*, 94d).

Contudo, no *Fédon*, ao contrapor, por vezes de modo enfático, a oposição entre alma e corpo, Platão parece sustentar uma visão mais sutil, associada à dimensão prática da vida, em vez de um mero desprezo pela condição encarnada.¹⁷ Platão não se limita a uma análise metafísica abstrata da alma, mas aborda como a nossa relação com a dimensão corpórea de nossa existência impacta diretamente nossos comportamentos e nossa capacidade de tomar decisões prudentes (*sophrones*). O aprisionamento da alma no corpo pode, nesse sentido, ressaltar a importância das virtudes morais, sobretudo, a temperança (*sophrosyne*) e a prudência (*phronesis*), ao enfatizar a necessidade de harmonizar as faculdades intelectuais da alma em sua relação com o plano material, corpóreo e contextual. Nas palavras de Kussler (2018, p. 73):

O aprisionamento do corpo tem um sentido muito mais simples que não implica a metáfora do corpo como parte corruptível da vida em relação à incorruptibilidade da alma, mas explicita o descontrole do ser humano ao lidar com sua vontade, suas paixões. Nesse sentido, ser prisioneiro do corpo significa ser intemperante, incapaz de fazer uso da *prudência* na hora de deliberar sobre o melhor modo de ser, de viver.

¹⁷ Em relação aos problemas referentes à separação entre corpo e alma em Platão, especialmente a partir da discussão sobre a imortalidade da alma no diálogo *Fédon*, é necessário aplicarmos uma distinção entre as posições e teses apresentadas por Sócrates (suas perspectivas e teorias sobre a alma) e a visão propriamente platônica sobre o tema. Esse processo exige, igualmente, um estudo cuidadoso do estilo literário de Platão. Embora essa tarefa seja de grande importância, ela excede os limites do presente trabalho devido à sua extensão.

De mesmo modo, no *Fédon*, ao se referir ao modo de vida filosófico, Platão reafirma repetidamente a importância de “evitar o contato com o corpo” e de concentrar-se no cuidado da alma, usando expressões como “na medida do possível” (*kata to dunaton*). Isso significa, sobretudo, que, enquanto mortais, não há um modo pelo qual possamos nos afastar radicalmente da influência do corpo e do processo contínuo de transformação e mudança. Aos mortais, a alma está necessariamente condicionada ao corpo, e essa conexão impõe limitações sobre a nossa capacidade de alcançar a pureza intelectual e moral. A abordagem do *Fédon*, portanto, pode ser vista como a defesa de um processo de purificação (*katharsis*), onde se busca minimizar os excessos (e deficiências) relativos aos desejos (*epithymiai*) e paixões do corpo, aproximando-se, assim, o máximo possível do estado de contemplação pura que a alma poderá atingir após a morte.¹⁸

Dito isso, as afirmações de Annas e Nussbaum, assim como a analogia mencionada por Frede, podem ser consideradas leituras tradicionais de Platão, frequentemente associadas ao filósofo por diversas tradições teóricas desde Aristóteles. Essas interpretações são caracterizadas pela visão de que os aspectos sensíveis da alma platônica (como emoções, sentimentos e sensações corporais) são, em resumo, elementos primitivos e/ou irracionais da alma.

Uma segunda crítica frequentemente associada a Platão diz respeito à sua concepção metafísico-ontológica, que é muitas vezes interpretada como uma separação rígida e intransponível entre duas esferas da realidade. Essa leitura sugere que Platão defende a existência de duas realidades fundamentalmente distintas — geralmente identificadas como o “mundo das ideias” e o “mundo sensível”. Agnes Heller (2009, p. 1), por exemplo, sustentou que “[...] a degradação das emoções a um *status* inferior não é apenas um produto da metafísica; pertence à constituição essencial da metafísica. O modelo foi construído por Platão e é seguido desde então.” A crítica de Heller é importante porque destaca como a metafísica platônica contribuiu para a formação de uma tradição filosófica que frequentemente marginalizou o papel das emoções nos diálogos, especialmente no que se refere à constituição do caráter. No entanto, é crucial reconhecer que, se o efeito pretendido dos diálogos platônicos

¹⁸ É importante observar que, na imagem do conflito que Sócrates apresenta, as partes em conflito são a alma, de um lado, e as partes do corpo, de outro. O *Fédon*, nesse sentido, pertenceria a uma fase do pensamento platônico onde a tensão entre a alma e o corpo é explorada com uma ênfase particular na incapacidade da alma de se identificar com as partes corporais. Como mostramos a seguir, Platão revisa sua concepção sobre a relação entre a alma e corpo em sua teoria da tripartição, tanto na *República* quanto no *Fédro*, e alcança um nível de detalhamento acentuado no *Filebo*, onde os prazeres e dores são todos pertencentes à alma.

resultou em uma interpretação que subestima o valor das emoções, essa má interpretação não deve ser atribuída exclusivamente a Platão.

Ao compreendermos que, nos diálogos platônicos, os temas estão profundamente interconectados (VLASTOS, 1973), veremos que as suas concepções sobre as emoções, em sua teoria da alma (ou *psicologia*),¹⁹ estão, por conseguinte, vinculadas às suas considerações sobre sua metafísica, epistemologia e ontologia. Assim, ao leitor não acostumado ao texto platônico, a existência de uma “separação” (*chorismos*) meta-ontológica intransponível entre dois mundos, ou duas realidades hierarquicamente distintas terá como consequência lógica inevitável a ideia ou “princípio” de inferioridade da faculdade das sensações (*aisthesis*) em relação à faculdade intelectual da alma humana.

Estudos sobre o problema ontológico-metafísico do *chorismo*, ou *separação* entre os mundos, podem ser levados a cabo por meio de uma análise dos trabalhos de (GADAMER, 1991; 2009), (SAYRE, 2005), entre outros, que explicam o desenvolvimento da ontologia de Platão ao longo de sua obra. Algumas palavras sobre o tema devem nos auxiliar na presente pesquisa. Para Gadamer (2009), a leitura dualista da ontologia platônica é, sobretudo, uma conclusão que se deve a determinados apontamentos já presentes em Aristóteles, responsável por citar tanto o *Fédon* quanto o *Parmênides* e o *Timeu*, não parecendo ter notado absolutamente que o próprio Platão tenha alguma vez posto em dúvida sua teoria dogmática das Ideias (*eidōs*). Para Gadamer, ao considerarmos os diálogos tardios, principalmente, o *Parmênides*, o *Filebo* e o *Político* veremos que as bases ontológicas vão muito além dos pressupostos presentes na ética aristotélica.

É possível, segundo Gadamer, que Aristóteles (e não Platão) foi quem definitivamente marcou a leitura *realista*, ou *dualista*, da teoria das Ideias. Com efeito, em diferentes passagens de sua *Metafísica*, por exemplo, é enfatizado a *separação* ontológica das Ideias universais em relação às coisas particulares apreendidas por nossa percepção sensível – separação essa negada por Platão, mesmo que indiretamente, no *Parmênides*, haja vista todas as aporias originadas dela. No mesmo sentido, segundo Soares (2014, p. 37):

Talvez a maior evidência de que a leitura aristotélica da teoria das Ideias, caracteristicamente realista, prevaleceu na tradição seja o fato de ser ela, ainda em nossos dias, a interpretação preponderante tanto do texto de Platão quanto do platonismo em geral.

¹⁹ Utilizamos o termo “psicologia” para nos referirmos ao estudo da alma (*psyche*) conforme abordado por Platão. Esta análise inclui a investigação da natureza da alma, suas partes constituintes, suas funções e as relações entre essas partes, bem como sua conexão com a concepção de uma vida plena e virtuosa (*eudaimonia*).

Eduardo Luft (2014, p. 75), por outro lado, questiona se o debate em torno do dualismo se deve a uma possível discrepância teórica interna aos próprios diálogos do período intermediário:

Esta duplicação do mundo, desdobrado entre esfera do sensível e esfera inteligível, a primeira remetendo ao *aistheton*, a segunda ao *noeton*, é a marca do *platonismo*, da teoria das ideias em sua versão talvez clássica, encontrando seu ápice no famoso livro VII da *República*, e sua expressão intuitiva na metáfora da caverna.

De fato, os paradoxos do “dualismo” motivaram debates no século XIX entre as leituras “idealista” (ou monista) e “realista” (ou dualista) da filosofia platônica (FINE, 2003). O problema central em debate é a definição sobre como devemos compreender o *status* ontológico das Ideias. Seriam as Ideias *realidades em si mesmas (ontos)* ou *pensamentos presentes na alma (noemata en psyche)*? Devemos compreender as Ideias, os elementos superiores da realidade, por meio de um modelo *monista* ou *dualista*?

Os trechos do diálogo *Parmênides* (127d – 135b) são importantes para mostrar que Platão pretendeu, ao menos em seu período tardio de escrita, tornar claro os paradoxos do dualismo ontológico. Ao pressupormos que um dos principais objetivos da teoria das Ideias era desenvolver uma ontologia que garantisse a possibilidade do conhecimento humano, um dos princípios fundamentais dessa teoria é que as Ideias são absolutas, no sentido de existirem por si mesmas. Como as coisas sensíveis, por outro lado, possuem apenas uma existência dependente, isso significa que as Ideias e as coisas sensíveis estão radicalmente separadas em modo de existência. O que o diálogo *Parmênides* mostrou é que, se a tese da separação radical for tomada estritamente, o resultado é que o conhecimento humano das Formas não é possível.

Contudo, na primeira parte do diálogo (*Parmênides*, 132b), Sócrates nega a tese de que as Ideias devem ser consideradas realidades em si mesmas, ou seja, que as ideias têm as suas existências garantidas independentemente de haver ou não um observador. À primeira vista, Platão parece dar um passo significativo em direção ao *monismo* filosófico, uma perspectiva que sustenta que a realidade é fundamentalmente *una* ou que tudo se origina de uma única substância ou princípio (*arche*). Todavia, a tese monista também sofre severas críticas nesse diálogo. A mais famosa objeção platônica ao monismo, apresentada no *Parmênides*, é o *Argumento do Terceiro Homem*, como o denominou Aristóteles posteriormente em sua *Metafísica* (990 b; 1079 a).

De acordo com Sayre (2005) no contexto do diálogo *Parmênides*, o argumento do terceiro homem serve como uma crítica à teoria das Formas enquanto realidades em si mesmas, e pode ser resumido da seguinte maneira: P1) Se há uma Forma de “humanidade” (ou “homem”), ela deve ser a causa de todas as instâncias particulares de humanidade que

encontramos; P2) Mas, para explicar como essas instâncias particulares de humanidade são semelhantes entre si, precisamos postular uma segunda Forma de "humanidade" que as une; P3) No entanto, essa segunda Forma de "humanidade" também precisa ser explicada, levando-nos a postular uma terceira Forma de "humanidade"; P4) Esse processo pode continuar indefinidamente, levando a um número infinito de Formas de "humanidade"; C) Portanto, a teoria das Formas é problemática e leva a uma regressão infinita.

O contexto em que este argumento se insere no diálogo tem por objetivo mostrar que a teoria das Ideias é autodestrutiva se compreendida enquanto uma tentativa de isolar as Ideias de um lado e o mundo sensível de outro. Este quadro geraria um *regressus ad infinitum*. Sob essa perspectiva, cada instância particular de uma Ideia ou Forma requer uma Ideia ou Forma superior para explicar sua semelhança, e por não podermos chegar a uma explicação final e coerente, isso questiona a viabilidade da teoria das Ideias como entidades reais e independentes. De acordo com Trabattoni (2010, p. 103):

Se o conceito de beleza, ou seja, aquilo que torna bela as coisas que dela participam, fosse também ele uma coisa bela, seria necessário outro belo (um 'terceiro' belo além da coisa bela e do conceito de beleza), do qual o conceito de beleza teria de participar para ser chamado de belo, e assim ao infinito.

Assim, para Trabattoni, ao menos a partir do *Parmênides*, as Ideias *se referem ao mundo fenomênico e não formam* um mundo essente *per se*. Em outras palavras, conceber a ontologia platônica como uma simples correspondência entre as Ideias, cuja existência é postulada, e os objetos sensíveis que seriam apenas um simples decalque menos real delas, é caricaturar o pensamento de Platão, e principalmente, não levar em consideração o desenvolvimento e as revisões que o próprio filósofo empreende ao longo dos diálogos.

Se nossa hipótese estiver correta e Platão, de fato, não adotar uma visão dualista, seja no sentido metafísico-ontológico ou na relação entre corpo e alma, então um dos principais fundamentos da "visão negativa das emoções" deve ser reconsiderado. Isso nos permitirá reavaliar o papel dessa perspectiva no debate contemporâneo.

A seguir, exploramos a abordagem híbrida platônica a partir de uma leitura atenta das passagens relativas à Teoria da Tripartição da Alma (TTA), conforme *República* e *Fedro*. Como mostramos, nesses diálogos é possível observar a complexidade dos estados emocionais situados na "parte intermediária da alma" (*thumos*), caracterizada por sua natureza *híbrida*, e mediadora, entre as faculdades da razão (*logistikon*) e do desejo (*epithumetikon*). Desse modo, avançaremos na compreensão da conexão intrínseca entre as dimensões cognitivas e afetivas na alma platônica, elucidando a viabilidade de uma resposta compatibilista entre abordagens

que, por um lado, enfatizam o papel central de avaliações e julgamentos e, por outro, reconhecem a complexa interação entre o intelecto e os afetos na identidade das emoções.

3.2 AS EMOÇÕES COMO MEDIADORAS ENTRE A RAZÃO E O DESEJO NA TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA

A *Teoria da Tripartição da Alma* (TTA), frequentemente reconhecida como a contribuição fundamental de Platão para a psicologia (LORENZ, 2008), em sua versão clássica, postula que a alma humana é composta por três partes: na *República*, elas são comumente descritas como *razão* (*logistikon*), *espírito* ou parte *irascível* (*thumos*) e *desejo* (*epithumetikon*); no *Fedro*, encontramos um modelo de natureza mítica onde a alma humana é comparada à uma “carruagem alada” composta por um auriga e dois cavalos.²⁰ Embora permaneça amplamente discutida, a TTA ainda gera controvérsias, especialmente em relação à dinâmica entre a faculdade da razão e as demais partes da alma. Por exemplo, no contexto do mito do *Fedro*, Zhu e Thagard (2002, p. 20) argumentam que:

A metáfora de um cocheiro conduzindo um cavalo selvagem, originada por Platão, é uma caracterização duradoura da relação entre razão e emoção. Três características exibidas nesta metáfora ainda determinam muito das visões filosóficas e do senso comum da emoção. Primeiro, há a dicotomia razão-emoção: estamos lidando com dois tipos diferentes de fenômenos mentais, dois aspectos conflitantes e antagônicos da mente. Em segundo lugar, a emoção é inferior: as emoções são primitivas e perturbadoras das funções normais da mente. Em terceiro lugar, a emoção deve estar sob o controle da razão para o bem de nossas atividades normais de pensamento e ação.

Zhu e Thagard afirmam três premissas fundamentais: a) *Dicotomia* razão-emoção: “estamos lidando com dois tipos diferentes de fenômenos mentais, dois aspectos conflitantes e antagônicos da mente”; b) *Inferioridade* da emoção: “as emoções são primitivas e perturbadoras das funções normais da mente”; e c) *Controle* da emoção pela razão: “a emoção deve estar sob o controle da razão para o bem de nossas atividades normais de pensamento e ação”.

²⁰ Embora os debates contemporâneos sobre a TTA geralmente deem atenção especial às considerações da *República* e do *Fedro*, alguns aspectos da teoria podem ser melhor compreendidos com o auxílio das outras obras onde ela aparece. Por exemplo, em *As Leis*, Platão discute como a harmonia entre essas partes da alma é crucial para a justiça e a ordem na sociedade; e em *Timeu* (66d) Platão descreve cada parte da alma como se estivesse localizada em diferentes regiões do corpo.

A seguir, defendemos que as premissas de Zhu e Thagard são frágeis, sobretudo pois omitem trechos centrais da *teoria da tripartição da alma* platônica, evitando uma apreciação integral da conexão entre a *forma* e o *conteúdo* propriamente filosófico dos diálogos em que a teoria é exposta. Para tal fim, reconstruímos a teoria da tripartição, dedicando especial atenção à especificação sobre a estrutura holística da alma, e a natureza híbrida dos estados emocionais situados na parte intermediária, *thumos*. Nossa hipótese é que cada parte da alma, tanto na *República* quanto no *Fedro*, não opera isoladamente, mas sim em uma interação dinâmica e interdependente (*holística*) com a parte racional (*logistikon*) e desejante (*epithumetikon*), formando um “todo” integrado.

3.2.1 A dimensão holística da Tripartição na *República* (IV, 436a-441c)

A primeira vez que a *teoria da tripartição da alma* aparece, no Livro IX da *República*, serve principalmente como um argumento para apoiar a hipótese de que a vida do homem injusto não pode ser mais vantajosa do que a vida que visa a justiça (*dikaiosýnê*). Ao analisar a natureza desta virtude (*República*, 436b-353a), Platão desenvolve uma analogia entre a alma e a cidade-estado (*pólis*), onde ambas podem ser descritas como possuindo três partes: a parte racional (*logistikon*), a parte “irascível” (*thumos*) onde situa estados de ira, ciúme, amor, esperança, entre outros, e a parte “desejante” ou “apetitiva” (*epithumetikon*).²¹ Nessa analogia, a posse de *dikaiosýnê* requer o bom cumprimento da função (*ergon*) própria à cada parte da alma, ou seja, da virtude própria à cada uma das partes que compõem alma humana, assim como na cidade (*República*, 353 a-b).

Uma forma interessante de compreendermos essa estrutura é observarmos um trecho posterior à exposição propriamente dita da TTA, em (*República*, 580d), onde Sócrates afirma que, assim como na estrutura da cidade-estado, “[...] as três partes também possuem, parece-me, três tipos de prazer, um específico para cada uma delas, e da mesma forma, três desejos e impulsos”. Isso aparentemente implica, segundo o argumento, que a razão, o espírito e o desejo possuem natureza *híbrida*, no sentido em que cada uma das partes é constituída por características das outras duas partes. A divisão tripartida, sob esse ângulo, não se refere a três funções psíquicas distintas, mas a três conjuntos compostos por três funções compartilhadas.

²¹ Em (*República*, 436b-441c) Sócrates utiliza outra analogia, onde *epithumetikon* é comparado a uma “besta de muitas cabeças”, *thumos* a um leão, e *logistikon* a um homem.

Podemos questionar, entretanto, a validade da hipótese híbrida sob o modelo de “compartilhamento de semelhanças”, devido a um desacordo com o princípio afirmado em *República* (436b), a saber, o *Princípio dos Opostos*. Como questiona Lorenz (2008), em sua (TTA) não estaria Platão contradizendo o exposto em *República* (436b-441c), ou seja, “[...] que o mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, não poderá produzir ou experimentar ao mesmo tempo efeitos contrários”²² Em outras palavras, se não há dicotomia entre as partes, então, é possível falarmos de estados híbridos, como “prazeres racionais”, “desejos racionais”? ou de uma “razão desejanse”?

Acreditamos que um caminho para a comprovação dessas hipóteses deve levar em conta os pressupostos apresentados em *República* (439d), onde Platão inicia a investigação sobre a natureza da parte “intermediária” da alma o “espírito” (*thumos*), que se situa entre os polos da razão (*logistikon*) e do desejo (*epithumetikon*). A intenção principal de Platão nesse trecho é definir se a parte intermediária, em virtude da qual experienciamos raiva, medo, inveja, amor, e outros estados de natureza semelhante, constitui um terceiro princípio, um “todo autônomo”, que não pode ser reduzido, por um lado, à atividade cognitiva do *logistikon*, e, por outro lado, à força volitiva do *epithumetikon*. A explicação de Platão para essa questão consiste em duas partes.

Na primeira parte da demonstração (*República*, 439e-440a), Sócrates distingue o *espírito* do *desejo*. Para isso, ele recorre a uma anedota, que funciona como um “experimento mental”. Leôncio, filho de Aglaion, voltando um dia do Pireu, ao avistar os corpos mortos no local de execução pública, experimentou o desejo de contemplá-los, enquanto se irou (*ethymothe*) consigo mesmo. Por um tempo, Leôncio lutou contra si mesmo cobrindo os olhos, mas, vencido pelo desejo, com os olhos arregalados, correu até os cadáveres e exclamou: “Isto é para vós, miseráveis, fardai-vos deste belo espetáculo!”.

Na anedota, duas forças internas são apresentadas como polos que se repelem. Sócrates utiliza a história para ressaltar a oposição entre dois tipos de forças na alma. Em um dos polos observamos a diferença entre *thumos* (a ira) e o mero desejo que o acompanha: “[...] a raiva às vezes luta contra os desejos, e, portanto, se distingue deles” (*República*, 440a). E “[...] nesta espécie de querela entre dois princípios a raiva se coloca como aliada ao lado da razão [...]” (*República*, 440b). No exemplo, Sócrates explica como a capacidade de *thumos* em se contrapor à *epithumetikon* (onde se situam as manifestações de desejos e instintos da alma) é compreendida por meio de uma oposição mais fundamental entre *logistikon* e *epithumetikon*. A

²² Aristóteles (*Metafísica*, IV, 1005b 18-22) explora esse problema.

ira, nesse sentido, deve *mediar* o conflito, ou seja, deve guiar o “diálogo” interno “aconselhada” pela razão, e com a força própria do desejo.

A sequência do diálogo nos permite pensar que não somente a raiva, mas outras forças internas e “intermediárias” podem também se aliar à razão:

[...] em muitas outras situações, digo eu, não somos levados a observar que, quando os desejos violentam alguém contra o raciocínio, ele se repreende e se zanga com o que ele mesmo lhe violenta, e que, como se houvesse uma dissensão interna entre duas partes, o ardor de tal homem torna-se o aliado da razão? (*República*, 440a).

Essa interação complexa entre os desejos e a razão evidencia a natureza híbrida dos estados intermediários, e seu papel na modulação do comportamento e das decisões. Observamos, claramente que *thumos*, é reconhecido como uma espécie de “força motriz interior” capaz de ir contra a corrente do que os desejos (e os sentimentos de prazer e dor) indicam (RENAUT, 2017). No exemplo de Leôncio, a ira é capaz de “consultar-se com a razão”, e de refletir sobre a sua relação com as demais partes da alma. Mesmo que, por fim, seja dito que a união entre *thumos* e *logistikon* não tenha sido suficiente para motivar Leôncio a manter seus olhos fechados, vemos que Platão está negando que a ira seja compreendida apenas em termos de desejos.

Poderíamos supor que esse caso representa uma negação implícita da abordagem “não cognitivista” defendida no debate contemporâneo? Essa interpretação sugere que, ao demonstrar como a natureza da ira de outras forças internas está em estreita conexão com a razão, Platão está oferecendo um desafio à ideia de que as emoções são independentes da cognição ou não influenciam os processos racionais. Não é possível afirmar essa hipótese, contudo, sem correremos o risco de anacronismo. Todavia, mesmo que Platão não tenha disponível tal terminologia, ele está clara e conscientemente negando a redução dos estados emocionais de *thumos* às suas funções meramente somáticas.

A dimensão cognitiva, ou racional, de *thumos* é posta em evidência novamente no diálogo (*República*, 440c), quando Sócrates responde à pergunta: “o que acontece quando um homem crê ter cometido injustiça?”, afirmando que “[...] quanto mais nobre for, menos será capaz de se irar ao passar fome, frio ou outro sofrimento parecido por conta daquele que segundo pensa, o faz sofrer com justiça, não é?”. De modo implícito, Sócrates está afirmando que a natureza da ira é tal que demanda uma *avaliação* sobre a situação do homem nobre, que não é capaz de irar-se, pois ele mesmo *julga* merecer seu castigo. Ao contrário de Leôncio, o “homem nobre” do exemplo acima, sabe suportar a dor e os desejos a ela associados. Podemos conceber esse caso como um exemplo prático em que uma emoção como a ira, está fortemente

conectada a uma *crença* ou *opinião* (*doxa*), e acompanha um julgamento de valor onde padrões morais foram violados, pois, não há ira em alguém que se julga responsável por uma violação ao ser repreendido. *Thumos*, desse modo, não é visto como uma parte “cega” ou meramente “instintiva” provinda de *epithumêtikon*, mas como a fonte de disposições que podem ser “canalizadas” pela razão.²³

A segunda etapa da demonstração de Sócrates, que visa explicitar a (TTA) como uma teoria não conflitante com o princípio da não contradição, consiste em estabelecer a diferença entre *thumos* e a parte racional (*logistikon*). A estratégia de Platão nesse momento demanda apresentar algumas proximidades entre natureza de *thumos* e *epithumetikon*. Em (*República*, 441b), Glauco, interlocutor de Sócrates, propõe um primeiro argumento que consiste em diferenciar os eventos complexos de *thumos* daqueles presentes em agentes que ainda não desenvolveram completamente suas capacidades racionais, como crianças que “[...] desde o seu nascimento, se mostram irascíveis, mas quanto ao raciocínio [*logismos*] algumas nunca me parecem capazes de se qualificar para isso, e a maioria só o adquire muito tarde.”

Esse argumento sugere que a ira e a capacidade de experimentá-la estão presentes desde cedo, mas o desenvolvimento da razão ocorre mais lentamente (de maneira desigual). Assim, Glauco propõe que a ira está mais associada a uma dimensão volitiva que, embora possa se manifestar intensamente, não necessariamente envolve o raciocínio completo que caracteriza a parte racional da alma. Em contraste, a parte racional da alma, *logistikon*, está ligada à capacidade de reflexão e julgamento, que se desenvolverá, ou não, ao longo do tempo, e não está presente em crianças e animais da mesma forma que *thumos*. Isso ajuda a demonstrar que a teoria tripartite pode acomodar diferentes aspectos da experiência emocional sem violar o princípio da não contradição. O exemplo da incapacidade de formulações racionais complexas nas crianças, pode servir igualmente para sublinhar a necessidade de uma *educação* capaz de limitar os “excessos” de *thumos* (KEYT, 2016).

Sócrates desenvolve o argumento de Glauco recorrendo a um exemplo inspirado nos versos de Homero.²⁴ Segundo o relato de Sócrates, em a ira de Odisseu o *impelia* a matar seus servos desleais, mas após concluir que o ato seria irrazoável se controlou, e “[...] golpeando-se no peito, sofreu o coração...” (*República*, 441b). O caso hipotético de Sócrates tem por objetivo diferenciar a ira de Odisseu da ira em uma criança ou animal. O exemplo de Odisseu apresenta a oposição entre um raciocínio e uma força impulsiva ou irrazoável. Sócrates, então,

²³ Esse ponto também parece ser sustentado em (*Leis*, 808 d1 – e4) na descrição da “educação dos prazeres”.

²⁴ HOMERO, *Odisseia*, XX, v. 17.

conclui em (*República*, 441b) que “É evidente que Homero representa aqui dois princípios distintos, um, que raciocinou sobre o melhor e o pior, sofrendo o outro, que se exacerba de maneira desarrazoada”. Nesse caso, a ira de Odisseu não deve ser eliminada, mas somente o seu *excesso*, que a configura enquanto um estado “irrazoável” e, portanto, incapaz de ser justificado como parte da virtude e da vida justa.

Ao contextualizarmos a citação platônica de Homero, observamos como o desejo de vingança (inspirado pela crença em uma injustiça) pode tomar dois caminhos: um imediato, “instintivo” que tende ao excesso, e outro guiado pelo exercício da razão. Em ambos os casos, o desejo de vingança procede de um *juízo de valor* sobre a situação de injustiça. Podemos, desse modo, concluir que *thumos* constitui uma espécie de *intermediário*, uma parte *híbrida* entre *logistikón* e *epithumetikon*, no sentido de que designa alguns eventos complexos da alma que parecem irreduzíveis a uma ou outra dessas funções. A natureza de *thumos* não é redutível às funções físicas ou fisiológicas porque vem a ser por meio de um juízo de valor; e não pode ser comparada à função racional sozinha, uma vez que a razão, por vezes, é responsável por controlar *epithumêtikon* com o seu auxílio.

Nas palavras de Trabattoni (2010, p. 139), é apenas pelos *polos* da razão e do desejo que podemos definir *thumos* a partir da noção de *intermediário*:

Geralmente, trata-se daquele impulso interior que nos empurra com força para uma coisa ou para outra, que não possui caráter racional, mas que também não pode ser reduzido a simples desejos físicos, até porque se pode pôr em conflito com eles. Esse elemento possui um caráter intermediário não apenas porque se encontra em meio aos outros dois, mas também porque pode se aliar com o racional ou com o concupiscente e, assim, arrastar toda a alma da esfera racional ou da dos desejos.

Ademais, ao se aliar ora à razão, ora ao desejo, *thumos* desempenha um papel crucial na formação do caráter e na deliberação prática, onde a alma humana é vista como um campo de forças interativas, e como elemento mediador, *thumos* tem a capacidade de influenciar, tanto as aspirações racionais quanto as atividades volitivas.

É nesse mesmo sentido que Oliver Renaut (2017, p. 180) observa que, na *República*, a função específica do *thumos* está intrinsecamente conectada ao uso da analogia entre a estrutura da alma humana e os valores políticos:

[...] o θυμός é pensado por Platão como aquele pelo qual a *psyche* individual se vincula a uma comunidade de valores, essencialmente políticos, e reciprocamente aquele pelo qual a cidade pode constituir um modelo de inteligibilidade da alma humana.

Visto dessa forma, *thumos* responde aos nossos estímulos internos e externos, atuando como um mediador entre as ações do indivíduo e os princípios éticos e políticos. Através de sua função mediadora, *thumos* possibilita que a *pólis* se torne um reflexo inteligível da alma humana, onde o equilíbrio e a harmonia interna de cada indivíduo se traduzem em sua ordem e

justiça. Essa interconexão entre a estrutura tripartite da alma e da *pólis*, portanto, destaca a importância de *thumos* como um componente essencial para a compreensão tanto de nós mesmos quanto de nosso lugar na organização política.

Essa descrição da alma nos permite questionar a solidez das premissas interpretativas de Zhu e Thagard. Ao menos conforme a teoria da tripartição da *República*, a alma platônica não permite a leitura que afirma uma dicotomia radical entre as suas partes constituintes. Ao contrário da leitura tradicional, na *República*, Platão nos torna cientes sobre a impossibilidade de uma “autossuficiência” da parte racional (ao menos durante a vida encarnada). A relação intrínseca entre as partes, contudo, não implica a cessação de conflitos entre as mesmas. Embora as partes da alma não sejam separadas de maneira absoluta, elas mantêm características distintas que permitem identificar suas funções e potenciais conflitos. Essa interação complexa evidencia como, em situações específicas, uma parte pode se opor ou auxiliar a outra.

A partir deste ponto, uma crítica potencial à ideia de *thumos* como uma parte “intermediária” ou *híbrida*, que representa a sede das manifestações emocionais, é a falta de clareza em sua definição. Isso poderia ser visto como uma falha na abordagem platônica sobre as emoções, uma vez que dificulta a compreensão precisa da natureza e função específicas das emoções na alma. De fato, ao expor a estrutura de funcionamento de *thumos*, na *República*, Platão mantém uma terminologia pouco técnica sobre a natureza cognitiva do prazer e da dor, em relação ao que veremos posteriormente no *Filebo*, quando afirma, por exemplo, que “[...] é a memória que nos conduz na direção das coisas pelas quais temos desejo” (*Filebo*, 35d). Concordamos, todavia, com Renaut (2017, p. 181), que a definição de *thumos* em termos imprecisos não deve ser vista como um erro ou falta de consciência do filósofo, mas que, assim como outros conceitos na filosofia platônica, “os limites das ações de *thumos* são propositalmente ‘embaçados’ [*floues*]”, visto que essa estratégia permite que sua natureza e funções sejam interpretadas de diversas maneiras, dependendo da sua interação com outras partes da alma e do contexto em que é analisada.

Desse modo, acreditamos que a descrição dinâmica, inerente à alma platônica, pode ser enriquecida pela narrativa mitológica da “carruagem alada”, conforme exposta na teoria da tripartição apresentada no diálogo *Fedro*. Mais precisamente, no segundo discurso de Sócrates (*Fedro*, 253c-255a), onde Platão reconsidera o *status* da “loucura” (*mania*) e do amor erótico (*eros*), assim como encontramos, uma narrativa da alma reminescente da analogia presente em *República*, como algo composto por um cocheiro, um cavalo branco e um cavalo negro.

3.2.2 A dimensão holística da Tripartição no “mito da carruagem alada” (*Fedro*, 246a-257b)

No diálogo *Fedro*, as habilidades filosófico-literárias de Platão são plenamente exploradas. A própria abertura da obra, com sua descrição do passeio de Sócrates com o jovem Fedro, ao longo do rio Ilisso (fora dos muros da cidade), envolve o leitor em uma conversa íntima entre os dois personagens. Fedro, retorna de uma apresentação do orador Lísias, ansioso para recitar a Sócrates o discurso que ouvira sobre o Amor (*eros*). O mito da carruagem alada, onde a tripartição será agora reapresentada, está situado no centro desse discurso, de modo que sua compreensão demanda um esclarecimento sobre a argumentação principal do diálogo.

Segundo Lísias, é preferível um amante não apaixonado, em detrimento do apaixonado, pois assim se evita a possessividade e o ciúme (*zelon*) (*Fedro*, 236b). Sócrates, em sua primeira fala, concorda com o discurso proposto, e exalta a posse racional de si (*sophrosýne*) visando superar Lísias com uma fala ainda melhor sobre o mesmo tema. A princípio, Sócrates concorda com a premissa de Lísias de que o amante desapaixonado é melhor que o amante apaixonado, e constrói uma argumentação mais elaborada, na defesa de que o Amor (*eros*) é uma forma de loucura (*mania*), e pode ser prejudicial à pessoa amada, pois a leva ao ciúme e à possessividade:

[no amante] o desejo é maior de que o amado seja privado dos bens mais dignos de ambição, dos bens divinos; pai, mãe, familiares, amigos, de tudo isso ele gostaria de vê-lo privado. Tantos intrusos, pensará, tantos censores das relações que ele mantém comigo! Mas também pensará que alguém que possui propriedade em dinheiro ou outros bens será mais difícil de conquistar e, uma vez conquistado, será menos controlável; por isso, o amante necessariamente invejará seu amado pela posse de propriedade e se alegrará com sua perda. Além disso, o amante desejará que seu amado permaneça solteiro, sem filhos e sem lar pelo maior tempo possível, já que deseja desfrutar pelo maior tempo possível o que é agradável para si mesmo (*Fedro*, 239e-240a).

Esse trecho oferece uma visão crítica das motivações subjacentes ao amor, sugerindo que, em certas circunstâncias, o amor pode ser marcado pela inveja e pelo desejo de que o amado sofra, caso isso favoreça os próprios interesses do amante. Ao retratar essa dinâmica, Sócrates oferece uma reflexão sobre a natureza conflitante e muitas vezes egoísta do amor humano. No entanto, como descreve Martha Nussbaum, o *Fedro* é um diálogo onde Platão reconsidera uma visão anterior sobre o tema da *loucura (mania)*, agora explorando “[...] os estados da alma em que os elementos não-intelectuais - apetites e emoções - dominam e direcionam a parte intelectual” (NUSSBAUM, 2009, p. 179). Portanto, é uma obra onde Platão fará uma retratação, revelando uma concepção mais rica e positiva sobre estados que anteriormente foram entendidos como simples males da alma.

A retratação mencionada inicia-se após o primeiro discurso de Sócrates, quando o filósofo estava disposto a partir atravessando o rio. Nesse momento o seu *daimon*²⁵ o faz parar, proibindo-o de partir até que tenha reparado sua fala. Sócrates, então, procura corrigir sua postura por ter participado de uma competição argumentativa com Lísias, utilizando a mesma abordagem retórica para discutir o amor romântico (*eros*). Anteriormente, ambos os personagens haviam proposto discurso sobre os diversos malefícios causados por uma pessoa apaixonada — vista aqui como alguém que não está sob pleno controle de sua razão —, com foco especial no ciúme e nos conflitos entre os amantes. Prosseguindo em seu discurso, Sócrates classifica a loucura divina em quatro categorias principais: primeiro, a loucura inspirada pelas Musas, que se manifesta na produção poética e artística (*Fedro*, 245a-b); segundo, a loucura associada a Dionísio, que se expressa por meio da profecia e da clarividência (*Fedro*, 244d); terceiro, a loucura vinculada a Apolo, que conduz aos rituais de purificação e cura (*Fedro*, 244d-e); e, finalmente, a loucura do amor, concedida pelos deuses Afrodite e Eros, que desperta o desejo erótico (*Fedro*, 244 a-c). Esse último tipo de loucura, será elogiada por Sócrates, quando afirma que “[...] na realidade, a maior das bênçãos chega até nós através da loucura, quando é enviada como um presente dos deuses” (*Fedro*, 244a).

Esse trecho enigmático, conforme Ferrari (1987, p. 151) nos revela uma aparente revolução no pensamento platônico, pois “[...] a partir desse momento, o controle racional das paixões, como proposto no *Fédon*, é na *República*, por exemplo, não se manifesta mais como o modelo por excelência”. Esse novo tratamento amplia a visão de Platão sobre a alma humana, reconhecendo uma dinâmica mais complexa entre a razão e as emoções, onde nem sempre a razão exerce domínio absoluto.

Sócrates, de fato, afirmou que, em certas circunstâncias, o controle racional não é desejável, visto que “[...] a loucura inspirada pelos deuses é, por sua beleza, superior à sabedoria que é produto dos homens!” (*Fedro*, 244d). Assim,

[...] não devemos recear, nem devemos deixar-nos confundir pelo espantinho de uma doutrina, segundo a qual se deve preferir a amizade do homem sensato à amizade do homem apaixonado. Bem pelo contrário, a vitória deve ser dada ao apaixonado, pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado, e é isso mesmo, contra aquela tese, que procuraremos demonstrar: os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi dada a graça da loucura (*Fedro*, 245b).

²⁵ O termo *daimon* (δαίμων) no contexto da vida e dos ensinamentos de Sócrates, é apresentado não como uma divindade convencional, mas como um “sinal divino” (*semeion*) que se manifesta em momentos específicos, oferecendo uma forma de intervenção às ações de Sócrates. Em outras palavras, o *daimon* de Sócrates atua principalmente para dissuadir o filósofo a tomar determinadas ações, ao invés de orientá-lo ativamente para agir de certas maneiras.

Mas o que esse trecho nos ensina sobre a nova concepção de alma platônica? O que Platão pode agora nos ensinar ao reconsiderar a natureza do amor? Esse trecho aparentemente revela uma transformação significativa na concepção platônica: ao reconsiderar a natureza do amor erótico e da loucura associada à sua manifestação, Platão está desafiando sua própria concepção anterior, que frequentemente via as paixões como meros obstáculos ao controle racional.

Assim, em *Fedro* (242b), Platão afirma que “[...] se Eros é um deus ou um ser divino, como realmente ele é, não pode ser algo mau.” Isso sugere que o amor mortal, mesmo que em algum sentido inferior ao amor divino, pode igualmente ser considerado valioso. Nesse contexto, a poesia ou escrita que não é inspirada pela loucura divina é também vista como limitada e conservadora (*Fedro*, 243a). Sócrates argumenta que é necessário recorrer à linguagem poética e às analogias para expressar ideias filosóficas profundas. Essas formas de expressão são consideradas as mais apropriadas para explorar e comunicar conceitos complexos.

Entretanto, as novas afirmações não são facilmente reconciliadas com suas concepções anteriores, por exemplo, com suas afirmações em (*República*, 382c, 400b; *Mênon*, 91c; *Crátilo*, 404a) de que *mania* é uma espécie de vício, ligada à pura satisfação dos apetites, e desejos sensuais. A resposta para esse problema não é óbvia, e requer uma análise cuidadosa das passagens subsequentes sobre a *teoria da tripartição*.

Após ter dito o suficiente sobre a imortalidade da alma, *como algo que se move por si mesmo* (*Fedro*, 245e), Sócrates pretende, então, justificar sua retratação discorrendo sobre as complexas inter-relações que compõem a estrutura básica da alma humana. Em princípio, reconhece a dificuldade em empreender uma *dialética exaustiva* (*diairesis*), pois demoraria muito tempo, e “[...] exigiria os poderes de um deus” (*Fedro*, 246a). Para Sócrates, enquanto seres humanos, possuímos capacidades cognitivas limitadas, e não somos capazes de indicar todos os vínculos inclusivos ou exclusivos capazes de conectar conceitos à uma percepção ideal da alma em sua natureza pura: “Nenhum poeta compôs ainda um hino em louvor da região supraceleste, e jamais haverá algum que possa compor um hino digno do tema” (*Fedro*, 247c).

Nesse novo horizonte, Platão está claramente preocupado com os critérios metodológicos de sua investigação, pois sabe que muitos conceitos ou ideias sobre a alma podem estar ainda vagos ou foram mal definidos em um momento anterior, e que a compreensão desses conceitos exige uma análise cuidadosa. Diferente de um estilo de escrita mais “sóbrio” como empreendido na *República*, o *Fedro* descreve a natureza da alma por meio de uma

palinódia. Embora não possa alcançar um conhecimento absoluto sobre a alma, ao final, Sócrates poderá obter uma definição suficientemente clara para os fins do debate em questão.

Para revelar, então, mais sobre sua nova concepção, Sócrates compara a alma dos deuses e dos homens “[...] a uma força natural cultivada em conjunto [*sýmphytos dýnamis*] capaz de unir um carro uma parelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro” (*Fedro*, 246a-b). Nos deuses, todas as partes da “alma carruagem” são boas de modo irrestrito, mas nas almas humanas o cocheiro dirige dois cavalos de natureza *híbrida* (ou *mestiça*), “[...] um dos cavalos é nobre e de raça nobre, mas o outro é exatamente o oposto em raça e caráter” (*Fedro*, 246b). A superioridade da razão, irremediavelmente associada à imagem de um cocheiro, parece nos apontar uma espécie de hierarquia entre as partes. Esse retrato, quando analisado apressadamente, poderia justificar as premissas (b) “inferioridade das emoções” e (c) “controle das emoções pela razão”, de Zhu e Thagard. No entanto, como veremos, essas premissas são falsas ou, no mínimo, devem ser consideradas frágeis.

Segundo a imagem da alma oferecida pelo mito da carruagem alada, na vida mortal (e mesmo antes ou depois dela), a nossa alma está em um processo de ascensão em direção ao Olimpo²⁶. No íngreme caminho de subida, a carruagem de cada um dos deuses avança facilmente, pois os cavalos são nobres e de boa raça. No entanto, as almas humanas, mesmo fazendo todo o possível para serem dignas de seguir os deuses, são “[...] perturbadas pelos corcéis que puxam o carro, e apenas conseguem vislumbrar as realidades superiores” (*Fedro*, 248a). Devido a incompetência dos condutores e da falta de uma educação apropriada aos cavalos, as almas perdem as asas que possuíam antes de sua encarnação, e entram em uma variedade de tipos de vida, esquecendo o que contemplaram nos céus (*Fedro*, 248b). Todavia, a visão de um belo rapaz é capaz de revelar ao cocheiro (neste contexto, um amante e, portanto, um filósofo) a lembrança da própria Beleza (*Fedro*, 251a). A visão (um dos sentidos mais elevados), é assim, aquilo que nos torna sensíveis à beleza, incitando nossas emoções e desejos mais íntimos e nos motivando a perseguir as coisas belas. Isso ocorre porque “[...] somente a Beleza tem a ventura de ser mais perceptível e cativante!” (*Fedro*, 250d). As sensações poderosas despertadas no cocheiro por Eros ao se apaixonar por um rapaz, assim, podem fazer

²⁶ O Monte Olimpo, localizado na Grécia, é a montanha mais alta do país, com uma altitude de 2.917 metros. Na mitologia grega, era considerado a morada dos deuses olímpicos, como Zeus, Hera, Poseidon, e Atena. Acredita-se que os deuses viviam no pico da montanha, em um palácio celestial, de onde governavam o mundo e observavam os mortais.

com que as asas da alma cresçam novamente, de modo que “Amor alado é o seu nome para os mortais, mas para os imortais é Pteros, por fazer crescer as asas”²⁷ (*Fedro*, 252b).

O movimento (*kínesis*) iniciado pelo desejo erótico, contudo, também provoca um conflito entre os cavalos (*Fedro*, 251a). Em (*Fedro*, 254a) Sócrates descreve como o cavalo branco, ao perceber um belo jovem à sua frente “[...] recua como diante de prazeres não naturais”²⁸. Assim como o caso de conflito na anedota de Leôncio, (*República*, 439e–440b), no (*Fedro*, 254b) é dito que o cavalo branco foi puxado entre duas forças: a vergonha (*aidos*) interna, que o repreende, e a excitação sexual externa, que o força juntamente com o cocheiro a se aproximar do belo jovem.²⁹ De acordo com a narrativa, eventualmente, não encontrando fim para seus problemas, os dois cavalos se deixam guiar à frente e passivamente se submetem a fazer como lhes é ordenado pelo cocheiro. Esses conflitos entre os cavalos, assim, na *alma filosófica*, serão harmonizados possibilitando o mais elevado tipo de amor. No entanto, na alma desregrada, os impulsos próprios ao cavalo negro podem “dominar” o cavalo branco, levando a comportamentos impulsivos e caóticos, e distanciar a alma do ingreme caminho de subida.

Conforme Robinson (2007, p. 82), a nova concepção platônica de alma afirma que “[...] o conflito não é mais entre o corpo e a alma, como no *Fédon*, mas reside, antes, dentro da própria alma, sendo agora esboçada uma psicologia que, em grande medida, lida com esse problema”. Nessa mesma perspectiva, Vegetti (2014, p. 162) observa que os conflitos entre diferentes motivações “[...] não podem ser atribuídos à polaridade corpórea do complexo psicossomático, que exerce pressão sobre uma alma ‘pura’, mas são representados por específicas instâncias internas à própria alma”.³⁰ Essa nova visão de Platão mostra que a alma é um sistema orgânico e interativo, expresso nas diferentes formas pelas quais suas partes se influenciam mutuamente, e, por vezes, são capazes de gerar conflitos internos profundos entre si.

²⁷ A palavra *pteros* (πτερόν) em grego antigo significa “asa”. Ela é utilizada para descrever a estrutura que permite o voo dos pássaros e outros animais, e também pode ser encontrada em contextos mitológicos e poéticos para simbolizar a liberdade ou o movimento. No verso acima citado, Platão faz um jogo de palavras com *pteros*, que significa “dar asas” e, em sentido figurado, *excitar o desejo*: dar asas ao desejo.

²⁸ Esse trecho pode indicar que Platão condena, também outras formas de relações amorosas antinaturais, como o incesto, e, possivelmente, a pederastia.

²⁹ Podemos supor que o conflito interno seja inerente a cada uma das três partes, ou seja, que também aconteça tanto no cocheiro quanto no cavalo negro. Isto, pois, ambos também possuem as características básicas de cada uma das partes.

³⁰ Para Vegetti, há uma interessante vantagem da teoria tripartite em relação à concepção tradicional: no novo modelo, os aspectos sensíveis e perceptíveis são de algum modo semelhantes à faculdade racional, assim passíveis de *educação* e *governabilidade*. Nesse sentido, para Robinson e Vegetti, na *República* a alma platônica se torna um ambiente onde o *conflito* entre centros motivacionais diferentes é sempre possível, mas onde esses conflitos podem ser harmonizados e integrados através da educação e do desenvolvimento moral, permitindo que a alma aspire ao conhecimento e à virtude.

De fato, a hipótese de uma divisão interna entre corpo e alma pode ser sugerida ao considerarmos que o mito da carruagem alada no *Fedro* reflete sobre a importância central da razão na alma. Isso levou a grande maioria dos intérpretes do *Fedro* a considerar o cocheiro como a razão. Burnyeat (2006, p. 6), por exemplo, definiu o cocheiro como “[...] a própria razão ou a razão em si mesma”, e (ROWE, 2009, p. 137) afirmou que “[...] o cocheiro representa a razão que governa e dirige a alma”. Anthony Price, no entanto, é uma exceção à regra, pois nega a identificação unívoca do cocheiro com a razão. Ele destaca o trecho (*Fedro*, 253e-254a) onde se lê que “[...] é o cocheiro que ‘avisa a luz de seu amado’, que o enche ‘de cócegas e pontadas de desejo’”, e conclui que este é um exemplo onde “[...] uma experiência cognitiva é intensamente sentida” (PRICE, 1994, p. 75).

Encontramos em outros trechos descrições parecidas, que apoiam a interpretação de Price. Por exemplo, em (*Fedro*, 254b) Sócrates afirma que o cocheiro, quando olha para o amado, “[...] relembra a verdadeira natureza da beleza, com modéstia, sobre um pedestal de castidade, e, ao ver isso, *ele fica com medo* e cai para trás em reverência”. Assim, a descrição do cocheiro no mito não se restringe apenas à função racional, mas também inclui a capacidade da razão de ser influenciada e guiada por experiências sensíveis, como o desejo sexual, bem como por estados *intermediários*, ou *híbridos*, como o medo, a ira e o amor erótico. Esse relato indica que a racionalidade (o cocheiro) não é uma entidade completamente fria e calculista, mas é permeada por forças sensíveis.

Nessa mesma lógica, Sócrates atribui diversas funções afetivas e racionais não apenas ao cocheiro, mas também aos cavalos. Em *Fedro* (253d), o cavalo branco - que aqui recebe um posto muito parecido à parte intermediária da alma (*thumos*) na *República* - é exposto como “[...] um amigo da honra temperante e modesta, e um seguidor da verdadeira glória; ele não precisa de chicote, mas é guiado apenas pela palavra de comando e pela razão” (*Fedro*, 253d). Até mesmo o cavalo negro é capaz de sentir medo, raiva e reverência ao sagrado, assim “[...] seguindo daí em diante a sabedoria do cocheiro” (*Fedro*, 254e). Isso pode indicar que Platão concebe a ligação de impulsos ou desejos básicos com um conjunto de valores pré-estabelecidos que podem ser moldados através de uma educação apropriada (WILLIAMS, 2001). Assim, embora Sócrates enfatize reiteradamente a natureza selvagem dos cavalos (ou seja, que não estão sob total controle da razão), sobretudo, do cavalo preto, Platão está aparentemente mais interessado em apresentar o modo complexo com o qual as três partes da alma interagem, e particularmente atento ao papel do cavalo branco (de natureza híbrida e raça superior) nessa imagem. O que observamos, então, é que o conflito entre diferentes motivações, é um conflito complexo que ocorre porque cada parte da alma tem suas próprias camadas “superiores”,

“intermediárias” e “inferiores”. Em outras palavras, cada parte tem suas próprias razões, emoções e desejos, e o conflito surge quando essas camadas entram em desacordo entre si.

Os interesses do cocheiro eventualmente entrarão em conflito com os interesses dos cavalos, mas ele também necessita dos cavalos para satisfazer suas necessidades mais “básicas”, de modo que essas não são passíveis de simples eliminação, ou mera subordinação. Nesse ponto, podemos afirmar que uma análise cuidadosa do mito revela que a harmonia entre os componentes da alma é crucial para a “subida em direção ao Olimpo”. Isso exige que cada uma das três partes da alma desempenhe suas funções de maneira *adequada e integrada*. Desse modo, o êxito do cocheiro, na consecução de seu objetivo principal (alcançar as formas elevadas de *eros*) necessita, sobretudo, da *função motivacional* dos cavalos (*Fedro*, 246a-b, 248a). O retrato até aqui nos possibilita ver o cocheiro, *em si mesmo*, como impotente, visto que pode guiar a alma, mas não movê-la adequadamente.

É, igualmente, provável que um dos objetivos de Platão ao estabelecer um guia para os cavalos é dar relevo ao intelecto como a parte cuja principal função é *cuidar da alma como um todo* (MONCADA, 2009). Ao enfatizar a importância do cocheiro, o filósofo ressalta que é o intelecto que possui a capacidade de controlar (“tomar as rédeas”) e direcionar essas forças divergentes dentro da alma, integrando-as de maneira harmoniosa. Os cavalos, por si mesmos, ou seja, enquanto “forças cegas”, dificilmente alcançariam o Olimpo sem a visão do “todo”, ou “visão intelectual abrangente” da razão; sem essa orientação, a alma permaneceria em um trajeto de “errância” (*plané*), sem uma direção definida.

Essa imagem apresenta uma espécie de hierarquia na alma, contudo, uma hierarquia não dicotômica, e, portanto, diferente da mera inferioridade das emoções em relação à razão sustentada pela leitura tradicional de Platão. A metáfora da alma como uma carruagem torna isso explícito: tanto os cavalos quanto o cocheiro são essenciais para que a alma possa se mover em direção aos bens superiores, e às formas elevadas de *Eros*. Não devemos, assim, nos deixar enganar pela analogia, pois claramente não se trata de três elementos que existem separadamente. Sob essa perspectiva, uma interpretação mais adequada da teoria da alma, deve observar que a descrição de cada parte da alma é realizada em termos análogos aos utilizados para descrever a alma como um *todo*, e assim concluir que cada uma das partes que compõem a alma humana possuem funções racionais, afetivas, e volitivas em *diferentes graus*. Werner (2012, p. 63) nomeou esse modelo de *agent-like approach*:

Sócrates está tratando cada uma das partes da alma como um centro de agência e como o *locus* de desejos e crenças individuais. Ao fazer isso, ele concebe a alma como contendo três partes semelhantes a agentes [*agent-like parts*]. Atividades e capacidades como desejar, planejar e assim por diante não ocorrem simplesmente no nível macro - a alma como um todo - mas também (embora de forma menos complexa)

no nível micro, isto é, dentro de cada uma das três partes. Cada uma dessas partes tem suas próprias crenças, desejos, prazeres e objetivos; e cada um tem a capacidade de reconhecer os outros, concordar ou entrar em conflito com os outros e defender seus próprios interesses.

Essa analogia revela como Platão pode estar tratando cada parte da alma como um organismo, semelhante a agentes independentes. Cada parte da alma, então, não apenas possui crenças, desejos e objetivos próprios, mas também pode interagir com as outras partes de maneira dinâmica, reconhecendo, concordando ou entrando em conflito. Essa visão destaca a complexidade da alma, mostrando que suas atividades e capacidades, como desejar e raciocinar, de acordo com cada contexto particular, podem se expressar em diferentes níveis. Consequentemente, a abordagem “agent-like” ilustra em termos metafóricos que a alma é constituída por diferentes centros de agência que operam tanto de forma integrada quanto “independente”.

Embora cada parte da alma desempenhe funções distintas nas analogias da República e do Fedro, isso não implica que suas naturezas sejam completamente separadas ou incompatíveis. Platão, ao construir sua analogia, não pretendeu afirmar a superioridade absoluta da razão sobre as emoções, mas sim distinguir entre razões superiores e inferiores, assim como entre emoções e desejos superiores e inferiores. Logo, ao contrário das leituras que consideram as emoções como estados inferiores à razão, propomos que, em Platão, há uma abordagem mais complexa, onde diferentes aspectos da alma interagem de maneira integrada.

Dito isso, podemos também inferir que Platão não introduziu algo como uma “visão negativa das emoções”, pois não supôs as emoções como eventos irracionais ou “forças cegas”, e, portanto, não deveria ser classificado entre aqueles que propuseram tal visão. Interpretações dessa natureza, conforme indicou Gadamer (2009, p. 2), “[...] além de não auxiliar a compreensão sobre o pensamento platônico, contribuem para o desconhecimento de uma unidade eficaz platônico-aristotélica”. Como enfatizamos, ao apresentar teses sobre a afetividade, avaliando-a ora como negativa, ora como positiva, em sua teoria da tripartição observamos uma profunda consciência de Platão sobre complexidade dos eventos emocionais. Nesse sentido, Platão não deve ser entendido como inconsistente, especialmente quando se considera que ele escrevia por meio de uma simulação de um diálogo vivo, em que as pessoas voltam atrás, pensam diferente, mudam de ideia, elaborando assim, tipos distintos de reivindicações de acordo com os contextos particulares.

Muitas vezes, a riqueza dos estados emocionais é ignorada ou negada e toda a experiência afetiva é considerada unidimensional. Então, vários tipos de estados psíquicos, como o medo, o prazer e o amor são considerados suficientemente distinguíveis por meio de

uma categoria quantitativa. Um modelo no qual coexistem diferentes níveis, então, parece tornar possível a descrição das emoções de forma mais heterogênea, e explica estados da experiência que, na abordagem de nível único, às vezes parecem contraditórios, falsos ou insuficientes. Um modelo híbrido, conforme propomos, ao reconhecer tanto a herança cognitiva, quanto corpórea e sensível, da natureza emocional como peças fundamentais no quebra-cabeça emocional. E se esse é o caso, por que não chamá-lo simplesmente de uma visão “ambivalente”, ou mesmo “híbrida”, das emoções? Além disso, parece que somente a sabedoria (*sophia*) e o próprio Bem (*agathón*), é objeto de uma visão univocamente positiva em Platão.

4 EMOÇÕES COMO MISTURAS ENTRE PRAZER E DOR: UMA TEORIA HÍBRIDA DAS EMOÇÕES A PARTIR DO DIÁLOGO *FILEBO*

No capítulo anterior, a partir da exposição crítica da *teoria da tripartição*, apresentamos considerações sobre a identidade das emoções como *estados intermediários* entre a razão e o desejo a partir de uma imagem holística da alma. No presente capítulo, a partir do diálogo *Filebo*, apresentamos as contribuições do período tardio da escrita de Platão, onde sua abordagem híbrida receberá atualizações: emoções são, agora, descritas como *misturas (mixeis)* de prazer (*hedone*) e dor (*lype*) e sua identidade integrará uma descrição mais precisa sobre a relação entre a percepção sensível (*aisthesis*), a memória (*mneme*), o desejo (*epithymia*) e a imaginação (*phantasia*). Para isso, na primeira seção do capítulo, apresentamos comentários sobre a estrutura formal e a metodologia empregadas no diálogo *Filebo*. Seguimos, então, com a reconstrução do argumento platônico sobre a identidade dos *pathemata*, descritos em *Filebo* (47e) como “misturas entre prazer e dor”. Propomos, então, três seções destinadas a explicitar, respectivamente, a dimensão *ontológica*, *psicofisiológica*, e *epistemológica* dos prazeres e dores.

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

4.1.1 Aspectos formais do diálogo *Filebo*

Frequentemente situado entre os escritos do período “tardio” ou “maduro”³¹ de Platão, o *Filebo* é um drama filosófico com singularidades do ponto de vista de sua *forma* e estrutura argumentativa. Segundo Waterfield (1980), a classificação do *Filebo* como um diálogo do período tardio de Platão se deve, em grande parte, ao estilo formal do texto, que reflete uma fase avançada na carreira do filósofo, quando suas ideias e sua forma de escrita já estavam mais amadurecidos e refinados. Essa maturidade filosófica, expressa em um estilo de escrita mais denso e complexo, pode ter contribuído para que o *Filebo* se tornasse um diálogo cheio de desafios interpretativos. Isso explica por que Bury (1897, p. xi) o descreveu como “um carvalho retorcido”, constantemente evocando enigmas, passagens obscuras e transições abruptas.

³¹ É amplamente aceito que o *Filebo*, uma das obras mais tardias de Platão, foi elaborado após o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, o *Parmênides* e o *Teeteto*, e é contemporâneo das *Leis*, além do *Sofista* e do *Político*, todos escritos em sua velhice.

O *Filebo* é amplamente reconhecido por sua complexidade estrutural e pelas dificuldades interpretativas que apresenta. A aparente falta de coesão entre suas partes e a forma como Platão organiza o diálogo têm sido objeto de debate entre estudiosos ao longo dos anos. Dorothea Frede (1992) afirmou que o *Filebo* visto de cima, ou de “sobrevoo”, se apresenta como uma bela paisagem, mas ao caminhar, é composta de pântanos, penhascos e terrenos acidentados. Fernando Muniz (2007, p. 114), tradutor da obra para o português, destacou igualmente que “[...] a anatomia do diálogo parece anômala, e as articulações entre suas partes, ausentes”. Nesse mesmo sentido, Edward Poste (1860, p. 105), sustentou que a obra “[...] surgiu de uma junção corajosamente executada de dois diálogos originalmente separados”. Esses relatos podem nos indicar que, apesar das constantes afirmações de Platão, as diferentes partes do diálogo parecem estar apenas superficialmente conectadas com a discussão inicial sobre o melhor tipo de vida.³²

Outra importante peculiaridade do diálogo *Filebo* é que ele não tem um começo e nem um fim propriamente ditos. A obra se inicia como um debate já em andamento entre Sócrates e seus interlocutores, Protarco e Filebo, sobre um assunto que não temos total acesso. Na última fala do diálogo, proferida por Protarco, vemos que o debate ainda não acabou: “O que resta é pouca coisa, Sócrates, mas certamente tu não chegarás, antes de nós, ao limite de tuas forças; e eu te recordarei as coisas que ainda restam [...]” (*Filebo*, 67b).

Pode parecer assim que Platão nos conduz no *Filebo* por um caminho acidental, de modo a levantar a suspeita de que já não segue o preceito constitutivo entre forma e conteúdo aludido em *Fedro* (246b) quando Sócrates comenta sobre o discurso de Lísias:

Não te parece que as partes do discurso foram lançadas ao acaso? Qual a necessidade que faz com que o segundo ponto venha em segundo lugar em vez de qualquer outro ponto tratado? Eu que não conheço nada tive a impressão que o autor disse o que lhe veio à cabeça.

No entanto, essa percepção do diálogo como carente de unidade pode ser superficial, visto que no interior do próprio *Filebo* encontramos a permanente consciência de Platão sobre a *unidade entre as partes* que o compõem. Acreditamos que as transições bruscas, obscuridades e enigmas presentes na obra incentivam uma leitura cuidadosa e interpretativa, explorando não apenas as ideias discutidas, mas também a forma como Platão as apresenta e desenvolve ao longo do diálogo. Como mostramos ao longo do capítulo, essas transições são estratégias

³² O diálogo apresenta cerca de 12 transições principais (HACKFORTH, 1972).

conscientemente construídos e que dizem respeito ao próprio conteúdo do diálogo regido pela díade *uno-múltiplo*.

Christopher Gill (2000), por exemplo, ressalta que em pontos centrais da argumentação, Platão claramente está requisitando a atenção do leitor para a relação do tópico em questão com o tema e o problema geral proposto. Uma dessas pistas se encontra na passagem que precede a explicação metodológica inicial, quando o personagem Filebo – em uma de suas únicas intervenções – pergunta à Sócrates: “mas o que isso agora tem a ver com o nosso tema e onde ele está querendo chegar com isso?” (*Filebo*, 18a). Em sequência, Protarco considera: “Que não venhamos a suspeitar que a finalidade da presente discussão seja apenas a nossa perplexidade (*aporia*)” (*Filebo*, 20a). Portanto, ao questionar o propósito e a direção das discussões, Filebo e Protarco representam a própria preocupação de Platão em assegurar que os leitores percebam a relevância de cada parte do diálogo no contexto do objetivo global da obra. Nessa perspectiva, consciente da complexidade e da unidade temática de sua obra, Platão destaca a importância de relacionar cada argumento apresentado ao problema maior que está sendo tratado.

Outro critério metodológico central para a hipótese de unidade interna do *Filebo* é apresentado na extensa análise dos *falsos prazeres* (*Filebo*, 36c). Após afirmar que “[...] estamos correndo o risco de levantar uma discussão nada pequena”, Sócrates sugere um princípio análogo à “navalha de Ockham”³³: “[...] é preciso dar adeus aos outros prolongamentos ou a qualquer coisa que não convenha com o que estamos falando” (*Filebo*, 36d). Isso pode significar que, ao buscar explicações para os problemas levantados, Platão não pretende introduzir mais variáveis, suposições ou complexidade do que o necessário para uma descrição adequada.³⁴

Esse tipo de regra metodológica relativa à “unidade entre as partes” indica conexão consciente entre a *forma* e o *conteúdo* do diálogo, e funciona como uma pista de que há uma *unidade* entre a *multiplicidade* de assuntos tratados. Como pretendemos elucidar ao longo do capítulo, a estrutura do diálogo *Filebo* segue um modelo *relacional* que, à sua maneira, reflete os conceitos ontológicos centrais do diálogo: o limite (*peras*) e o ilimitado (*apeiron*). Nas palavras de Muniz (2007, p. 118):

³³ A *Navalha de Ockham* é um princípio filosófico que sugere que, ao explicarmos um fenômeno, devemos optar pela solução mais simples, com o menor número de suposições. A ideia é que a explicação mais econômica e direta é geralmente a mais correta. A expressão associada ao princípio é “Entia non sunt multiplicanda sine necessitate”, que significa “Entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade”.

³⁴ Posteriormente, observamos esse mesmo critério de “economia” ser empregado na definição das emoções como *misturas* entre prazer e dor (*Filebo*, 31b-50e).

[...] o diálogo [*Filebo*] é uma instância do conceito de *apeiron*, e desde essa constatação, é possível tomar o próprio diálogo não como um corpo sem pé nem cabeça, mas, sim, como uma coisa ilimitada, que escapa para além dos limites do diálogo registrado. A forma do diálogo, portanto, encontraria seu lugar paradoxal na confluência com o conteúdo, na interseção em que se espelham e se comunicam. Se estivermos certos, o próprio diálogo, como forma de expressão, seria, por um lado, um elemento da multiplicidade ilimitada inerente às coisas que existem; por outro, um misto composto de ilimitado e limite, produzido pela atividade ordenada de uma causa inteligente.

Assim, ao analisarmos a forma do diálogo *Filebo* à luz dessa perspectiva, podemos entender que a estrutura do texto não é meramente uma questão de organização formal, mas sim uma manifestação concreta dos conceitos filosóficos centrais discutidos. A forma do diálogo reflete a interação entre o “limite” e o “ilimitado”, revelando como esses conceitos se entrelaçam e se complementam na construção do argumento platônico.

Outra particularidade desse diálogo é o reaparecimento de Sócrates como personagem central, após o longo período em que outros personagens têm um papel de destaque. Dorothea Frede (2000, p. 221), sustenta a hipótese que Platão “revive” Sócrates pois pretende defender de forma atualizada intuições não suficientemente exploradas em diálogos anteriores sobre problemas de natureza ética.³⁵ O Sócrates do *Filebo*, segundo a autora “[...] capta muitas das sugestões concernentes à natureza do prazer que encontramos em diálogos anteriores, e ele as estabelece de uma forma que é definitivamente mais abrangente e satisfatória” (FREDE, 2000, p. 215). De fato, o Sócrates que nos é revelado no *Filebo* conduz questões morais controversas de um jeito inovador. Ele não empregará no *Filebo* o método clássico da “divisão” (*elenchos*), e pretende ser mais técnico em sua terminologia. Além disso, Sócrates parece estar realmente muito mais interessado em uma *investigação cooperativa*, do que em sustentar suas próprias concepções.

Ademais, como ilustrado por Trabattoni (2010, p. 42) Sócrates não está mais interessado em descrever em detalhes a natureza dos princípios últimos ou primeiros, “[...] do que em mostrar a existência de princípios de um certo gênero que seja útil para fundamentar a *práxis* ética e política”. Podemos, então, a partir da análise do *Filebo*, perceber que a descrição platônica sobre a natureza das emoções está intrinsecamente conectada à investigação sobre como tratar desta questão filosoficamente e, sobretudo, sobre como podemos compreender estes eventos em nossa experiência prática.

A partir desses elementos estruturais e metodológicos do diálogo *Filebo* observamos que Platão sublinha a necessidade de compreender o texto como um todo unificado, onde cada

³⁵ Em *Leis*, escrito no mesmo período, Sócrates também é o personagem principal, mas apresenta nova luz sobre a organização política do estado ideal - que posteriormente no *Timeu* (19b-20c) terá sua implementação revisada.

seção contribui para a construção do argumento filosófico maior. Logo, a forma dialógica e “flexível” dos diálogos de Platão não deve nos impedir de dizer que são veículos de articulação e defesa de teses próprias ao filósofo, pois, como sustentou Richard Kraut (1992, p. 26), “embora não sejam tratados filosóficos, os diálogos compartilham esses propósitos com os tratados filosóficos”. Assim, ao escrever diálogos, Platão convida o leitor a refletir sobre a interdependência das ideias apresentadas, direcionando a atenção para a continuidade e coerência da argumentação.

4.2 UMA MISTURA SINGULAR: RESOLVENDO *FILEBO*, 47E

Não é nada óbvio que as reflexões presentes no *Filebo* expressam uma concepção substantiva sobre a natureza ou identidade das emoções.³⁶ Uma aproximação direta ao tema, contudo, pode ser considerada ao observarmos uma passagem onde Platão fornece uma “lista” atualizada de “estados emocionais” apresentados de um modo inovador em relação a diálogos anteriores. A passagem em questão é (*Filebo*, 47e) onde Sócrates considera que na alma há uma “mistura (*meixis*) única entre prazer (*hedoné*) e dor (*lype*)”, que dá origem a estados como “[...] a ira (*orgé*), o medo (*phobos*), a saudade (*pothon*), o luto (*threnon*), o amor romântico (*eros*), o ciúme (*zelon*), a inveja (*phthonos*) e estados análogos [...]”.

Por si só, essa descrição não fornece muitas informações sobre a natureza ou identidade das emoções como misturas de prazer e dor, nem esclarece se elas constituem uma classe distinta de eventos. Entretanto, mostraremos que os estados descritos apresentam uma proximidade significativa com o que atualmente compreendemos como emoções típicas. Essa afinidade sugere que, apesar das diferenças terminológicas e contextuais, a descrição platônica desses estados pode antecipar ou alinhar-se com as concepções contemporâneas sobre a natureza das emoções. Nosso objetivo, portanto, é reconstruir o argumento platônico para reavaliar a identidade desses estados e explorar sua equivalência com o conceito moderno de emoção. Se nossa hipótese estiver correta, ao final da análise, teremos uma descrição que *pré-configura* e se aproxima significativamente da abordagem utilizada por teóricos híbridos no debate contemporâneo.

³⁶ Para se qualificar como “substantiva”, uma teoria dos estados, eventos, ou processos emocionais teria que identificar uma propriedade não disjuntiva de formação da emoção e que, possuída por todas as espécies (tipos) de emoções, seja uma propriedade possuída apenas por emoções e não por outras entidades.

4.2.1 Emoções como misturas (*meixis*)?

O principal objetivo de Sócrates ao utilizar em (*Filebo*, 47e) o termo *misturas* (*meixis*) parece ser persuadir Protarco que as pessoas acometidas pelos estados listados, e outros de mesmo tipo, experimentam prazer e dor *ao mesmo tempo*: “Por acaso não encontraremos essas dores sempre cheias de incalculáveis prazeres?” (*Filebo*, 47e). Assim, Sócrates oferece três casos onde há uma mistura da mesma natureza. No primeiro caso, o filósofo cita um dos versos de Homero, na *Ilíada*, quando este descreve a ira como “[...] mais doce que o mel que cai gota a gota” (*Filebo*, 47e). No segundo caso, as misturas resultam de um conteúdo *estético*: “tanto nos espetáculos trágicos quanto nos cômicos, sentimos prazer ao mesmo tempo que choramos” (*Filebo*, 48a). O terceiro caso, mais importante à nossa pesquisa, é a análise da inveja (*phthonos*) que, segundo Sócrates, “[...] pode nos ajudar a entender mais claramente a mistura entre dor e prazer em outras situações também” (*Filebo*, 48b).

A análise da inveja inicia em (*Filebo*, 48b) onde o invejoso (*phthoneros*) é, então, descrito como aquele que “[...] se revelará tendo prazer com os males de seus vizinhos”.³⁷ O prazer da inveja, que por natureza é uma dor (*Filebo*, 47e), é caracterizado como algo que provém de um *julgamento*, pois surge quando *avaliamos* que um mal significativo pode ter se acometido a pessoas próximas, como os nossos vizinhos, amigos ou familiares. Logicamente, estamos falando aqui de uma inveja *injusta*, derivada de um *prazer irracional*, segundo Sócrates, pois não representa uma devida avaliação sobre o “alvo” da inveja, no caso, as qualidades de nossos “vizinhos”.

Para sustentar seu argumento sobre a irracionalidade da inveja no caso em questão, Sócrates, primeiro, afirma com o consenso de Protarco, que a *ignorância*, ou estupidez, pode ser entendida como um *mal* ou *falsa opinião* (*doxa*) *sobre si mesmo* que é “[...] uma parte do todo da maldade, que é uma experiência oposta ao que é dito pela inscrição de Delfos” (*Filebo*, 48c). A inscrição de Delfos, citada por Sócrates no trecho de (*Filebo*, 48d), é “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*). Dessa forma, enquanto o contrário do “conhecer-se a si mesmo”, a falsa opinião sobre si deve ser considerada um tipo de “auto-ignorância”, e, portanto, “[...] parte da natureza do *ridículo* (*abeleros*)” (*Filebo*, 48c).

³⁷ Essa descrição da inveja apresentada aqui é explorada por alguns comentadores como sendo relativa ao termo alemão *schadenfreude*. Esse termo, que significa algo como “o prazer que advém de coisas ruins que acontecem a um amigo”, não possui um correlativo forte em português.

Sócrates distingue, então, três modos pelos quais alguém pode ser auto-ignorante (*Filebo*, 48d-e). O primeiro e o segundo modos se expressam, respectivamente, “naquele que se *julga* mais rico do que se é”, e “naquele que se *julga* mais bonito do que realmente se é” (*Filebo*, 48e). Mas a grande maioria dos homens auto-ignorantes

[...] é composta daqueles que se enganam em relação à terceira espécie de experiência na alma, julgando-se melhores em relação à virtude, enchendo-se com isso de conflitos e falsas aparências de sabedoria (*doxosophia*) (*Filebo*, 48e).

Nesse contexto, Sócrates conclui que a auto-ignorância se revela como um tipo de *mal* (*κακὸν*) que deriva de um *juízo falso* sobre si mesmo (*Filebo*, 49b).

Quando abordamos o prazer associado à inveja (que é naturalmente uma dor), ele pode originar-se das três formas de auto-ignorância citadas anteriormente, de modo que podemos classificá-lo em duas categorias distintas. Um tipo de prazer da inveja é orientado para “os fortes, dotados de força e potência” (*Filebo*, 49b) e outro para os “fracos e incapazes de se vingar” (*Filebo*, 49b). O prazer que se refere aos fracos, é considerado parte do *ridículo* (*geloîôs*) (*Filebo*, 49b), e quando se refere aos fortes, “[...] ou capazes de se vingar quando são objetos de riso” (*Filebo*, 49b), é prejudicial a qualquer um que se aproxime dele ou de qualquer uma de suas *imagens* (*eikones*), e deve ser visto como *odioso* e *vergonhoso* (*Filebo*, 49c). Desse modo, Sócrates avança sua exposição afirmando que o prazer envolvido na inveja pode ser *justo* ou *injusto*.

Por fim, o filósofo encerra seu argumento declarando que, enquanto sentir prazer com os males dos inimigos pode ser considerado algo justo, é injusto ver os males de nossos amigos e, em vez de sentir dor, experimentar prazer (*Filebo*, 49d). Portanto, quando rimos das qualidades ridículas dos nossos amigos, “[...] misturamos prazer com dor”, pois “concordamos o tempo todo que a inveja é uma dor da alma e que o riso é um prazer, e esses dois [prazer e dor] estão presentes ao mesmo tempo em tais ocasiões” (*Filebo*, 50a). Nesse sentido, a inveja pode ser considerada um tipo de dor da alma misturada ao prazer que surge de um *juízo*, semelhante a uma opinião.

Após a breve análise sobre a inveja, esperamos que Sócrates aplique o modelo metodológico aos demais estados citados em (*Filebo*, 47e), mas o filósofo pede para repassar o restante dos casos (*Filebo*, 50d), não concedendo o mesmo procedimento de análise sobre a natureza da ira, do medo, da saudade, do luto, do amor romântico e da inveja. Nos resta, desse modo, perguntar em que medida a classificação da inveja contribui para uma classificação geral das emoções em Platão. Podemos inferir que todos os outros estados listados participam da classe caracterizada como processos “mistos”, ou misturas (*meixis*), entre prazer e dor? Qual a

natureza do prazer e da dor, e em que sentido eles se misturam? Como o conceito de “mistura” influencia a maneira como as emoções são classificadas e analisadas no *Filebo*?

Uma abordagem exegética para a resolução de algumas dessas perguntas foi proposta por Jessica Moss (2012), que observou a forte semelhança entre a análise da inveja em Platão e a análise das emoções (*pathé*) que Aristóteles desenvolveu posteriormente em sua obra. Moss analisa o livro II da *Retórica* onde Aristóteles descreve a esperança (*elpis*) como “[...] um prazer que, quando presente, parece (*phainetai*) conferir grandes benefícios e beneficiar sem causar dor” (*Retórica*, 1370b); a ira (*orge*) “[...] como um desejo por vingança, acompanhado de (*meta*) dor, causado por um desprezo real ou aparente, que afeta a própria pessoa ou um de seus amigos, quando tal desprezo é imerecido” (*Retórica*, 1378a); o medo (*phobos*) é descrito como “[...] uma dor ou perturbação que surge da aparência (*phantasias*) de um mal futuro destrutivo ou doloroso” (*Retórica*, 1382a); e “a piedade (*eleos*) é uma dor sentida diante de um mal aparente (*phainomenon*), destrutivo ou doloroso, que ocorre a alguém que não o merece” (*Retórica*, 1385b). Assim, em (*Retórica*, 1378a) as *pathé* recebem uma definição geral, como “[...] todos aqueles estados que fazem com que os homens mudem de opinião em relação aos seus julgamentos e são acompanhadas por prazer e dor; tais são a ira, a piedade, o medo e todas as emoções semelhantes e seus contrários.”

A partir dessas caracterizações, Moss observa algumas diferenças notáveis entre as definições propostas pelo estagirita: a) enquanto o medo e a piedade são propriamente entendidos enquanto dores, a raiva é apenas “acompanhada pela” (*meta*) dor; b) As emoções, na definição geral, são “acompanhadas por” prazer e dor; c) A esperança é acompanhada por uma aparência (*phainomenon*), enquanto o medo surge de uma aparência; e d) a ira e piedade têm algo aparente como seus objetos (MOSS, 2012, p. 261). Para Moss, embora essas diferenças possam indicar uma certa indeterminação na visão de Aristóteles, as definições compartilham elementos suficientes para que possamos inferir uma explicação unificada das emoções como uma classe distinta. Em resumo, as emoções, conforme a *Retórica* de Aristóteles, são “[...] respostas prazerosas ou dolorosas a *aparências avaliativas*”. Por fim, Moss argumenta que as bases para tal definição já se encontram no *Filebo* de Platão (MOSS, 2012, p. 262).

Reconhecemos que a análise de Moss tem o mérito de destacar as semelhanças entre as descrições de Platão e Aristóteles, frequentemente são consideradas como abordagens dicotômicas no estudo das emoções. Contudo, Moss conclui que “[...] o *Filebo* apresenta uma versão do que hoje é chamado de visão cognitivista das emoções”, ou seja, “[...] que uma

emoção é um julgamento de que algo é o caso” (MOSS, 2012, p. 264), a pesquisadora, de modo apressado, reduz à abordagem platônica à tese cognitivista.

Sobre a interpretação de Moss, podemos afirmar dois pontos principais. Primeiro, há fortes indícios de que uma interpretação dos *pathemata* descritos em (*Filebo*, 47e) pode ser encontrada dentro do próprio diálogo. Nesse sentido, uma exegese interna ao *Filebo* é mais apropriada como abordagem metodológica do que uma fundamentação nas teses aristotélicas. Segundo, que uma interpretação atenta do diálogo *Filebo* como “um todo”, revela que a identidade dos estados de (*Filebo*, 47e) envolve tanto elementos próprios ao “cognitivismo”, como a ideia de que emoções são julgamentos ou avaliações, quanto “não cognitivistas”, tais como sensações e sentimentos que não se reduzem a avaliações cognitivas, sendo melhor representada, então, como uma abordagem *híbrida*, ao invés de uma visão estritamente cognitivista.

Em trechos anteriores do diálogo, Platão apresenta um conjunto de premissas sobre a natureza do prazer e da dor que, reconstituídas, fornecem uma descrição mais integral de sua abordagem híbrida. Mais precisamente, encontramos as descrições em sua investigação sobre o problema dos “falsos prazeres” (*Filebo*, 36c-50e).

Segundo as indicações no interior do próprio diálogo, a compreensão da natureza do prazer demanda uma interpretação adequada da nova ontologia explicitada na introdução do diálogo. Ao explicitar a ontologia dos prazeres e dores, sobretudo no contexto em que se insere na discussão sobre o maior bem humano, Sócrates apresenta um modelo *híbrido* que, por fim, em sua análise, poderá ser aplicado “[...] aos medos e às cóleras e as demais coisas desse tipo” (*Filebo*, 40e). Dito isso, a seguir, reconstruímos as bases teóricas metafísico-ontológicas do prazer propostas no prefácio do *Filebo*. Como ficará claro gradualmente, o longo prefácio é absolutamente indispensável para uma compreensão adequada da determinação da natureza do gênero “misto”, ou *híbrido*, característico do prazer e da dor (que constituem os eventos emocionais) bem como da sua avaliação explícita na escala final dos bens (*Filebo*, 59c-61c).

4.2.2 A natureza do prazer e da dor

A análise de Sócrates da classe dos prazeres (*Filebo*, 31b-50e) é fundamental para o estudo da identidade das emoções. No contexto do *Filebo*, essa análise está intrinsecamente ligada à definição das condições para um conceito geral de “bem humano” (*to agathon*). Muitos intérpretes, como Iris Murdoch (2013) e Julia Annas (1981), por exemplo, afirmam que a filosofia de Platão tem como problema central e fundamental a investigação sobre a ideia do

“bem”. Podemos afirmar, igualmente, que a investigação sobre o bem, ao menos desde o *Protágoras*, é sempre acompanhada pela análise da natureza e da função do prazer (*hedone*) na vida humana (IGLÉSIAS, 2007). Essa relação entre prazer e bem, no *Filebo*, é fundamental para observarmos o desenvolvimento das teses platônicas sobre a natureza dos prazeres e dores.

Platão aborda o tema do prazer inicialmente a partir do diálogo *Protágoras*, o revisando em sua famosa crítica ao hedonismo no *Górgias* e no *Fédon*. Como vimos no capítulo anterior, no *Fédon*, Platão delinea contornos mais “severos” ao sustentar que: “[...] o mal é que a alma de todo homem, quando sente muito prazer ou dor por qualquer coisa, é compelida a acreditar que o objeto que causou sua emoção é muito distinto e muito verdadeiro; mas não é” (*Fédon*, 83c); e que “[...] o maior dos males que resulta do prazer excessivo é uma falsa estimativa da realidade, de modo que guerras, revoluções e batalhas são devidas simples e exclusivamente ao corpo e aos seus desejos” (*Fédon*, 65a-b). Em síntese, essas hipóteses afirmam que uma pessoa extremamente focada na busca do prazer tende a perder a capacidade de avaliar a realidade de maneira clara e racional, o que pode levar à discórdia e a diversos tipos de conflitos. Se a potência ilusória do prazer é tão perigosa, então,

[...] a alma do verdadeiro filósofo deve manter-se afastada dos prazeres, dos desejos, das tristezas e dos medos, tanto quanto possível, considerando que, quando alguém tem prazeres ou medos ou tristezas ou desejos violentos, ele sofre com eles não apenas aquilo que se poderia pensar - por exemplo, doença ou perda de dinheiro gasto para seus desejos - mas ele sofre o maior e mais extremo mal e não leva isso em conta (*Fédon*, 84a-b).

Mas o que exatamente torna o prazer e a dor (e seus “frutos”, como desejos e emoções) um caminho para decisões erradas e compreensões equivocadas sobre o mundo? De maneira geral, a resposta a esse dilema, conforme os diálogos pré-*República*, como o *Fédon*, é um reflexo da sua origem corpórea (e sujeita à ilusão da percepção sensível). A partir da *República* e do *Fedro*, contudo, mesmo estados hedônicos (como o prazer, a dor e os desejos), não são estados puramente corpóreos, ou “forças cegas”, mas estão sempre em “diálogo” com a razão e com o aparato cognitivo da alma. Isto representou uma interessante transição no tratamento sobre a natureza do prazer.

Conforme Santas (2006), todos os personagens hedonistas nos diálogos de Platão, como Cálicles no *Górgias* e Protarco no *Filebo*, compartilham quatro suposições fundamentais: 1) “que o prazer é a única coisa boa por si mesma”; 2) “que todas as outras coisas boas são boas apenas como meios ou fontes de prazer”; 3) “que prazeres em si mesmos não podem ser ruins”; e 4) “que devemos classificar e avaliar os prazeres apenas com base em sua intensidade” (SANTAS, p. 317). Platão desaprova esses critérios hedonistas, em sua avaliação e classificação

dos prazeres no Livro IX da *República*, pressupondo que o bem não pode ser idêntico ao prazer. Sua concepção envolve considerar que alguns prazeres são nitidamente melhores que outros: o prazer próprio à atividade filosófica, por exemplo, é superior ao prazer de beber e comer.

A partir da *República*, o prazer é tratado por Platão como um “mal necessário”. Nas palavras de Frede (2006, p. 262):

O fato de ele [Platão] agora tratá-lo [o prazer] pelo menos como um bem corretivo e uma necessidade mostra que Platão fez as pazes com certos aspectos da natureza humana: somos sempre deficientes de uma forma ou de outra e, portanto, alguns prazeres são necessários, e alguns são até mesmo bons.

O prazer é *necessário* pois, enquanto seres humanos, todos temos necessidades materiais e físicas que devem ser satisfeitas (*República*, 581e). Essas necessidades incluem coisas como comida, abrigo e conforto. Platão, todavia, concebe o prazer também enquanto um *mal*, pois acredita que a busca incessante por prazer nos torna excessivamente vulneráveis ao risco (*kindynos*) e à sorte, ou fortuna (*tykhe*). No *Filebo*, Sócrates permanece enquanto um forte crítico ao “hedonismo” e um dos motivos para esta atitude crítica se mantém o mesmo das primeiras investigações: o prazer, *frequentemente combinado com desejo*, é o que atrai a alma para longe do caminho estreito da virtude e o entrelaça com todos os tipos de conflitos e ilusões, como no *Górgias* (484d)³⁸. Ele pensa, igualmente, como anteriormente no livro IX da *República* (580d-587c), que

A vida do justo que se rege pela razão e que persegue o conhecimento como seu fim último é mais feliz do que a vida do homem injusto que é governado pelo espírito e persegue a honra; e este, por sua vez, é mais feliz do que a vida do homem mais injusto, que é governado pelo apetite e que persegue a riqueza como o fim último de sua vida. E isso ocorre em parte porque a primeira vida contém prazeres mais valiosos (os prazeres de adquirir conhecimento) do que a segunda, cujos prazeres de vitória e honra são, por sua vez, mais valiosos do que os da riqueza ou satisfação do apetite.

Isso pressupõe que os prazeres têm algum *valor* e que *alguns prazeres têm mais valor do que outros*: há uma *hierarquia* entre os prazeres pois algumas vidas são “mais felizes” do que outras na medida em que contêm os melhores prazeres. Platão, já na *República*, avalia e classifica os prazeres de maneira diferente dos hedonistas, discordando que o valor dos prazeres dependa inteiramente de sua magnitude. No *Filebo*, no entanto, a visão sobre o prazer sofrerá uma significativa autocrítica, onde Platão refuta, de uma maneira inovadora, a ideia de que o prazer é o próprio bem humano, ou, em outras palavras, que o prazer é o maior dos bens.

No *Filebo*, o caráter enganoso do prazer é enfatizado mais uma vez, mas agora em um confronto mais intenso. Ao contrário do observado na *República*, os defensores da tese

³⁸ Outras menções à relação intrínseca entre o prazer e o desejo podem ser encontradas em (*República*, 328d; 429d; 555d; 574a).

hedonista já não são rechaçados de antemão. O problema central no *Filebo* é o estabelecimento de uma definição apropriada sobre “a condição e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz” (*Filebo*, 11d).³⁹ Inicialmente, o jovem personagem Filebo sustenta a hipótese hedonista, a saber, que o bem é “[...] o agrado, o prazer, o deleite e o quanto for consoante com esse gênero” (*Filebo*, 11b). Sócrates, por outro lado, afirma que o bem humano é guiado pelo “[...] pensamento, inteligência, memória e o que lhe for semelhante, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro” (*Filebo*, 11b). Contra a tese hedonista, Sócrates apresenta, então, a dificuldade em se postular a *unidade* do prazer. O que pretende mostrar a Protarco e Filebo é que existe um erro grave ao associarmos o gênero do prazer “como um todo” ao gênero do Bem:

[...] para o ouvido, ele [o prazer] é de modo simples, uma coisa única, embora, certamente, assuma todo o tipo de formas que, de certo modo, são dessemelhantes umas das outras (*Filebo*, 12c).

Essa afirmação indica que o prazer não possui uma natureza simples, ou “um único nome”, como anteriormente sustentado em (*Protágoras*, 337c). Platão chega mesmo a ressaltar a natureza complexa do prazer escolhendo deliberadamente não utilizar apenas o termo ἡδονή (*hedoné*) para se referir ao estado, mas também τὸ χαίρειν (*to chairein* = “ato de se alegrar”) (*Filebo*, 11b), e τέρψιν (*terpsin* = satisfação) (*Filebo*, 19c).

Protarco, de início, não compreende como um prazer pode ser diferente de si mesmo (*Filebo*, 12e), ou seja, não consegue perceber que há uma relação ontologicamente assimétrica entre o gênero “prazer” e os diferentes tipos e espécies do mesmo. A explicação de Sócrates sobre o problema, então, deve envolver a exposição de uma nova metodologia capaz de explicar essa estrutura. O *método prometeico* (*Filebo*, 16d-18b) e a noção ontológica de *estados intermediários* (*ta mesa*) são essenciais para entender a negação platônica do reduativismo epistemológico uma vez que destacam a necessidade de considerar dimensões mais profundas e abstratas do conhecimento.

4.2.3 O critério henológico, os estados intermediários e o método prometico

Sócrates inicia a exposição de sua nova metodologia de modo amistoso e em vistas de um verdadeiro diálogo entre amigos: “[...] certamente agora não entramos nessa disputa para

³⁹ Que o *bem* (*agathon*) seja o objeto último do desejo de todo ser humano é um lugar-comum nos Diálogos de Platão. Ora apresentado como uma evidência que não merece ser discutida (*Hípias Maior*, 297b), (*Eutidemo*, 278e), (*Banquete*, 204e), (*República*, 505d), (*Filebo*, 20d), ora demonstrado enquanto um fim último a partir de uma escala hierarquia de valores (*Lisias*, 218c–220e), (*Górgias*, 467c, 499e), o bem é sempre concebido como aquilo cuja posse é capaz de nos proporcionar a Vida Boa (*eudaimonia*).

dar vitória ao que eu defendo ou ao que tu defendes. Devemos, sim, combater juntos, e aliados ao mais verdadeiro” (*Filebo*, 14b-22b). Apresenta, então, o *princípio henológico* do “um sobre o múltiplo” que, entre todos os princípios, é o mais geral. Descrito como “surpreendente por natureza”, o princípio henológico é uma tese “[...] que causa problemas para todos os seres humanos, pois facilmente suscita controvérsias” (*Filebo*, 14c). Em termos gerais, o princípio henológico deve definir como pode algo ser dito *uno* e *múltiplo* ao mesmo tempo. Em outras palavras, o princípio deve responder “como podem haver tipos (espécies) diferentes de uma única e mesma coisa?” e “como se dá a relação entre diferentes tipos e a classe (ou gênero) as quais pertencem?”.

No contexto em questão, essas perguntas são importantes porque ajudam a esclarecer como o prazer, apesar de ser uma experiência singular, pode, em alguns casos, contribuir para a concepção de Bem, enquanto em outros, não. Para responder a essas questões, Sócrates primeiro descarta a versão “vulgar” do problema henológico, já discutido anteriormente (*Parmênides*, 129d), e sua aplicabilidade ao mundo do devir. A versão vulgar é claramente negada no trecho onde Protarco supõe o caso de alguém afirmar que “[...] eu, o mesmo Protarco, que sou *um* por natureza, sou, também, múltiplos Protarcos, opostos uns aos outros: alto e baixo, pesado e leve e incontáveis coisas desse tipo” (*Filebo*, 14c). A dificuldade real da henologia, contudo, aparece quando tentamos supor “[...] o homem como *um*, o boi como *um*, o belo como *um* e o bem como *um*. É sobre essas *hênadas* (*henadon*)⁴⁰ e sobre coisas desse tipo que muito rigor aliado à divisão gera controvérsia” (*Filebo*, 15a).⁴¹

Os critérios henológicos devem envolver e entrelaçar toda posterior investigação (da ontologia à ética) uma vez que o *uno* e o *múltiplo* vem a ser: “[...] sempre em todos os sentidos e em cada coisa dita, tanto no passado quanto no presente” (*Filebo*, 15d). Sua aparição, pré-ontológica, tem por objetivo central esclarecer o problema de se reunir sob um único conceito, e uma única designação, as coisas que aparentam ser distintas ou que, pelo menos, têm diferentes denominações. Platão está interessado na versão sofisticada do problema henológico, e inicia a exposição de um novo método dialético que “deu a luz a todas as coisas relativas à técnica já descobertas” (*Filebo*, 16c). Esse método, muito antigo e transmitido por uma tradição herdeira das teses de Pitágoras e Heráclito, nos foi enviado como um “presente dos deuses (*dosis theon*) por algum Prometeu”⁴² (*Filebo*, 16c). Na sua forma resumida, o método nos

⁴⁰ Esta é única vez que Platão utiliza um termo *évác* (*hênada*) em sua obra.

⁴¹ Para uma exposição completa sobre a passagem 15a, ver: (MUNIZ; RUDEBUSCH, 2007).

⁴² Para (MUNIZ, 2012, p. 213) o “Prometeu” de Sócrates pode ser associado à figura de Pitágoras, visto que os pitagóricos aplicavam os mesmos termos *apeiron* e *peras* aos próprios números. Todavia, Platão aqui aplica os

mostra que “as coisas que se pode sempre dizer que *são* vêm do *um* e do *múltiplo*, e têm nelas mesmas um limite (*péras*) e uma ilimitação (*apeiria*) inatos” (*Filebo*, 16c). Para Sócrates, essa é a fórmula mais básica capaz de explicar *tudo aquilo que é*, e assim sendo, “expor esse método não é muito difícil, difícil mesmo é usá-lo” (*Filebo*, 16c).

A aplicação do princípio henológico ao debate em questão tem por objetivo apreender o *limite* (hênada ou unidade precisa) dos tipos de “prazeres” e “conhecimentos” e, em seguida, dividir os mesmos para encontrar os subconjuntos que participam de cada uma de suas unidades. A tarefa de Sócrates, ao utilizar o método, é sustentar que, de certo modo, é possível, por um lado, afirmar a existência una do prazer, e por outro lado, submetendo-o a divisão torná-la múltipla, *sem perder sua identidade original*.

Isso demanda um elemento central: a pessoa guiada pelo método jamais deveria passar da unidade à multiplicidade dos fenômenos, sem antes investigar os estágios *intermediários* (*ta mesa*) que permitem ou não tal passagem:

[...] os sábios atuais produzem o *um* e o múltiplo ao acaso, mais rápido ou mais lento do que deveriam fazer. Vão de imediato do *um* ao ilimitado, deixando escapar os intermediários. Mas são esses intermediários que distinguem a discussão dialética que travamos uns com os outros de seu contrário, a erística (*Filebo*, 17a).

Exemplos de aplicação do método podem ser vistos no modo como foram separadas as letras do alfabeto (*Filebo*, 17a), na voz humana (*Filebo*, 17b), nas variações do som grave, médio e agudo nas escalas musicais (*Filebo*, 17c), e “[...] também os efeitos correspondentes nos movimentos do corpo” (*Filebo*, 17d). Esses casos, e todos os casos onde haja o *um* e o múltiplo, contém harmonias (*harmonias*) e números (*arithmos*), e devem ser chamados de ritmos (*rhythmous*) e medidas (*métra*) (*Filebo*, 17d). Nesse ponto, Platão está abordando a questão de como os *conceitos* ou *ideias* são estruturados e devem ser compreendidos. Esses conceitos são formados a partir de uma análise das relações e proporções observadas na realidade perceptível, como os intervalos musicais e os movimentos do corpo. Os estágios intermediários, desse modo, representam *níveis* ou *graus* de abstração e particularização que mediam a ideia universal e suas expressões concretas, assim, desempenham um papel crucial na transição da *unidade* para a *multiplicidade*. Segundo Platão, ignorá-los pode levar a uma compreensão superficial e fragmentada da realidade, pois eles fornecem a base da *estrutura holística* necessária para conectar a totalidade com suas partes.

A complexidade da exposição sobre a aplicação do método é enfatizada de forma dramática quando o personagem Filebo pergunta: “mas o que isso agora tem a ver com nosso

termos em uma dimensão mais ampla, que engloba não somente um mundo *noético* ou abstrato, mas implicitamente outras dimensões da realidade, como o mundo ético, moral e político.

tema e onde ele está querendo chegar com isso?” (*Filebo*, 18a). Sócrates afirma que a sua exposição visa responder o problema inicial sobre a definição do prazer ou do conhecimento como o maior bem: “como cada um deles é *um* e é *múltiplo*, e como não são eles imediatamente ilimitados, possuindo, um e o outro, um número determinado antes de se tornar ilimitado” (*Filebo*, 18e-19a).

Protarco corretamente deduz que Sócrates busca determinar se o prazer “[...] existe ou não, quantas são as suas espécies e de que tipo são, e a mesma coisa em relação ao conhecimento” (*Filebo*, 19b). Sócrates, então, considera algo muito interessante sobre a metodologia em questão, afirmando que por meio dela podemos encontrar a *identidade* do prazer e do conhecimento:

[...] pois, se não formos capazes de fazer isso em relação a cada unidade [*hén*], cada semelhante [*homóion*], cada idêntico [*tautón*] e seu oposto [*enantíon*], como a discussão anterior mostrou, nenhum de nós jamais será útil ou digno em nada (*Filebo*, 19b).

É relevante sublinhar o comentário de Protarco a respeito dessa afirmação, no qual ele observa que “[...] se é belo para o temperante conhecer todas as coisas, existe para ele, segundo me parece, uma ‘segunda navegação’, que consiste em *não ignorar a si mesmo*” (*Filebo*, 19c). Franco Trabattoni (2010, p. 247), considera que nesse ponto

[...] a menção ao lema ‘conhece-te a ti mesmo’ é significativa; aqui encontramos uma inextricável fusão entre o significado originário da expressão (um convite a conhecer os próprios limites) e o significado introspectivo acrescentado por Sócrates, o qual, em Platão, faz muitas alusões das capacidades cognitivas do homem. O problema que aqui se coloca é o da relação entre o ideal e o real, entre modelo perfeito e a sua representação empírica. Alcançar um saber exaustivo não é tarefa do homem; todavia, é importante conhecer como tal saber deveria ser, porque somente assim o homem pode orientar sua busca.

Nesse trecho Platão traça uma relação entre o *autoconhecimento*, ou o processo de *conhecer-se a si mesmo*, e o conhecimento das demais coisas. A “segunda navegação” mencionada por Protarco remete à ideia de que, além do conhecimento empírico e exterior, é necessário compreender os limites e capacidades da própria alma humana. Nesse sentido, o autoconhecimento não é apenas um aspecto complementar, mas uma condição essencial para alcançar o conhecimento verdadeiro. Trabattoni, destaca que a referência ao lema “conhece-te a ti mesmo” no contexto da fala de Protarco vai além do entendimento tradicional de conhecer os próprios limites; trata-se de uma fusão entre o autoconhecimento e o desenvolvimento das capacidades cognitivas. Esse ponto é fundamental porque sugere que o conhecimento, para ser completo, deve integrar tanto o mundo exterior quanto o interior, criando uma unidade que é característica do temperante (*sophron*).

Convém ressaltar que a segunda parte da fala de Protarco é crucial para o desenvolvimento da discussão, pois relembra a necessidade de adotar uma metodologia adequada ao objeto de investigação, que deverá estabelecer um “limite suficiente” entre a aporia e o conhecimento exaustivo (*Filebo*, 19e-20a). Em outras palavras, é necessário, a partir de agora, definir a natureza do Bem, delineando de forma *suficiente* as características fundamentais que o constituem.

A recordação de um sonho indica a Sócrates que tanto a natureza do prazer quanto a natureza do conhecimento, *em si mesmas*, não podem ser considerados o próprio Bem, pois não satisfazem o “critério de suficiência”. Esse critério exige que o Bem não apenas seja desejável, mas também que seja capaz de proporcionar uma vida plena e satisfatória em todos os aspectos. Nem o prazer nem o conhecimento, isoladamente, atendem a esse critério, pois ambos têm limitações. Uma vida inteiramente dedicada ao prazer (“hedonista”), não é suficientemente digna de escolha pois “[...] não possuindo a *inteligência*, nem a *memória*, nem o *conhecimento*, nem a *opinião verdadeira*, é possível que não se saiba ao menos que se está sentindo prazer” (*Filebo*, 21b). Sem memória (*mneme*), “[...] você não poderia sequer se lembrar de ter experimentado prazer, nem manter qualquer recordação de que o prazer ocorre no momento presente” (*Filebo*, 21c). De mesmo modo, uma vida fundada “[...] no conhecimento, na inteligência, na compreensão, na técnica e em todas as coisas que lhe forem aparentadas” (*Filebo*, 19d), enfrenta críticas semelhantes. Sem prazer, considera Sócrates, não seria uma vida humana, “[...] mas seria a vida de um molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que habitam corpos de ostras” (*Filebo*, 21c). Desse modo, uma vida sem experiências sensíveis, ou uma “vida pura”, é possível apenas para os deuses (*Filebo*, 22c).

Uma das condições para a natureza do Bem, que é *perfeito*, é ser *suficiente* (*Filebo*, 20d): “todo aquele que o reconhece, persegue-o, tende a ele, querendo capturá-lo e adquirí-lo”, “e não se preocupa com nenhuma outra coisa exceto aquelas que se completam em conexão com algum bem” (*Filebo*, 20e). Após avaliar a vida humana completa, considerando que prazeres e conhecimentos são essenciais, mas não suficientes por si mesmos, concluímos que o Bem deve ser uma combinação equilibrada desses dois elementos em uma vida harmoniosamente estruturada por ambos.

Ao constatar que nenhuma das duas vidas pode ser entendida como suficiente em si mesma, Sócrates abandona o método da divisão (*diairesis*), visto não haver a necessidade de um projeto que pretenda dividir exaustivamente as espécies de prazer e conhecimento. O melhor tipo de vida “[...] é uma terceira coisa, diferente e melhor que ambas” (*Filebo*, 20d), visto que o Bem, como algo suficiente, deve ser considerado uma *mistura* entre as duas hênadas, e conter

“as medidas apropriadas de prazer e conhecimento, de limite e ilimitação” (*Filebo*, 22a). Sua proposta, tem em vista uma síntese entre ambas as teses iniciais, como uma “mistura harmônica” ou “equilibrada” entre ambas, onde cada elemento é “temperado” pela presença do outro. A analogia de uma “mistura” entre prazer e conhecimento deve guiar, assim, a um estado satisfatório e completo, e em conformidade com a noção de Bem como uma justa medida entre dois extremos.

É sob esse horizonte que Platão aponta, desde o início do *Filebo*, para a ideia de que o prazer é algo que pode ser *quantificado, medido e comparado*, e essa é a condição para que esse prazer possa ser considerado falso (IGLÉSIAS, 2007). Desfrutar algo como um prazer “enorme” ou “ínfimo” seria, portanto, falso, enquanto desfrutá-lo como um prazer “moderado” seria mais apropriado, ou mais “verdadeiro”. Se concordarmos com Platão que, às vezes, parte do nosso prazer está em atribuir-lhe uma certa magnitude, também concordaremos que, na medida em que nossa estimativa do prazer não é *justificada*, desfrutamos de uma “porção” errada dele, ou seja, mais do que realmente é justo. Essa “metrética dos prazeres”, enquanto uma espécie de “cálculo hedônico”, só faz sentido se podemos experimentar prazeres e dores como tendo um certo *valor* ou *tamanho*.⁴³

O próximo passo de Sócrates é reconhecer que, embora nenhuma das duas vidas represente o próprio bem, é possível supor que um dos dois princípios possa ser a *causa* do Bem (*Filebo*, 22d). A disputa entre o prazer e o conhecimento pelo primeiro prêmio é desse modo substituída pela pergunta sobre qual destas duas vidas merece o segundo lugar (*Filebo*, 23d), ou qual vida é a *causa* da mistura. Assim, em sua exposição e defesa da tese de que a melhor vida deve ser regida pelo conhecimento *suficiente*, Sócrates deve tornar claro a natureza *híbrida* (e *ambígua*) do prazer e da dor, e sua estratégia envolve a exposição sobre os aspectos ontológicos, psicofisiológicos e epistemológicos do prazer e da dor.

⁴³ A ideia de uma metrética dos prazeres, como uma espécie de “cálculo hedônico”, em Platão difere substancialmente do *calculus hedonicus* proposto pelo utilitarismo clássico, especialmente na forma como ambos abordam o prazer e a sua importância moral e filosófica. Em termos gerais, para Platão, o prazer não é intrinsecamente bom ou mau; sua valoração depende do contexto e da relação com a verdade e a virtude. No utilitarismo, particularmente na forma desenvolvida por Jeremy Bentham e John Stuart Mill (1861), o cálculo hedônico se baseia na maximização do prazer e minimização da dor para o maior número de pessoas.

4.3 ASPECTOS ONTOLÓGICOS, PSICOFISIOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO PRAZER E DA DOR

Platão situará ontologicamente o prazer na classe do ilimitado (*apeiron*), que naturalmente não possui um limite (*peras*) definido, mas é capaz, por meio de uma relação (*mistura*) com o gênero do limite, ser compreendida como parte do bem. Ao reintroduzir o prazer em sua melhor concepção de vida humana, aplicará uma distinção entre os gêneros ontológicos supremos (limite e ilimitado), derivando dos mesmos os aspectos básicos da constituição dos prazeres *mistos* relativos aos estados de emocionais (*Filebo*, 47e). A seguir, especificamos os aspectos *ontológicos*, *psicofisiológicos* e *epistemológicos* da abordagem presente no diálogo, ressaltando a conexão integrativa entre as faculdades da *memória*, da *percepção sensível* e do *desejo*, como elementos constitutivos de sua concepção sobre a identidade dos estados emocionais.

4.3.1 Ontologia dos prazeres e dores

No *Filebo*, Platão desenvolve a tarefa classificatória dos prazeres iniciada anteriormente em (*República*, IX, 581e), quando Sócrates procura definir o *gênero* de vida que contém os melhores prazeres:

[...] discutimos sobre as diferentes espécies de prazer e a própria vida de cada um desses três homens, não para saber qual é a mais bela, ou a mais vergonhosa, a pior ou a melhor, porém a mais agradável e a mais isenta de sofrimento, como reconhecer qual dentre elas fala de modo mais verdadeiro?

De forma correspondente, no *Filebo*, Platão mantém a ideia de que uma vida boa, e propriamente humana, deve conter os prazeres, todavia, não se trata aqui do puro prazer, ou o prazer desmedido, mas um prazer constituído por princípios norteadores como *inteligência* e *memória* (*Filebo*, 21b). Prazeres dessa natureza tornam a vida *suficiente*, e *desejável*, a qualquer humano (*Filebo*, 22a). Ao buscar uma definição mais precisa do prazer, Platão precisa considerar não apenas os prazeres imediatos e sensoriais, mas também aqueles que estão alinhados com princípios mais elevados ou “racionais”. Isso exige que o método da divisão (método prometeico) exposto anteriormente seja reformulado por Sócrates com o intuito de postular a natureza ontológica do prazer.

A nova classificação ontológica⁴⁴ não se aplica apenas à categoria dos prazeres, mas serve principalmente como um critério *cosmológico* (CARONE, 2008), pois abrange todas as coisas que existem no universo (*Filebo*, 23c). Deve, igualmente, oferecer um critério avaliativo aos ingredientes da vida mista, ou seja, deve explicitar as condições para a *boa mistura* entre as diferentes classes de prazer e conhecimento, e, principalmente, explicar como algumas misturas são *falsas* (ou apenas *ocasionalmente verdadeiras*). O objetivo imediato de Sócrates com a nova ontologia é negar a tese hedonista pela defesa do conhecimento enquanto um princípio *agatológico*⁴⁵ superior ao prazer (DELCOMMINETTE, 2006). Ou seja, uma vez que o princípio do conhecimento já fora anteriormente excluído como o próprio bem ele permanecerá na disputa pleiteando o segundo lugar, como ficará mais claro somente ao final do diálogo, na exposição da hierarquia final dos bens (*Filebo*, 66a-67b).

Para Sayre (2005, p. 15), a novidade da ontologia do *Filebo*, em relação à ontologia platônica intermediária presente na *República* e no *Fedro*, por exemplo, “é o *status* das Formas (*eidos*) que agora devem ser compreendidas como *medidas*, e igualmente *ontologicamente homogêneas* ao sensível”. No contexto da investigação sobre o prazer, isso significa que as Formas não são mais vistas como entidades puramente intelectuais e separadas do mundo sensível, e sim como *medidas*, numa relação mais direta com a experiência sensorial. Essa mudança de perspectiva implica que as Formas não são apenas ideais abstratos, mas também desempenham um papel no modo como percebemos e avaliamos os prazeres. Platão, assim, reformula a relação entre o mundo das Formas e o mundo sensível para destacar que a experiência do prazer deve ser compreendida através de uma integração entre os princípios racionais e as experiências sensoriais, refletindo uma unidade ontológica entre o ideal e o perceptível.

Ademais, conforme Bravo (2009a, p. 245), enquanto nos diálogos intermediários as Formas são entidades simples, e são o que são independentemente das coisas sensíveis, no *Filebo* “[...] são entidades ‘ontologicamente derivadas’: as Formas, como as coisas sensíveis, são constituídas de princípios mais básicos”. No *Filebo*, os princípios básicos fundadores do real (de herança pitagórica), são postulados, de acordo com quatro gêneros principais: a) o

⁴⁴ A nova classificação ontológica não tem relação direta com o “método prometeico” descrito anteriormente, embora Sócrates afirme que “usará novas armas, mas não abrirá mão das velhas” (*Filebo*, 23b).

⁴⁵ O princípio agatológico está relacionado ao termo *agathon*, que em grego significa “o bem” ou “o bem supremo”. No *Filebo*, esse princípio orienta a busca pelo bem, sendo a base para uma teoria ética ou moral. Ele se fundamenta na ideia de que o bem é a finalidade última de todas as ações humanas e que a vida boa (*eudaimonia*) é alcançada através da prática da virtude e do conhecimento. A distinção entre o bem e outros valores, como o prazer, é essencial na estrutura ontológica platônica, pois somente o conhecimento do bem guia a vida justa e equilibrada.

limite, a *medida* e o *número* (*peras*); b) o ilimitado, indeterminado, ou *que possui diferentes graus* (*apeiron*); c) a *mistura*, ou “misto” (*meikton*), entre (a) e (b); e a *causa inteligente* da mistura (*aitia*) ou “artesão”⁴⁶ (*Filebo*, 22c - 31b).

A quadripartição ontológica permite que Sócrates proceda uma definição precisa dos tipos de prazer e de conhecimento. De fato, o diálogo é quase inteiramente dedicado à aplicação dessa nova classificação ontológica geral à análise dos prazeres e dores (*Filebo*, 31b-55c).⁴⁷ Em (*Filebo*, 32d) Sócrates afirma que será justamente pela aplicação desse método que se fará um progresso em relação ao problema principal do diálogo, ou seja, saber “[...] se o gênero [do prazer] como um todo é bem-vindo, ou se é necessário das acolhida a algum outro dos gêneros antes mencionados”. A tarefa central é justamente uma *categorização apropriada à natureza do prazer*, ou seja, saber quais são os *tipos* ou *classes* de prazeres.

Sócrates introduz o terceiro gênero, *mixis* a “mistura”, como aquilo capaz de possibilitar a limitação apropriada dos estados naturalmente ilimitados. Os ilimitados “[...] estão sempre indo adiante e nunca permanecem, ao passo que a quantidade determinada fica estável e interrompe a progressão” (*Filebo*, 24d-e). Quando os *ilimitados* encontram o *limite*, atingindo um estado *harmonioso* e *estável*, podemos dizer que há uma *boa mistura* ou uma *mistura harmoniosa*. Alguns exemplos de boa mistura são: o bom tempo, a saúde, a força e a beleza (*Filebo*, 24b, 25c, 26b). Assim como a saúde, o alfabeto ou a harmonia musical, essas hênadas seguem uma *ordem cosmológica*, ou uma *causa inteligência ordenadora* (*aitía*). Apenas combinações harmoniosas e estáveis merecem o título de “mistura de limite e de ilimitado”; assim, podemos concluir que o prazer participa do Bem na medida em que pertence a esse gênero.

A quarta classe ontológica é, portanto, a *causa da geração* de tais misturas enquanto *medidas* (*emmetron*) (*Filebo*, 26e). *Aitia*, a “causa inteligente” (*Filebo*, 30c), “está presente em todas as coisas”, e “fornece a alma ao que está entre nós” (*Filebo*, 30a), mostrando-se, assim, não apenas um princípio regente da alma humana, mas da “alma universal como um todo”. Como um princípio regente, *aitia* é considerada a “razão divina ou humana, responsável pelas belas combinações do *ilimitado* com o *limite* como, por exemplo, a saúde, um produto da medicina” (*Filebo*, 30b-c).

Platão explora a ideia de que há uma conexão profunda entre a ordem cósmica e a ordem interna à alma. Este princípio revela como a ordem e a harmonia se manifestam em

⁴⁶ O uso do termo *aitía* no contexto ontológico do *Filebo* faz referência direta ao *demiourgos* (*Timeu*, 41a).

⁴⁷ A análise dos tipos de conhecimentos será realizada posteriormente de modo muito mais sucinto (*Filebo*, 55c-59c), visto que essa classe é, pelo *critério da pureza* (*Filebo*, 55c-57b), naturalmente boa.

diferentes níveis da realidade, desde o cosmos até a alma individual (CARONE, 2005). Portanto, *aitía* pode ser vista como um tipo de razão subjacente que unifica e dá sentido tanto ao universo quanto à vida humana, e a ideia de que a ordem do cosmos reflete uma inteligência superior que também perpassa a experiência humana.

Sobre esse ponto, Trabattoni (2010, p. 250-251), argumenta que Platão nos induz a pensar que o universo é regulado por uma inteligência ordenadora, “[...] de modo que o quarto gênero parece justamente o do intelecto”, e concorda que “[...] há a possibilidade de que uma ordem desse tipo seja deduzível da observação do cosmos e de suas harmonias”. Ao adotar esse modelo, Platão concebe a estrutura do universo como algo acidental, mas como o resultado de uma ordem inteligente que permeia e organiza a realidade. Isso nos permite deduzir que sua teoria cosmológica está em diálogo com suas concepções sobre a natureza da alma humana de cada uma de suas partes constitutivas.

Sob essa perspectiva, do ponto de vista ontológico, Sócrates situa o prazer como pertencente ao “gênero predominante no universo”, *apeiron*, ou “ilimitado”, que, *em si mesmo*, não possui um número, um grau, ou uma medida definida (*Filebo*, 30c). Algo que pertença a este gênero “[...] não tem e não terá jamais, em si e por si mesmo, nem começo nem fim” (*Filebo*, 31a). Por possuir diferentes graus, e não possuir limites exatos, o prazer é naturalmente *desordenado*, e assim *tende ao excesso* ou *à falta*. Nesse mesmo sentido, Aristóteles defendeu, posteriormente, que as ações e as emoções, entre as quais inclui o prazer, admitem *em si* “[...] o mais e o menos” (*Categorias*, 11b 1-4), (*Ética a Nicômacos*, X, 1173a). As entidades “ilimitadas” como o prazer, a dor, o desejo, e, portanto, os *pathemata* de (*Filebo*, 47e), são compreendidos por meio de uma escala contínua, como o que é mais quente e mais frio, mais rápido e mais lento, mais seco e mais úmido, o muito e o pouco, o maior e o menor, e assim por diante (*Filebo*, 24b). Após estabelecer os quatro gêneros ontológicos, e a posição em que o prazer ocupa em cada um deles, Sócrates passa a analisar mais propriamente a natureza psicofísica do prazer compreendido como um processo de *restauração* ou *preenchimento* de uma falta percebida.

4.3.2 Restaurações e desintegrações: a psicofisiologia do prazer e da dor

Em (*Filebo*, 31b) Platão explicita o que podemos compreender como os aspectos *psicofisiológicos*⁴⁸ do prazer e da dor. Assim, a condição inicial para a análise é a

⁴⁸ Para os propósitos deste capítulo, utilizamos a expressão “aspectos psicofisiológicos” para designar a análise dos elementos intrínsecos à relação entre alma e corpo no estudo platônico sobre o prazer e a dor. Com o termo

impossibilidade de examinar o prazer separadamente da dor, uma vez que, por sua origem, ambos pertencem ao terceiro gênero ontológico, “o gênero comum ou misto” (*Filebo*, 31c). A dor é, então, descrita em (*Filebo*, 31d) como um *processo de corrupção* ou *desintegração* do ser vivo, visto que “[...] onde a harmonia natural é corrompida nos seres vivos, ocorre, simultaneamente, a dor”. O prazer, por sua vez, surge “[...] quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza” (*Filebo*, 31d). Dessarte, o prazer é visto como um *processo de restauração da harmonia natural*, que ocorre quando a integridade do ser vivo é restabelecida após a dor e a desintegração. Em outras palavras, o prazer não é simplesmente a ausência de dor, mas um estado que resulta da recuperação e da volta ao equilíbrio natural do organismo.

Essa concepção sobre o prazer e a dor como “restaurações” ou “desintegrações” pode parecer controversa em nossos dias, contudo, muitos pesquisadores defendem um ponto de vista semelhante. Por exemplo, na psicologia moderna, teorias como a de homeostase⁴⁹, defendida por Walter Cannon (1932), sugerem que o corpo busca constantemente equilibrar estados internos para manter uma condição estável e saudável. Segundo essa perspectiva, o prazer pode ser visto como a sensação de retorno ao equilíbrio após uma necessidade ser satisfeita, enquanto a dor é a sensação de desequilíbrio causada pela falta dessa necessidade. Para Cannon (1932, p. 23), a evolução dos organismos demandou “[...] aprender o ‘truque’ de manter a estabilidade, garantindo que os seres vivos busquem constantemente retornar ao estado de equilíbrio para sobreviver”. Da mesma forma, o neurocientista Nico Fridja (2010) defende que as recompensas e punições percebidas pelo cérebro estão diretamente relacionadas a processos de equilíbrio e desequilíbrio homeostático, reforçando a ideia de que o prazer e a dor estão intimamente ligados ao restabelecimento ou à desintegração do equilíbrio natural do corpo.

No *Filebo*, o “modelo de equilíbrio” se deve, sobretudo, à influência do quarto gênero ontológico (*aitía*) que, de certo modo, postula uma correlação íntima entre a harmonia no cosmos e na alma humana. Esses dois âmbitos naturalmente harmônicos estão sujeitos às mesmas forças, estas que os levam a um movimento eterno de *desintegração* e *restauração*. Protarco aceita esse “modelo de equilíbrio” sem objeções depois que Sócrates fornece um exemplo prático de natureza fisiológica: na fome e na sede há uma percepção dolorosa de “esvaziamento”, e o *prazer* de quando nos alimentamos ou ingerimos líquidos é uma percepção

temos unicamente o propósito de enfatizar a maneira como Platão integrava aspectos psicológicos e fisiológicos em sua análise filosófica.

⁴⁹ Em termos gerais a homeostase é o processo pelo qual um organismo mantém a estabilidade interna de suas condições, apesar das variações externas.

agradável de “restauração” (*Filebo*, 31e, 32a). Prazeres e dores, desse modo, em conformidade com *República* (583e) são considerados certo tipo de “movimento” (*kinesis*) melhor caracterizados como *processos de restauração* ou *desintegração de equilíbrio*.

Platão desenvolveu a hipótese de um “modelo de equilíbrio”, ou seja, a ideia de prazeres como “restaurações” e dores como “desintegrações”, aplicando a esse modelo dois critérios de classificação e avaliação. No início do diálogo, o *critério do sujeito* (*Filebo*, 32b-c) é aceito, embora não aplicado, por Filebo, ao diferenciar *prazeres corpóreos* (*Filebo*, 31e-32b) de *prazeres intelectuais* (*Filebo*, 32b-35d, 47d-50e, 52a). Exemplos de prazeres corpóreos podem ser a sensação de resfriamento após um calor excessivo, ou de aquecimento após o frio (*Filebo*, 32b), o processo de restabelecimento ao bebermos água quando estamos com sede, a satisfação de comer quando estamos com fome, a sensação de relaxamento após um banho quente, e até mesmo o prazer que deriva “do ato de coçar” (*Filebo*, 51d). Os prazeres intelectuais, por outro lado, derivam da contemplação, como quando admiramos as formas puras e abstratas “[...] o reto e o circular, as superfícies e sólidas formados por eles, feitos com tornos, réguas e esquadros” (*Filebo*, 51d), e “o prazer que deriva dos diferentes modos de aprendizagem” (*Filebo*, 51e). Podemos inferir, igualmente, que ao expor o método henológico anteriormente, estamos falando de um exemplo de prazer do tipo intelectual

[...] sempre que um jovem o experimenta pela primeira vez sente tanto prazer como se estivesse descoberto algum tesouro de sabedoria, e não só fica entusiasmado pelo prazer, como se rejubila em mover todo e qualquer argumento, ora revirando-o e o misturando em um só, ora desenrolando-o de novo e dividindo-o em partes.

Os prazeres intelectuais são denominados puros (*katharós*) precisamente porque não se entrelaçam *imediatamente* com a dor. Assim, ao esquecer algo teórico, por exemplo, não experimentamos a perda do conhecimento como um sofrimento direto (*Filebo*, 52a); a dor surgirá apenas indiretamente, através de suas consequências, como um desempenho insatisfatório em uma prova.

O critério do sujeito implica somente de modo superficial uma distinção dicotômica no interior da classe dos prazeres, pois, como aponta Bravo (2009b, p. 256), ao definir o critério do sujeito, “Platão não pretende dizer que prazeres corpóreos não ocorram em conjunto com o intelecto, mas antes que o corpo é o seu principal receptáculo e seu instrumento fundamental”. Essa hipótese é, igualmente, corroborada por *Fedro* (251a-c), onde a descrição da experiência erótica do cocheiro nos possibilita observar um exemplo de “coexistência” entre diferentes níveis de prazer:

[o cocheiro] quando vislumbra um rosto divino ou qualquer outro objeto que traga a recordação da Beleza, ou um corpo formoso, esse experimenta primeiramente uma

espécie de tremor [*seismos*] e, depois, uma certa emoção, semelhante à de outrora. [...] No momento em que contempla, é percorrido por um estremeamento febril pois que, uma vez recebida pelos olhos a emanção da beleza, sente-se aconchegado e essa emanção dá a vitalidade às asas de sua alma.

No *Fedro*, ao discutir os graus elevados de *eros*, Sócrates explica que o amor verdadeiro transcende o mero prazer físico, mas mantém em si a sensação corpórea. Dessa maneira, “a alma humana quando, de repente, contempla a beleza de um jovem”, “[...] sente um afluxo de partículas que emanam dele, gerando o que se chama de onda de desejo (*himeros*), que umedece e aquece a alma, aliviando sua dor e a enchendo de alegria” (*Fedro*, 251c). Logo, ao menos no *Fedro*, a experiência erótica revela o amor como uma integração de sensações corpóreas e intelectuais, onde prazer físico é não apenas complementado, mas também intensificado pelo prazer de compartilhar ideias, aprender juntos e aspirar ao Bem e à verdade (*Fedro*, 253a).

No *Filebo*, de mesmo modo, a distinção inicial entre prazer corpóreo e intelectual parece ter por fim esclarecer os diferentes papéis que a percepção sensível e o intelecto desempenham na experiência do prazer. Os prazeres corpóreos, nesse sentido, são processos cognitivos primariamente ancorados nas sensações físicas e nas necessidades corporais, e os prazeres intelectuais, acompanhados por sensações físicas, são fundamentalmente enraizados em atividades cognitivas, como o raciocínio e a aprendizagem.

O segundo critério para a classificação dos prazeres, sua *relação com a dor* (*Filebo*, 32c), envolve um nível de complexidade maior. Em contraste com as distinções apresentadas nos diálogos do período intermediário, Sócrates utiliza essa relação para categorizar os prazeres em duas espécies: os *puros*, que não contêm dor, e os *mistos*, que são acompanhados por dor. Entre os prazeres mistos podemos distinguir outros três tipos: os *mistos somáticos*, os *mistos psíquicos*, e os *mistos psicossomáticos*.⁵⁰

Os prazeres *mistos somáticos* são aqueles que provêm, ou surgem, do preenchimento restaurador de uma *falta* ou *carência física* percebida, como a fome, a sede, e as demais necessidades de origem fisiológica (*Filebo*, 32b). Esses prazeres estão associados a uma espécie de “alívio” imediato das sensações desagradáveis de carência física. Dessa forma, os prazeres mistos somáticos desempenham um papel importante na manutenção e na recuperação do estado de equilíbrio fisiológico.

⁵⁰ Bravo (2009b, p. 256) e Frede (1992, p. 438) observam que ao oferecer dois critérios de análise dos prazeres e dores, Platão impede a apresentação de uma “árvore de Porfírio”, ou seja, uma teoria unificada sobre eles.

Os *prazeres psíquicos*, por sua vez, são divididos em duas sub-espécies: os prazeres puros da alma e os prazeres puros do corpo. Estes dois processos psíquicos estão ligados à observação de formas e linhas perfeitas, às belas cores, aos aromas agradáveis, aos sons suaves e limpos, ao riso na comédia, e aos prazeres que derivam do aprendizado (*Filebo*, 51a-e). Ao conceber prazeres puros do corpo, há uma interessante mudança de concepção do tema em relação aos diálogos anteriores. No *Filebo*, Platão pode explicar o que há de errado com os prazeres e dores sem recorrer à antiga concepção onde estes foram descritos como pertencentes à mesma “classe” das funções corporais que consistem na satisfação de necessidades físicas: como a fome, a sede e o desejo sexual (*Górgias*, 491e), (*República*, 389e, 439 a).

A terceira espécie de prazeres *mistos*, os prazeres *psicossomáticos*, ou prazeres de *antecipação*, são, por fim, a classe sob a qual os estados descritos em (*Filebo*, 47e) poderão encontrar uma descrição mais específica. Platão considera que esses prazeres surgem de *expectativas* ou *esperanças* de restaurações da referida deficiência somática (*Filebo*, 32c). A antecipação do prazer resulta de uma *expectativa positiva* pois é experimentada como uma sensação de prazer anterior à satisfação efetiva da necessidade. De modo similar, a antecipação da dor envolve uma *expectativa negativa* pois é vivida como uma sensação de desconforto antes que a dor de fato se manifeste.

Essa classificação das espécies de prazer permitirá a Platão abordar com maior precisão o problema epistemológico sobre a “verdade” ou “falsidade” dos prazeres e dores. Os prazeres puros, assim como os prazeres psíquicos mistos, embora não sejam misturas, devem ser considerados, *a priori*, como verdadeiros e, portanto, como parte inquestionável da natureza do Bem. Há, entretanto, a necessidade de analisar os prazeres psicossomáticos, que, de fato, apoiarão a defesa do argumento principal de Sócrates sobre a superioridade da classe do conhecimento como “mais próxima ao Bem”. Esse exame nos é importante pois Sócrates acredita poder aplicar os seus resultados aos processos hedônicos híbridos, como o medo, a raiva, o amor e a inveja, citados em (*Filebo*, 47e). A análise dos *prazeres falsos de antecipação*, como demonstramos a seguir, é fundamental para compreender os processos emocionais como um conjunto que se aproxima das bases das teorias híbridas contemporâneas, caracterizado pela integração entre *memória*, *percepção sensível*, *desejo* e *imaginação*.

4.3.3 Epistemologia do prazer e da dor

Após classificar os diversos tipos de prazeres e dores, Sócrates desenvolve o cerne de sua argumentação sobre as condições da boa mistura, abordando a questão de como podemos

entender os prazeres e dores como *verdadeiros* ou *falsos*: “Diremos que essas dores e prazeres são verdadeiros ou falsos, ou que alguns são verdadeiros e outros não?” (*Filebo*, 36c). Esse problema, considerado por Bury (1897, p. 5) como “um dos problemas mais complexos da filosofia platônica”, deve tornar clara a própria plausibilidade da questão sobre “como podem haver prazeres e dores falsos?” (*Filebo*, 36c).

Esboçado em (*República*, 583b-587b), o problema epistemológico sobre a verdade ou falsidade dos prazeres e dores gera controvérsias até hoje confirmando assim a suspeita socrática de “levantar uma discussão nada pequena” (*Filebo*, 36d). Gosling (1975, p. 112) sustentou que Platão, ao postular a verdade ou falsidade de processos de prazer e dor no *Filebo*, comete um “erro classificatório grave”, pois utiliza os termos “verdadeiro” e “falso” de diferentes maneiras. Contudo, esta crítica ao texto platônico, conforme (FREDE, 1992) e (BRAVO, 2009b), tem por deficiência não levar em consideração que a vaguidade no emprego dos termos “verdadeiro” e “falso” é uma estratégia consciente de Platão. Assim, para Frede (1992, p. 443), Platão está suficientemente atento à *ambiguidade* dos termos *verdade* e *falsidade*, de modo que “o aparente uso indistinto das expressões parece ser consciente e até explícito de sua parte”. Segundo a autora, ao empregar os termos verdadeiro e falso de uma forma livre, Platão estaria tornando o significado preciso desses termos dependentes das diferentes especificações em discussão. Em outras palavras, o filósofo parece defender a tese de que existem diferentes modos sob os quais um prazer pode ser verdadeiro ou falso.

Segundo Frede (1992, p. 443), encontramos precisamente quatro maneiras diferentes em que o sentido de falso está sendo empregado: a) os prazeres e dores podem ser falsos enquanto *atitudes proposicionais* (*Filebo*, 36c-39a); b) a falsidade pode, igualmente, derivar de um *erro de avaliação* de grandeza (prazeres superestimados ou subestimados) (*Filebo*, 41a); c) prazeres falsos por erro de *identificação* (os que se confundem com o estado de ausência de dor) (*Filebo*, 42c); e d) os prazeres que são falsos pela própria natureza “mista” com a dor, esta entendida aqui como “percepções de falta” (*Filebo*, 44c). Uma vez que a análise das espécies de prazeres, anteriormente empreendida, os classificou como *processos de restabelecimento de equilíbrio*, o problema da falsidade do prazer parece recair sobre o *objeto* dessas restaurações.⁵¹ Devemos, portanto, descobrir as condições para a veracidade do prazer, ou seja, as condições que nos permitem dizer que um processo restabelece ou reintegra o estado natural de equilíbrio, e quais são as condições que impedem esse restabelecimento.

⁵¹ Na classificação dos quatro tipos de falsidade, apenas (c) não pode ser identificada como um processo de restauração, visto que a falsidade advém do entendimento do prazer como um estado de harmonia.

Sócrates acredita que devido à vasta gama de formas pelas quais o corpo e a alma humana sofrem desintegração, qualquer percepção de falta ou deficiência pode ser considerada um momento em que os respectivos prazeres surgem como restauração. Desse modo, decide não aplicar o método da divisão exaustiva (*dihairesis*) iniciando seu exame dos falsos prazeres utilizando uma interessante analogia entre o prazer e a opinião (*doxa*): “os medos podem ser verdadeiros ou falsos, ou antecipações verdadeiras ou falsas, assim como opiniões (*doxai*) são verdadeiras ou falsas” (*Filebo*, 36c). Essa hipótese, no entanto, é rejeitada por Protarco que afirma: “no caso das opiniões eu certamente poderia admitir [que são verdadeiras ou falsas], mas quanto aos outros [os prazeres], eu não o faria” (*Filebo*, 36c).

Sócrates, então, considera que o prazer é sempre real enquanto é uma *experiência corpórea* ou *sensível*: “com relação àquilo que tem prazer, quem quer que tenha prazer, corretamente ou não, é claro que jamais eliminará o fato de ter realmente prazer” (*Filebo*, 37a), assim como “[...] em relação àquilo que opina, quem quer que opine, seja corretamente ou não, nunca elimina o fato de ter realmente opinado” (*Filebo*, 37a). Para Sócrates, tanto o prazer quanto a opinião são reais em termos fisiológicos, mas o interesse de Sócrates delimitado pela correlação expressa pertence ao plano epistemológico pois o que está em jogo é o conteúdo *cognitivo* tanto dos prazeres quanto das opiniões.

Ao associar o prazer à opinião, Sócrates está claramente utilizando o sentido proposicional de falso como “não correspondência”, como explorado em diálogos anteriores.⁵² Isso é evidente a partir do trecho em que Sócrates diz que “o prazer, assim como a opinião, são algo para nós” (*Filebo*, 37d), no sentido de que ambos (prazer e opinião) possuem um *objeto*, ou seja, não são meros eventos que ocorrem de modo aleatório. Aqui, Sócrates sugere que o prazer, assim como a opinião, pode ser direcionado a algo específico e, por conseguinte, pode estar sujeito a erro ou engano quanto à sua *representação* ou *avaliação* do objeto a que se refere. Dessa forma, o prazer é passível de ser falso, assim como uma opinião que não corresponde adequadamente à realidade. Logo, a verdade ou falsidade de prazeres e opiniões dependerá de sua correspondência verdadeira ou falsa com a realidade do objeto ao qual cada um se refere.

A natureza cognitiva do prazer, que Platão mantém ao menos desde o *Protágoras* (351c), fica particularmente visível na exposição sobre os *prazeres e dores de antecipação*, que surgem “[...] através da antecipação da alma, separada da imediata sensação corporal” (*Filebo*, 32c). Esses prazeres e dores são descritos, respectivamente como “[...] a expectativa prazerosa

⁵² Por exemplo, em *Crátilo* (385b) e no *Sofista* (263b).

e confiante diante das coisas prazerosas”, e “[...] a expectativa atemorizante e dolorosa, diante das coisas dolorosas” (*Filebo*, 32b).

O passo fundamental para a atribuição de conteúdo proposicional aos prazeres de antecipação é a afirmação de que eles “[...] devem seu nascimento à memória (*mnemen*)” (*Filebo*, 33c). A memória é definida como “a conservação da *percepção sensível*” ou “*sensação*” (*aisthesis*) (*Filebo*, 34a), e funciona como o elo que dá *sentido* ou *significado* às percepções sensoriais. Em outras palavras, é a memória que permite aos prazeres serem percebidos por meio de um aparato cognitivo que funciona de modo integrado. É por meio da memória que a alma pode experienciar no presente, e antecipar por *imagens* (*eikones*) do futuro, algo muito parecido com aquilo que anteriormente experienciou com o corpo. A memória possibilita que o prazer e a dor *antecipados* às vezes sejam compreendidos como reais no momento em que acontecem.

Sócrates explica que somente percepções de prazer e dor com uma certa magnitude têm o potencial para se tornar memória, visto que “[...] algumas [percepções] se extinguem no corpo antes de penetrar na alma” (*Filebo*, 33d), mas “[...] outras atravessam ambos [corpo e alma] e provocam em ambos uma espécie de abalo (*seismon*) que é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois” (*Filebo*, 33d). Dessa maneira, por fim, em *Filebo* (34a), a memória é definida como um processo integrado que envolve tanto a alma quanto o corpo, onde uma única sensação é retida e conservada.⁵³

Uma das funções básicas da memória, no *Filebo*, é ser responsável por criar uma “ponte psicológica” (BRAVO, 2009b), entre os prazeres (processos de restauração) e as devidas restaurações dos mesmos por intermédio do desejo (*epithymia*). Os desejos se manifestam como *percepções de vazios* (*Filebo*, 34e-35c), e “[...] qualquer um de nós que esteja vazio tem desejo pelo contrário daquilo que experimenta, pois, estando vazio, deseja preencher-se. (*Filebo*, 35a). O desejo, então, “[...] é sempre um desejo por preenchimento” (*Filebo*, 35b). O princípio aqui observado por Sócrates pode ser resumido em sua próxima afirmativa: “[...] o esforço de todo o ser humano sempre expressa o oposto das condições reais do corpo” (*Filebo*, 35c). A memória possui, então, a função de orientar o corpo em direção ao seu estado de plenitude original por meio do desejo, e se mostra, então, com um papel fundamental como articuladora na alma, pois “[...] qualquer que seja o impulso, o desejo, e o comando em todos os seres vivos, eles pertencem todos à alma” (*Filebo*, 35d).

⁵³ A memória ainda é diferenciada da reminiscência (*anamnesis*), pois a reminiscência é a recuperação da memória de alguma experiência passada nessa vida (*Filebo*, 34c).

Podemos observar, nesse sentido, que o desejo, então, atua como uma força *motivadora* que impulsiona as ações humanas na busca por restabelecimento de sua condição natural. Além disso, Platão parece manter a tese da *República* e do *Fedro*, ao enfatizar que aquele que tem desejo não deseja algo em abstrato (como a ideia de comida, ou bebida) mas “tem desejo por alguma coisa” (*Filebo*, 35b). Isso significa que podemos descrever o desejo em Platão, conforme Cooper (1984, p. 17) como “[...] uma força motivacional que corresponde ou se refere a algo no mundo”.

A descrição sobre a função da memória e do desejo, e de seus papéis na formação de prazeres e dores, contudo, ainda não é suficiente para que Protarco aceite o critério de falseabilidade dos prazeres (*Filebo*, 37e). O próximo movimento de Sócrates no diálogo, então, visa esclarecer esse ponto ao exemplificar a relação entre o processo de formação da opinião e os prazeres falsos. Primeiro, o filósofo questiona a plausibilidade de que haja em nós não somente opiniões falsas, mas verdadeiras, recebendo uma resposta positiva de Protarco. Então, postula que “[...] prazer e dor *frequentemente* [*pollakis*] os seguem, quero dizer, a opinião verdadeira e falsa” (*Filebo*, 38b).

Um ponto a ser destacado nessa passagem é o cuidado de Sócrates ao conceber os prazeres como frutos das opiniões: o uso do termo *frequentemente* (*pollakis*), um advérbio que indica repetição ou frequência de uma ação ou evento, sugere que prazeres e dores são, *na maioria das vezes*, resultados de processos cognitivos derivados da opinião, mas que existem casos em que isso não se aplica como regra. Como veremos mais adiante no diálogo, Sócrates também utilizará o termo *enote* (“ocasionalmente” ou “em certas ocasiões”) para indicar que, *em determinadas situações*, “[...] os medos e as iras podem ser falsos” (*Filebo*, 40e). Esses termos que demonstram o caráter flexível de sua teoria, indicam que as misturas de prazer e dor que dão origem aos estados emocionais podem ser desencadeadas não apenas por nossas opiniões, mas também por outros eventos, como percepções sensíveis (internas ou externas à alma) de todos os tipos, e que não estão imediatamente conectados aos cálculos intelectuais complexos, como opiniões, ou julgamentos. Por outro lado, ao conceber os prazeres como “preenchimentos” de uma falta, Platão indica que, além das opiniões e julgamentos, as sensações físicas, necessidades biológicas, e estímulos imediatos também seguem uma ordem ou harmonia que desempenham um papel importante em nossa compreensão sobre a sua natureza.

Por exemplo, a sensação de prazer ou dor causada por estímulos sensoriais, como carícias, e lesões ou necessidades biológicas, como a dor de uma queimadura ou o prazer de comer quando se está com fome, todas possuem certo grau de racionalidade, na medida em que

essas sensações não são meramente reações automáticas, mas estão profundamente ligadas a processos interpretativos. A racionalidade está presente no modo como essas experiências sensoriais são integradas à nossa compreensão do ambiente e das necessidades pessoais. Desse modo, a dor de uma queimadura não apenas alerta para um dano físico, mas também, segundo sua ligação com o desejo, desencadeia um impulso que nos leva a evitar a fonte do dano e buscar alívio. Da mesma forma, o prazer de comer quando estamos com fome envolve um reconhecimento consciente da necessidade do organismo e a escolha de ações que satisfazem essa necessidade. Assim, as sensações são moldadas e interpretadas através de um quadro de significado que integra tanto a resposta imediata quanto a avaliação das consequências, refletindo uma forma de racionalidade que orienta nossas ações e decisões em relação às experiências sensoriais e fisiológicas.

A princípio, Protarco não vê problemas em concordar com a afirmação de que o prazer frequentemente surge acompanhado não pela opinião correta, mas por uma opinião falsa. No entanto, ele argumenta que “[...] é a opinião que, nesse momento, chamamos de falsa, pois ninguém poderia se referir ao prazer em si como falso” (*Filebo*, 38a). Protarco faz uma observação crucial: a falsidade se aplica à opinião sobre o prazer, e não ao prazer em si. Ou seja, enquanto consideramos que uma opinião pode ser errada, não podemos considerar que o prazer derivado dessa opinião deva ser também falso, pois ele é uma experiência sensorial real. A objeção de Protarco é que, embora o prazer possa estar associado a uma opinião incorreta, o próprio prazer, como sensação (*aisthesis*), não pode ser classificado como verdadeiro ou falso. A falsidade está, portanto, na opinião errônea sobre o prazer, e não no prazer como uma experiência em si.

Esse argumento contundente de Protarco exigirá que Sócrates destaque a complexa natureza dos prazeres de antecipação e sua conexão intrínseca com a *imaginação*. Sócrates precisará explicar claramente os casos em que a dimensão cognitiva dos prazeres e das dores se torna mais evidente durante o processo de formação de *expectativas*, abordando situações em que há antecipação de experiências futuras, tanto dolorosas quanto prazerosas.

Em (*Filebo*, 38b), Sócrates destaca, por meio de um “experimento mental”, que nossas experiências de prazer e dor de antecipação “[...] são inscritas na alma, que, nessas ocasiões, se assemelha a um livro” (*Filebo*, 38e). A situação hipotética oferecida por Sócrates para esclarecer sua analogia é essa: Alguém vê à distância coisas que não são claramente percebidas, então, se esforçando para discernir o que está vendo, perguntará algo como “o que será aquilo que está aparecendo lá junto à pedra debaixo da árvore?” (*Filebo*, 38c). Depois disso, a pessoa poderia concluir em um “diálogo interior” consigo mesma: “[...] é um ser humano!”. Poderá,

então, ser o caso que a pessoa previu corretamente, mas na maioria dos casos, segundo Sócrates, devido à potência ilusória da aparência sensível, ela errará o alvo, declarando, por exemplo, que o que está ao longe é uma estátua (*Filebo*, 38d).

Após descrever o processo imaginativo envolvido na antecipação de estados futuros, Sócrates apresenta dois elementos essenciais à sua analogia: a) “o escriba da alma”; b) “o pintor da alma”. Essas duas imagens ilustram como as percepções são gravadas ou conservadas pela memória, em uma única sensação, formando um tipo de escrita (*grammata*).

A ideia de um “escriba da alma” é elucidada quando Sócrates afirma que, ao compartilhar sua experiência de antecipação com alguém ao seu lado, a opinião se transforma em um discurso (*logoi*). Em contraste, se a pessoa estiver sozinha, ela prolongará esse diálogo interior por um extenso período (*Filebo*, 38e). Sócrates conclui, então:

A memória une-se aos sentidos, e eles às sensações que estão ligadas a eles parecem-me quase escrever palavras em nossas almas; e quando o sentimento em questão escreve a verdade, produzem-se em nós opiniões verdadeiras e afirmações verdadeiras; mas quando o escritor dentro de nós escreve falsidades, as opiniões e declarações resultantes são o oposto da verdade (*Filebo*, 38e).

Esse trecho implica que o conhecimento e a verdade não são apenas questões de raciocínio lógico, mas também profundamente ligados à nossa capacidade de perceber e recordar corretamente o mundo. Isso posiciona a memória e os sentidos como elementos críticos na construção do conhecimento e na avaliação da verdade.

Frede (1992, p. 445), afirma que, uma vez que os prazeres e dores de antecipação carregam informações e significados que podem ser articulados e compreendidos cognitivamente, como opiniões e imagens, e são estados esperançosos (ou temerosos) que antecipam futuros estados de coisas como fatos, a metáfora do escriba está intimamente ligada à ideia de que “[...] os prazeres e dores são, portanto, o que os filósofos contemporâneos chamam de ‘atitudes proposicionais’ e podem ser verdadeiros ou falsos no mesmo sentido que outros desses estados”. Assim, para Frede, a metáfora do escriba da alma destaca como os estados hedônicos não são apenas reações passivas, mas envolvem um componente cognitivo que permite sua avaliação como verdadeiros ou falsos.

A metáfora do escriba, sob esse horizonte, representa a capacidade da alma de registrar, descrever, interpretar e dar sentido às experiências de prazer e dor, e assume que a alma platônica não é apenas um receptáculo passivo para sensações, mas, assim como um escritor, organiza e dá forma às nossas experiências, conferindo-lhes um conteúdo que pode ser analisado e julgado quanto à sua veracidade, dependendo de quão bem correspondem à imagem

formulada. Platão, portanto, está propondo que, embora prazeres e dores possam, em alguns casos, ser desencadeados por estímulos externos, eles são também mediadores pelas nossas capacidades cognitivas de descrever, julgar ou avaliar. O filósofo, então, como afirmou Frede, não estaria muito longe de afirmar que o prazer e a dor (que constituem os estados emocionais) podem ser entendidos como *atitudes proposicionais*, pois envolvem uma relação entre o sujeito e uma proposição sobre estados de coisas.

Após exemplificar o trabalho do escriba, Platão apresenta a imagem de um “pintor”, que, “[...] depois do escritor, pinta as imagens desses discursos na alma” (*Filebo*, 39b). Esse processo ilustrativo deve envolver em maior grau a capacidade da *imaginação* em estreita conexão com a memória, e acontece “[...] quando alguém, afastado da visão ou qualquer outra sensação, separa o que foi então opinado e dito e, de algum modo, vê em si mesmo as imagens (*eikones*) das coisas que foram objeto da opinião e do discurso” (*Filebo*, 39c).

Ao observarmos que a alma constrói experiências e interpretações do mundo por meio de um “diálogo silencioso” (*Filebo*, 39c), podemos entender que essas projeções ocorrem de forma relativamente independente dos prazeres e dores físicos reais que experimentamos no presente. Isso ocorre porque as imagens, sejam “escritas” ou “pintadas”, estão orientadas temporalmente para o passado, o presente ou o futuro (*Filebo*, 39e). O pintor pode, por exemplo, “refazer” uma imagem do passado com novas tonalidades, ou criar enquanto a experiência ainda está ocorrendo. Essa hipótese é ampliada quando Sócrates descreve as expectativas como *discursos (logoi)*, e que existem, sobretudo, as “aparições pintadas” (*ta phantasmata edzographemena*) como no exemplo de alguém “[...] que vê, com frequência, ouro em profusão surgindo para ele, e junto com o ouro, múltiplos prazeres; e, especialmente, quando ele se contempla na pintura tendo um prazer extremo consigo mesmo” (*Filebo*, 40a). A capacidade da alma de criar e projetar tais imagens demonstra como a experiência subjetiva pode ser moldada e influenciada por fatores internos, como os discursos e as imagens mentais, que muitas vezes têm um impacto mais significativo na percepção e na interpretação da realidade do que as sensações físicas imediatas.

Desse modo, a analogia da alma como um livro (*Filebo*, 38e) e a capacidade imaginativa comparada ao trabalho de um pintor (*Filebo*, 39b), quando aplicadas aos exemplos daquilo que se vê à distância sob uma árvore (*Filebo*, 39a) e da pessoa que experimenta grande prazer ao imaginar uma abundância de ouro e se deleita com essa visão mental (*Filebo*, 40a), evidenciam como a memória de experiências passadas influencia nossa capacidade de *descrever, interpretar e julgar* o que percebemos pelos sentidos. Esses exemplos também

ressaltam a exposição contínua à potência ilusória das aparências sensoriais a que estamos sujeitos.

Para Frede (1992, p. 446), o cerne do argumento de Platão é “[...] que prazeres e dores são imagens (*eikones*); eles não apenas seguem ou acompanham as imagens”. Segundo a autora, isso significa que prazeres e dores não são meras respostas passivas a estímulos externos, mas têm uma qualidade representacional intrínseca. Em outras palavras, os prazeres e dores funcionam como representações mentais que são moldadas e influenciadas pela forma como percebemos e interpretamos o mundo. Sob essa perspectiva, em seus próprios termos, Platão estaria demonstrando como a *memória* e a *imaginação* são fundamentais na formação de prazeres falsos, e como os *desejos*, as *percepções* e as *opiniões* estão diretamente envolvidos nesse processo. Como no caso das opiniões e discursos verdadeiros e falsos escritos como proposições na alma, as “pinturas” são verdadeiras ou falsas conforme a verdade ou falsidade do conteúdo imaginado.

Sócrates, assim, concorda que para quem quer que opine, o opinar é sempre inteiramente real, ainda que “[...] algumas vezes, não sejam sobre coisas que são, nem sobre coisas que foram, nem sobre coisas que serão” (*Filebo*, 40c). Desse modo, o argumento afirma que existem prazeres que são “[...] imitações ridículas dos verdadeiros, assim como são as dores”, e que é necessário “[...] restituir às dores e aos prazeres a condição correspondente” (*Filebo*, 40d), ou seja, atribuir a eles uma condição epistemológica de verdade ou falsidade. Por fim, Sócrates afirma que seu argumento também deve “[...] se aplicar aos medos, às iras e a outros estados semelhantes, pois todos eles, em certas ocasiões [*enioté*], podem ser falsos” (*Filebo*, 40d). É razoável, nesse ponto do diálogo, interpretar as *pathé* mencionados em *Filebo* (47e), ou seja, “ira, medo, saudade, luto, amor romântico, ciúme e inveja”, à luz das descrições dos prazeres e dores que apresentamos até agora.

Como vimos, os prazeres e dores emocionais devem ser provenientes da *memória*, que é descrita como a conservação da *percepção sensível* ou *sensação*. A memória (*mneme*) permite que antecipemos por imagens (*eikones*) do futuro aquilo que anteriormente foi experienciado com o corpo, em um processo integrado entre a alma e o corpo em uma única *sensação* (*aisthesis*). A memória também funciona em estreita conexão com o *desejo* (*epithymía*), que é descrito como uma percepção de vazio, carência, que são formas de *dor*, e as devidas restaurações dos mesmos. O desejo, assim, é sempre um desejo por “preenchimento” ou “restabelecimento equilíbrio”, e o prazer é experimentado como um tipo de alívio da dor causada pelo desejo. O desejo, nesse sentido, possui um papel *motivador*, pois motiva o ser humano na direção do restabelecimento. Da mesma forma, o desejo envolvido nos estados

emocionais possui um objeto, se refere a algo no mundo, algo em específico e não uma forma abstrata ou universal.

Platão adota uma abordagem não reducionista em sua compreensão sobre a natureza ou identidade das emoções. Sob essa perspectiva, a análise platônica poderia parecer insuficiente ou contraditória enquanto um fundamento teórico robusto. Contudo, conforme apontou Zaborowski (2012, p. 162), em vez de considerar que Platão, no *Filebo*, se contradiz, é mais apropriado reconhecer que, para alguns sentimentos de dor e prazer, a tese cognitiva é verdadeira, enquanto para outros, ela se revela falsa ou inaplicável:

Platão não está se contradizendo, mas reconhece corretamente a complexidade dos fenômenos afetivos, dos quais alguns são determinados por crenças anteriores, enquanto outros determinam crenças subsequentes, sem que isso implique qualquer condição específica. Em vez de ser uma prova de uma contradição interna, isso é outra evidência do reconhecimento por Platão da diferença entre vários gêneros dentro da classe da afetividade.

Nesse sentido, embora a atividade cognitiva (*doxástica*) desempenhe um papel crucial na formação dos prazeres e dores, sobretudo nas antecipações de estados futuros, algumas manifestações físicas desses estados, como a alteração da frequência cardíaca, tremores e a tensão muscular, não são imediatamente cognitivas ou não seguem avaliações ou julgamentos anteriores. Zaborowski (2012, p. 162), afirma que “Se essa leitura estiver correta, pode-se dizer que o cognitivismo de Platão não é total, já que há espaço para uma reivindicação diferente em sua abordagem sobre a afetividade”.

Assim sendo, ao contrário das posições defendidas por Frede (1992), Moss (2012), Zaborowski (2016) e Bravo (2009a; 2009b), que argumentam que a dimensão epistemológica dos prazeres e dores no *Filebo* antecipa o modelo cognitivista, e sugerem que Platão deve ser considerado o primeiro teórico a explicitar a identidade das emoções segundo um modelo cognitivo, sustentamos ao longo de nossa exposição que a teoria de Platão sobre as emoções é mais adequadamente representada por uma abordagem híbrida. Todavia, conforme esses autores indicaram, as descrições oferecidas no *Filebo* nos ajudam a descrever os estados mistos de prazer e dor mencionados em (*Filebo*, 47e), aproximando essas descrições das definições de emoções específicas apresentadas por Aristóteles. É possível, então, que as descrições platônicas, ao destacarem a interação entre prazer e dor e suas nuances, fornecem uma base para entender como o filósofo pode ter influenciado, de maneira direta ou indireta, as definições

aristotélicas, ao mesmo tempo em que sustenta uma visão híbrida implícita que integra aspectos qualitativos e cognitivos da experiência emocional.⁵⁴

Por exemplo, o primeiro estado híbrido entre prazer e dor listado por Sócrates é a ira (*orgê*), que pode, nesse momento, ser compreendida como uma dor, que envolve um julgamento dirigido à situação em que nossas necessidades de justiça ou respeito foram violadas. A ira, assim, pode acompanhar o desejo por vingança, e nos motivar à retaliação. Esse desejo de vingança, em conexão com a memória e a imaginação, tem o potencial de antecipar as imagens prazerosas que refletem a reparação, projetando cenários futuros onde essa carência seja preenchida e a justiça restaurada.

De mesmo modo, o medo (*phobos*) pode ser compreendido como uma expectativa dolorosa de um mal iminente, e refletir uma carência de segurança e proteção. Pode envolver a expectativa por estados futuros agradáveis, onde a ameaça é superada e a segurança é restabelecida. Contudo, o exemplo das falsas expectativa (*Filebo*, 40d) pode indicar que a confiança excessiva em resultados positivos pode levar à complacência e à negligência de medidas preventivas necessárias, aumentando o risco real de enfrentar as ameaças que inicialmente causaram medo. Assim, a crença em um futuro estado prazeroso de segurança, mesmo que a realidade não indique, pode criar uma imagem falsa, onde as verdadeiras probabilidades e riscos são subestimados. Portanto, enquanto a imaginação de um futuro agradável pode ser útil para “aliviar” o medo, conforme o *Filebo*, é crucial manter um equilíbrio e continuar a agir de forma prudente. Em alguns casos, contudo, o medo pode surgir de modo imediato, pois está em maior grau vinculado à percepção direta de um perigo iminente, em outros casos, um medo mais reflexivo e antecipatório, relacionado à avaliação das possíveis consequências futuras, envolverá processos cognitivos mais complexos, como opiniões.

A saudade (*pothon*), enquanto uma dor associada a memórias, surge quando a ausência de algo ou alguém que desempenhou um papel significativo em nossas experiências provoca uma resposta emocional que combina avaliação e desejo. Assim, sentir saudade pode acompanhar o desejo de proximidade e companhia (mesmo que seja impossível). O luto (*threnon*), assim como a saudade, pode ser compreendido como uma dor voltada para o passado, vivenciada após a perda de alguém importante. O luto pode envolver uma gama de outros

⁵⁴ Certamente, a abordagem de Platão no *Filebo*, ao preservar princípios fundamentais de seu período intermediário, não somente nos auxilia na compreensão sobre a própria história da filosofia das emoções, mas pode proporcionar uma compreensão mais abrangente de diversos aspectos da própria teoria platônica. Além de esclarecer suas visões anteriores sobre o campo afetivo, essa abordagem pode elucidar outros conceitos importantes, como, por exemplo, a postura do filósofo como um amante da sabedoria, conforme descrito em *O Banquete* (204b). Nesse diálogo, Platão retrata o filósofo como um “poderoso espírito” em um estado “híbrido”, filho da Pobreza e da Abundância, cujo desejo de sabedoria o impulsiona em sua busca pela perfeição.

estados afetivos, como culpa e vergonha por não ter feito mais ou agido de maneira diferente, e até mesmo a ansiedade sobre o futuro sem a presença da pessoa perdida. Esse *cluster* ou “aglomerado” de emoções⁵⁵, como vimos, foi ilustrado na descrição do prazer estético derivado das obras trágicas (*Filebo*, 48a).

O amor romântico, ou erótico (*eros*), pode ser descrito como um prazer, e, conforme as descrições do *Fedro*, um bem de valor elevado. Também, pode envolver a expectativa de uma conexão profunda com outra pessoa. No entanto, embora a antecipação agradável de um relacionamento amoroso possa satisfazer a carência atual de intimidade e afeto, o amor também pode envolver a dor do ciúme, especialmente quando imaginamos a possibilidade de perder a atenção ou o afeto de alguém para outra pessoa. O amor romântico pode, igualmente, se manifestar em diferentes níveis. Por exemplo, um tipo de amor mais intelectual pode surgir entre duas pessoas que desenvolvem uma conexão profunda por meio de discussões filosóficas e debates, fundamentando-se em uma admiração mútua por ideias e valores compartilhados. Esse tipo de amor é caracterizado por uma sintonia de pensamentos e interesses, transcendendo o desejo meramente físico. Em contrapartida, um amor menos intelectual pode ocorrer quando duas pessoas se encontram e experimentam uma atração imediata, baseada em respostas emocionais e biológicas instantâneas. Assim, a narrativa do *Fedro* é mais uma vez esclarecedora nesse último sentido. Como exposto no capítulo anterior, o cocheiro no mito da carruagem alada, ao ser atraído pela beleza em um jovem, experimenta um processo permeado por reações fisiológicas:

[...] a alma pulsa e palpita, e assim como há uma irritação e desconforto nas gengivas, quando os dentes começam a crescer, da mesma forma a alma sofre com o crescimento das penas; ela fica febril e desconfortável (*Fedro*, 251b-c).

O tipo de amor característico do encontro imediato com o belo é mais visceral e surge de uma conexão emocional sem a necessidade de um envolvimento intelectual prévio. É por sua necessidade de realização que esse tipo de prazer impulsiona a alma à subida em busca dos níveis elevados de *eros*, e o Sócrates desse diálogo já não se opõe a ver algo divino em tal esforço “maníaco” da alma (*Fedro*, 244).

A inveja, conforme ilustrado pelo exemplo no início deste capítulo (*Filebo*, 48d), surge como um julgamento da nossa própria situação em comparação com a de outra pessoa. A inveja

⁵⁵ O termo *cluster* refere-se a um conjunto de emoções que frequentemente ocorrem juntas ou estão inter-relacionadas em um determinado contexto. Essas emoções podem influenciar-se mutuamente e manifestar-se simultaneamente, formando um padrão emocional complexo. Por exemplo, em uma situação de perda, um indivíduo pode experimentar não apenas tristeza, mas também raiva, culpa e ansiedade.

é injusta quando envolve o sentimento de prazer com os males de pessoas próximas, nesse sentido, pode ser uma distorção moral que resulta em um prazer falso (*Filebo*, 49d).⁵⁶ Em alguns casos, porém, a inveja pode ser justa, como quando é desencadeada por um julgamento legítimo de injustiça ou desigualdade.

Analogamente, o luto sentido pela perda de um ente querido é diferente do luto por uma perda material, como a quebra de um objeto de valor sentimental. Podemos supor, que em alguns casos, os estados de luto podem envolver respostas fisiológicas intensas, como como um profundo desconforto físico, sensação de falta de ar, ou alterações no apetite e no sono, refletindo a dor emocional e o impacto psicológico da perda, enquanto em outros, podem ser mais “cognitivos”, envolvendo preocupações, julgamentos e imaginação. Essas diferentes dimensões do luto mostram como as respostas podem variar amplamente, dependendo da natureza da perda e das características pessoais do indivíduo.

Como vemos, a complexidade da abordagem platônica sobre as emoções aumenta ainda mais quando consideramos que um termo emocional geralmente se refere a um agrupamento altamente complexo e interativo de estados emocionais, e não a uma entidade única e isolada: o luto pode envolver raiva, culpa e vergonha; o amor pode incluir ciúme, esperança e admiração; e a ira pode estar relacionada com o medo e a inveja. Essas conexões não são acidentais; ao contrário, evidenciam que o surgimento de um estado emocional é dinâmico e que nossas emoções são orientadas não apenas por situações reais, mas também por cenários imaginários.

Portanto, segundo o *Filebo*, definições baseadas em condições *necessárias* e *suficientes* para todas as emoções parecem ser pouco úteis no estudo das emoções. Essa conclusão, apesar de aparentemente pouco promissora, mantém uma notável proximidade entre a concepção platônica e alguns aspectos fundamentais das abordagens híbridas contemporâneas. Ao que tudo indica, em suas considerações no *Filebo*, Platão oferece uma antecipação válida de uma abordagem híbrida, pois integra elementos essenciais de ambas as perspectivas cognitivistas e não cognitivistas em uma perspectiva compatibilista, que integra essas abordagens sem se reduzir as mesmas, e esse parece ser o caminho mais promissor para compreender a identidade das emoções.

⁵⁶Em alemão, o termo “schadenfreude” refere-se especificamente ao sentimento de prazer ou satisfação derivado da desgraça alheia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese teve por objetivo investigar a natureza das emoções na filosofia de Platão, situando-o no contexto do debate entre teorias cognitivistas e não cognitivistas sobre a identidade emocional. Observamos que a filosofia de Platão é amplamente reconhecida por abordar criticamente temas como a alma (*psyche*), a razão (*logos*) e o intelecto (*nous*), mas suas considerações sobre as emoções (*pathe*), o prazer (*hedoné*), a dor (*lype*), as sensações (*aisthesis*), os desejos (*epithymiai*), e outros aspectos relacionados ao corpo (*soma*) receberam menos destaque em suas interpretações. No entanto, como tentamos demonstrar, a escassez de pesquisas nessa área, em comparação com a abundância de teorias sobre outros aspectos da filosofia de Platão, não se deve à falta de interesse do próprio filósofo pelo tema. Nossa estratégia, portanto, foi explicitar a natureza das emoções em Platão, posicionando-o a partir do debate contemporâneo entre teorias cognitivistas e não cognitivistas, como uma perspectiva híbrida que integra de forma holística os aspectos cognitivos e sensoriais da experiência humana.

Para fundamentar nossa proposta, iniciamos o segundo capítulo estabelecendo o problema filosófico relacionado à possibilidade de um conceito redutivista que consiga capturar a identidade dos aspectos cognitivos e fenomenológicos das emoções. Apontamos, então, como o desafio filosófico de definir a natureza das emoções impulsionou filósofos e pesquisadores de diferentes áreas a desenvolver critérios avaliativos com vistas a uma compreensão mais aprofundada do conceito geral de emoção. A partir de nosso recorte teórico, explicitamos com maior atenção três abordagens teóricas, a saber, *cognitivismo*, *não cognitivismo* e *teorias híbridas*, em relação ao modo como respondem à pergunta: “é possível que um único componente na experiência emocional se destaque enquanto a própria emoção?”. Realizamos, então, uma exposição crítica dos principais argumentos das abordagens citadas, observando suas implicações para a compreensão das emoções e avaliamos suas respectivas contribuições para o debate filosófico atual.

Indicamos que a abordagem cognitivista identifica as emoções com base em seu *conteúdo proposicional*, assim como enfatiza as emoções como estados mentais intrinsecamente ligados a processos *racionais*, que envolvem *crenças*, *juízos* ou *avaliações* sobre o mundo. De acordo com a abordagem cognitiva, vimos que a identidade de uma emoção como a esperança, por exemplo, pode ser entendida como “a crença de que algo bom irá acontecer no futuro”, e o medo como “a crença de que existe uma ameaça real iminente ou a possibilidade de que algo negativo ou prejudicial ocorra”. Essa perspectiva, que

tradicionalmente é associada às teses de Aristóteles e ao estoicismo, vincula as emoções a estados *intencionais* que atribuem características ao seu objeto, como desejável ou indesejável, seguro ou ameaçador, justo ou injusto, entre outros. Nossa pesquisa priorizou a análise da tese *cognitivo-avaliativa* de Martha Nussbaum que entende as emoções como: 1) crenças, que consistem em juízos cognitivos sobre o mundo; 2) avaliações que atribuem valor ou importância a determinados aspectos da realidade; e 3) processos cognitivos que podem envolver sentimentos, resultantes dos julgamentos avaliativos que fazemos das situações ao nosso redor.

Apontamos, então, três críticas ao modelo cognitivista de Nussbaum. A primeira crítica ao cognitivismo aborda a dificuldade em explicar situações onde avaliações e julgamentos não resultam em emoções correspondentes. Como observado por Bennet Helm, em alguns casos, avaliações podem não gerar emoções esperadas, desafiando a premissa de que avaliações cognitivas sempre se traduzem em emoções específicas. A segunda crítica, realizada por Peter Goldie, foca no problema da recalcitrância à razão, que ocorre quando uma emoção persiste mesmo diante de avaliações racionais que indicam que essa emoção deveria mudar. Em outras palavras, mesmo quando a razão nos diz que não há motivo para continuar sentindo uma determinada emoção, ela ainda persiste. Goldie questiona se o modelo cognitivista, que vincula as emoções a julgamentos racionais, pode explicar essa discrepância, visto que, segundo o mesmo, uma mudança nos julgamentos cognitivos deveria levar a uma mudança correspondente nas emoções. A terceira crítica, articulada por Andrea Scarantino, abordou a “estratégia elástica” adotada pelo cognitivismo de Nussbaum. Conforme Scarantino, a abordagem cognitiva de Nussbaum tende a expandir excessivamente a noção de “cognição”, incorporando aspectos tão amplos que acabam por diluir a definição e comprometer a aplicabilidade do conceito no estudo das emoções.

Na segunda seção do capítulo, em contraste com a perspectiva cognitivista, mostramos que as abordagens não cognitivistas, em termos gerais, identificam as emoções como percepções de mudanças corporais. Em outras palavras, teóricos não cognitivistas sustentam que as emoções podem ser descritas em termos de *sentimentos*, pois são essencialmente percepções de mudanças internas no nosso organismo que, ao longo do tempo, evoluíram para se tornarem respostas automáticas, ocorrendo sem a necessidade de uma representação mental explícita de um estado do mundo. Nossa investigação teve como interesse principal explicitar a tese *neo sentimentalista* de Jesse Prinz que concebe as emoções como *avaliações corporificadas*. Em Prinz, emoções são *representações de preocupações* entre o nosso organismo e o ambiente ao nosso redor. A representação, nesse caso, pode ser

compreendida como um tipo de *detecção*, que opera sem o que considera ser a cognição, ou seja, sem a ativação do neo córtex cerebral.

Sustentamos que Prinz avançou significativamente em relação aos seus predecessores (James, Lange e Damásio), ao oferecerem novas perspectivas sobre a base neurobiológica e os mecanismos das emoções. Assim como devem receber o mérito por suas explicações sobre como as emoções desempenham um papel crucial no processo de tomada de decisão. Sugerimos, assim, que, enquanto a hipótese do marcador somático de Damásio permanece excessivamente vinculada à antiga formulação de James — que trata a percepção sensível e as sensações emocionais como meras percepções dos estados internos do corpo —, a teoria de Prinz, ao contrário, atribui às emoções a capacidade de representar tanto objetos externos quanto mudanças somáticas internas. Embora a abordagem de Prinz ofereça uma compreensão mais abrangente da intencionalidade dos sentimentos, ela ainda é excessivamente *causal* ou *mecanicista*, o que dificulta a conciliação entre os aspectos evolucionistas/adaptativos e a dimensão fenomenológica (ou qualitativa) da experiência emocional. Como indicou Jan Slaby, ao conceber emoções como “detectores”, a abordagem de Prinz parece não explicar suficientemente aspectos subjetivos profundos da experiência emocional, ou seja, sobre como emoções também se referem a coisas *importantes* e *significativas* para nós. De mesmo modo, Peter Goldie afirmou que na teoria das avaliações corporificadas de Prinz os aspectos cognitivos das emoções são apenas *condições prévias*, e não *partes constituintes* da própria emoção. Assim, a pretensão “híbrida” da tese de Prinz não se conclui, visto que os aspectos cognitivos não são vistos como componentes fundamentais da experiência emocional.

Enfatizamos, então, que as possíveis falhas entre as duas teorias analisadas têm implicações significativas para a compreensão da natureza da emoção, sobretudo, em termos de sua *origem e função*. Por fim, apresentamos tentativas de resposta às possíveis falhas das teses explicitadas, a partir de três modelos teóricos *híbridos*, em Peter Goldie, Bennet Helm e Jan Slaby, onde emoções são identificadas como *avaliações sentidas*.

Mostramos que Goldie dá um passo em direção à ideia de que os sentimentos corporais envolvidos nas emoções possuem intencionalidade “direta”, ou seja, relacionada a objetos específicos no mundo, e não “emprestada” como percepções sobre alterações fisiológicas no próprio corpo. Assim, indicamos que Goldie define os sentimentos emocionais como possuindo um tipo próprio de intencionalidade, definindo-os como “sentimentos em direção à”. Essa concepção sugere que os sentimentos corporais não apenas acompanham ou refletem estados fisiológicos, mas que eles carregam um conteúdo intencional, pois se referem

a algo no mundo (objetos, pessoas, eventos ou situações particulares) e têm um significado que ultrapassa o nível puramente somático.

Observamos, então, que Bennet Helm e Jan Slaby, desenvolvem a noção de “sentimentos em direção à” de Goldie explicitando suas características básicas. Em Helm, identificamos quatro aspectos básicos dos sentimentos que compõem as emoções, a saber: a) *intencionalidade*; b) *afetividade*; c) *passividade*; e d) *motivacionalidade*. Essas características são vistas como fundamentais para entender a natureza complexa das emoções, pois fornecem uma estrutura conceitual para capturar como os sentimentos emocionais não apenas representam ou se dirigem a algo (*intencionalidade*), mas também envolvem uma resposta emocional genuína que afeta o sujeito (*afetividade*). Além disso, em Helm, os sentimentos ocorrem de maneira passiva, no sentido de que não são inteiramente voluntários ou sob o controle direto da vontade do sujeito (*passividade*), e, ao mesmo tempo, exercem um papel motivacional, orientando comportamentos e ações em resposta às avaliações emocionais realizadas pelo sujeito (*motivacionalidade*).

Jan Slaby, como mostramos, se apropria tanto da noção de “sentimentos em direção à”, quanto da ideia de que emoções são experiências de significado intrinsecamente motivacionais, como enfatizou Helm. Sua intenção, contudo, é definir de maneira mais apropriada a natureza intencional dos *sentimentos corpóreos*, classificando seus cinco aspectos fundamentais: a) *localização difusa*; b) *intencionalidade direcionada ao mundo*; c) *valência hedônica*; d) *autoconsciência*; e) *força motivacional*. Slaby explora como a localização difusa reflete a maneira como os sentimentos podem ser sentidos sem uma localização específica, enquanto a intencionalidade direcionada ao mundo se refere ao direcionamento dos sentimentos para objetos externos. A valência hedônica examina a qualidade do prazer ou dor associado aos sentimentos, e a autoconsciência aborda a capacidade do sujeito de reconhecer e refletir sobre suas próprias emoções. Finalmente, a força motivacional destaca o papel dos sentimentos em impulsionar ações e comportamentos.

Por fim, mostramos como as abordagens híbridas enfrentam críticas importantes. Primeiramente, conforme Jesse Prinz argumentou, podemos suspeitar que teorias híbridas carecem de *coerência interna*, visto que a combinação de elementos cognitivos e não cognitivos em uma explicação de nível único pode levar a uma *definição ambígua* e a uma teoria não totalmente *coesa*. Desse modo, a *validação empírica* de teorias híbridas pode ser profundamente desafiadora, uma vez que isolar e avaliar os diferentes componentes emocionais de forma sistemática pode ser metodologicamente inviável. Por fim, como afirmou António Damásio, a aplicação prática de abordagens híbridas enfrenta obstáculos significativos devido

à sua complexidade inerente, o que dificulta sua operacionalização e eficácia em contextos cotidianos. No mesmo sentido, devido às dificuldades em criarmos uma taxonomia sólida a partir de uma teoria híbrida, podemos limitar a atividade comparativa e integrativa de estudos sobre emoções, dificultando o avanço do conhecimento na área.

Defendemos, então, que apesar de suas limitações, abordagens que integram as dimensões corpóreas e cognitivas podem oferecer uma explicação mais robusta para as falhas de ambas as abordagens reducionistas em problemas cruciais, como: 1) o problema da *recalcitrância*, visto que essas teorias reconhecem que as emoções podem persistir mesmo quando contradizem as crenças cognitivas do indivíduo, sugerindo uma interação complexa entre a experiência emocional e o aparato cognitivo; 2) o problema da *intencionalidade*, uma vez que as abordagens híbridas permitem que sentimentos sejam compreendidas tanto em termos de respostas a percepções sensíveis quanto como por meio de uma intencionalidade própria; e 3) o problema da *motivação*, visto que essas teorias consideram que as emoções não apenas refletem percepções, mas também desempenham um papel ativo na orientação e motivação do comportamento, conciliando elementos afetivos (como desejos, percepções, prazeres e dores) e racionais (intencionalidade, compromisso, importância) em uma única estrutura explicativa.

Ao final do capítulo, sustentamos que as abordagens híbridas em comparação às teses reducionistas, oferecem uma compreensão mais ampla e integral da natureza das emoções, abordando de maneira mais eficaz os problemas que desafiam as abordagens reducionistas. Nesse contexto, contudo, ressaltamos que teorias híbridas exigem uma revisão e atualização constantes de seus parâmetros avaliativos, integrando de maneira transdisciplinar pesquisas em filosofia das emoções com áreas como a psicologia cognitiva, a neurociência afetiva e a filosofia da mente.

Diante desse panorama, o terceiro e quarto capítulos da tese foram responsáveis por situar Platão no debate sobre a identidade das emoções (*pathé*). Propomos que, em Platão, emoções são estados *híbridos*, ou *intermediários*, definidos como misturas (*meixis*) entre prazer (*hedone*) e dor (*lype*) que envolvem, de modo *holístico*, opiniões (*doxai*), memória (*mneme*), desejo (*epithymia*), percepção (*aisthesis*) e imaginação (*phantasia*).

No terceiro capítulo, através de uma reconstrução crítica da *teoria da tripartição da alma*, conforme os diálogos *República* e *Fedro*, explicitamos a dimensão *holística* da abordagem platônica sobre as emoções. Como introdução, partimos da pergunta: “Por que Platão parece ter desaparecido do debate contemporâneo sobre a filosofia das emoções?”. Em seguida, apresentamos um conjunto de críticas e interpretações tradicionais da abordagem

platônica em relação à natureza das emoções. Destacamos, então, quatro leituras principais: a) Julia Annas que associa Platão à um *dualismo* entre alma e corpo; b) Martha Nussbaum e sua interpretação dos diálogos platônicos do período intermediário como a defesa de uma *visão negativa das emoções*; c) Agnes Heller que afirma a *inferioridade das emoções em relação à razão* como uma consequência da metafísica platônica; e d) Zhu e Thagard, que interpretam Platão como um defensor do *controle contínuo da razão (ortho logos) sobre as emoções*. Segundo essas leituras tradicionais, a abordagem de Platão sobre as emoções é limitada ou problemática, refletindo uma compreensão restritiva das emoções e seu papel na vida humana.

Para abordar as críticas à concepção platônica e oferecer uma nova perspectiva sobre o tratamento das emoções nos diálogos de Platão, propomos a reconstrução detalhada da sua *Teoria da Tripartição da Alma*, com base nos diálogos *República* e *Fedro*. Partimos da versão da teoria da tripartição apresentada no diálogo *República*. Como observamos, ao contrário das leituras tradicionais, Platão, em sua análise da parte intermediária da alma (*thumos*), demonstra um interesse claro em identificar suas manifestações (como ira, medo, amor, entre outras de natureza semelhante) como pertencentes a um grupo de entidades que compartilham características tanto cognitivistas (próprias da racionalidade) quanto afetivas (próprias dos desejos e impulsos associados à conexão da alma com o corpo). Nesse sentido, argumentamos que uma interpretação mais adequada da teoria tripartite pode indicar que cada uma das partes da alma humana — *logistikón*, *thumos* e *epithumetikon* — desempenham funções *emocionais*, *volitivas* e *racionais* em diferentes *graus*, e, portanto, podem ser compreendidas de modo *holístico*, como um “todo composto de partes”.

Sustentamos essa hipótese a partir de um caso prático, a “anedota de Leôncio”, onde vimos que Platão ilustra a oposição entre duas forças *motivacionais* internas na alma. Como exemplo paradigmático, a ira (*orgê*) do personagem Leôncio é vista enquanto uma força que pode entrar em *conflito* com o desejo. Sócrates explica que, enquanto a ira luta contra os desejos, distinguindo-se deles, ela também é uma “aliada natural da razão”, capaz de *mediar* um conflito interno à própria alma. De acordo com esse caso, a identidade dos estados representados pela parte intermediária não pode ser reduzida apenas às funções físicas ou fisiológicas de *epithumetikon*, e embora esses estados se manifestem por meio de julgamentos de valor, eles não podem ser equiparados exclusivamente às funções racionais, pois estão intrinsecamente conectados à dimensão corpórea dos desejos.

A partir deste ponto, apresentamos uma possível crítica à identidade de *thumos* como uma parte “intermediária” ou *híbrida* devido à aparente ambiguidade e falta de clareza em sua definição. Argumentamos que o que pode ser visto como uma falha na teoria platônica e

dificultar a compreensão da identidade das emoções na alma, pode ser uma escolha deliberada de Platão, que permite uma interpretação mais flexível e rica sobre a o papel e as funções das emoções, e como se adaptam aos diferentes cenários em que interagem com outras dimensões da alma.

Na segunda seção do capítulo, a descrição holística da alma platônica foi enriquecida pela exposição da estrutura tripartite da alma conforme o mito da “carruagem alada” no diálogo *Fedro*. A partir do segundo discurso de Sócrates (*Fedro*, 253c-255a), mostramos inicialmente como Platão reavalia a “loucura” (*mania*) e o amor erótico (*eros*), e apresenta uma reconsideração sobre o valor intrínseco da razão como “guia da alma”, visto que, *em algumas situações*, o controle racional não é desejável. No centro de sua argumentação, Platão oferece uma imagem da alma semelhante ao modelo tripartite da *República*, descrita metaforicamente como uma força natural cultivada em conjunto (*sýmphytos dýnamis*), que une uma carruagem a uma parilha de cavalos alados, sendo conduzida por um cocheiro (*Fedro*, 246a-b).

Apontamos que cada um de seus elementos que compõe a carruagem, a saber, o cocheiro, o cavalo branco e o cavalo negro, possuem *características compartilhadas*: o cocheiro também é capaz de ter medo (*phobos*) e desejo (*epithymia*); o cavalo negro é capaz de raciocinar sobre a melhor forma de alcançar seus desejos, assim como é capaz de sentir medo, ira (*orgê*) e reverência ao sagrado (*aidos*); e o cavalo branco, como uma representação simbólica da parte “mediadora” da *República*, é capaz de “ser guiado apenas pela palavra de comando e pela razão” (*Fedro*, 253d), assim como é um elemento que possui força motivacional própria. Como um contraponto às interpretações tradicionais que enfatizam a dicotomia da alma platônica, e a superioridade da razão, enfatizamos o aspecto *motivacional* da estrutura psíquica concebida por Platão: mesmo que o cocheiro tenha um potencial maior de “visão” devida ao grau elevado de racionalidade em sua constituição, não podemos concebê-lo como algo *auto suficiente*.

A dimensão *holística* da alma foi, então, posta em relevo quando observamos que Platão usa a metáfora da carruagem não por acaso - tanto os cavalos quanto o cocheiro são essenciais para que a alma possa se mover em direção à noção superior de *Eros*, ou “amor erótico”. Além disso, o mito nos revela que as emoções, os desejos, e o estado de “loucura”, podem não ser meros *instrumentos* em direção a um fim último, mas são valiosos *em si mesmos*, e, portanto, não são partes substituíveis ou “secundárias” de nossa constituição. Se o cocheiro e os cavalos colaboram para direcionar a trajetória da alma, isso ilustra que a interconexão entre cada componente é essencial para alcançar um movimento harmonioso em direção a objetivos elevados.

No modelo tripartite do *Fedro* e da *República*, expresso por analogias específicas, cada parte da alma pode ser considerada um centro de agência independente, dotado de seus próprios desejos, emoções e capacidades racionais. De mesmo modo, uma compreensão mais detalhada da natureza de cada parte da alma, nos revela sua dimensão *holística* no sentido em que elas podem interagir de maneiras diversas, “concordando”, “conflitando” ou “defendendo seus próprios interesses”. Portanto, em vez de concordarmos com as leituras tradicionais de Platão, que situam as emoções como aspectos meramente inferiores ou dicotômicos à razão, devemos entendê-las como estados *intermediários*, *híbridos*, e *mediadores* entre diferentes níveis de racionalidade e desejo.

No quarto capítulo, avançamos em nosso objetivo de situar Platão como um teórico híbrido, ao examinarmos o conteúdo do diálogo *Filebo* de Platão, onde sua abordagem recebe atualizações. Nesse diálogo, que explora a natureza do prazer e seu papel na vida humana, Platão define as emoções como *misturas* (*meixis*) entre prazer e dor, que envolvem percepção *sensível* (*aisthesis*), *memória* (*mneme*), *desejo* (*epithymia*) e *imaginação* (*phantasia*). Esses aspectos básicos das emoções estão implicitamente presentes no *Filebo*, o que nos levou a dedicar a primeira parte do capítulo a uma exposição comentada de sua *forma* e dos aspectos *metodológicos* do diálogo.

O caráter enigmático do diálogo *Filebo*, e sua organização aparentemente fragmentada, apresenta o desafio de identificar uma lógica interna que permita uma interpretação coesa e integrada do texto. O que nos levou a empreender uma análise aprofundada de sua *forma* e *metodologia*, a fim de esclarecer como Platão articula suas definições de conceitos como *prazer* e *dor* e como essas definições se conectam em um contexto mais amplo do diálogo *Filebo*. Esse exame foi crucial para entendermos a complexidade do diálogo e como ele contribui para a discussão sobre a natureza das emoções.

Esta introdução nos serviu como um “pano de fundo” para observarmos o novo método platônico de análise dialética aplicado por Sócrates ao longo do diálogo. Nossa pesquisa seguiu na reconstrução do argumento platônico sobre a identidade das *pathé*, descritas em *Filebo* (47e) como *misturas* (*meixis*) entre *prazer* e *dor*. Por meio de sua análise sobre a inveja (*phthonos*) observamos que a mesma pode ser *justa* ou *injusta* dependendo do tipo de prazer envolvido. Se o prazer é acompanhado por uma opinião (*doxa*) verdadeira, a inveja será considerada justa; se o prazer está associado a uma opinião falsa, a inveja será classificada como injusta. Nesse sentido, a inveja pode ser considerada um tipo de dor da alma misturada ao prazer que surge de um *juízo*, semelhante a uma opinião.

Após analisar a inveja, Sócrates não aplica o mesmo modelo metodológico aos outros estados emocionais mencionados em *Filebo* (47e). Isso levanta questões sobre a contribuição da classificação da inveja para uma classificação geral das emoções em Platão, e sobre como o conceito de “mistura” entre prazer e dor influencia a análise das emoções no *Filebo*. Situando nossa análise dos prazeres ao problema norteador do diálogo, ou seja, a crítica socrática à tese hedonista de Filebo e Protarco, destacamos o esforço socrático em apresentar as dificuldades em se postular a *unidade*, ou *classe* própria do prazer. Observamos que o método da divisão, ou método prometeico (*Filebo*, 16c), inicialmente concebido para abordar o problema henológico da *unidade* e da *pluralidade*, incorpora uma ideia de rigor matemático - já que as divisões requerem precisão numérica - além de introduzir uma nova terminologia (*peras*, limite, e *apeiron*, ilimitado). No entanto, devido ao seu caráter excessivamente *dicotômico*, o método é abandonado, pois a consideração isolada da classe do prazer e do conhecimento não satisfaz o critério do Bem, visto que ambos, por si sós, não são suficientes, perfeitos ou desejáveis. Essa conclusão sugere que a classe do prazer só participa da noção ideal de Bem enquanto compartilha (*mistura-se*), com a classe dos conhecimentos.

A quadripartição ontológica (*Filebo*, 22c-31b) permitiu que Sócrates procedesse uma definição mais precisa dos tipos (espécies) de prazeres e conhecimentos. Como observamos, o diálogo é quase inteiramente dedicado à aplicação dessa nova classificação ontológica geral à análise dos prazeres e dores. Pela aplicação desse método Sócrates fará um progresso em relação ao problema principal do diálogo, ou seja, saber se o gênero do prazer *como um todo* é bem-vindo na ideia de bem humano, ou se é necessário que ela acolha outro gênero mencionado anteriormente. O raciocínio nos indica que, se o prazer não é o próprio bem, mas deve participar da vida mista, então, devem haver prazeres *verdadeiros* e prazeres *falsos*. A tarefa central de Platão é justamente apresentar uma *categorização apropriada à natureza do prazer*, ou seja, saber quais são os seus *tipos* e as *classes* que os definem. Propomos, então, três subcapítulos destinados a explicitar, respectivamente, a dimensão *ontológica*, *psicofisiológica*, e *epistemológica* dos prazeres e dores.

Em nível ontológico, o prazer é considerado um “ilimitado” (*apeiron*), uma classe que, por natureza, não possui um limite (*peras*) definido. No entanto, por meio de uma relação de mistura (*mixis*) com a classe do limite, à qual pertencem o conhecimento, a inteligência, a memória, o cálculo, e outros elementos semelhantes, o prazer pode ser compreendido como parte do Bem. Dessa forma, Platão introduz o terceiro gênero, a “mistura” (*mixis*) e da causa (*aitía*) da mistura, como princípios que possibilitam a *limitação adequada* dos estados naturalmente ilimitados. Após estabelecer os quatro gêneros ontológicos, e a posição em que o

prazer ocupa em cada um deles, Sócrates passa a analisar mais propriamente a natureza *psicofísica* do prazer compreendido como um processo de *restauração* ou *preenchimento* de uma falta percebida.

Nossa atenção foi, portanto, direcionada à classificação dos prazeres e dores, sendo estes entendidos respectivamente como *restaurações* e *desintegrações* de equilíbrio dos seres vivos (*Filebo*, 31b-55c). Enquanto a dor é descrita em *Filebo* (31d) como um processo de *desintegração*, que ocorre quando a harmonia natural é corrompida, o prazer é entendido como a *restauração* dessa harmonia, representando um estado de recuperação e retorno ao equilíbrio natural do organismo. Platão desenvolve, assim, sua hipótese de um “modelo de equilíbrio”, aplicando a esse modelo dois critérios de classificação e avaliação: o *critério do sujeito* (*Filebo*, 32b-c) e o *critério da relação com a dor* (*Filebo*, 32c).

Embora o primeiro critério (do sujeito) para a análise dos prazeres como restaurações não seja aplicado na investigação subsequente, o segundo critério (a relação com a dor) nos permite classificar os prazeres em duas categorias: os *puros*, que não envolvem dor, e os *mistos*, que são acompanhados por dor. Entre os prazeres mistos, podemos distinguir outros três tipos: os *mistos somáticos*, os *mistos psicossomáticos* e os *mistos psíquicos*. O exame dos prazeres mistos psicossomáticos, ou prazeres de *antecipação*, pois surgem da expectativa de restauração da deficiência somática, são, por fim, a classe sob a qual a definição da ira (*orgê*), do medo (*phobos*), da saudade (*pothon*), do amor erótico (*eros*) e da inveja (*phthonos*), poderá encontrar uma descrição mais específica.

A análise que segue, sobre a natureza dos *prazeres falsos* é, então, essencial para entender os processos emocionais como a integração entre: 1) *memória*; 2) *percepção sensível*; 3) *desejo*; e 4) *imaginação*. Platão explora o papel da memória (*mneme*) no contexto da análise dos prazeres e dores, especialmente nos chamados prazeres falsos de *antecipação* (*Filebo*, 36c). A memória é definida como: a) a *conservação da percepção sensível* ou *sensação* (*aisthesis*); b) é responsável, assim, por dar *sentido* ou *significado* às percepções sensoriais prazerosas e dolorosas; c) é encarregada, nesse sentido, pela atribuição de *conteúdo proposicional* aos prazeres e dores, visto que conecta as sensações de prazer e dor (*seismos*) às expectativas de restauração por meio de imagens (*eikones*) específicas; d) a memória está, desse modo, em estrita relação com a imaginação (*phantasia*), é por meio da memória que a alma pode experimentar no presente, e antecipar por imagens do futuro, algo muito parecido com aquilo que anteriormente experienciou com o corpo; e) a memória funciona como um elo, ou uma “ponte” entre os prazeres e suas devidas restaurações através do desejo (*epithymia*).

A *percepção sensível (aisthesis)* é apresentada como um elemento fundamental que contribui tanto para a experiência imediata do prazer e da dor quanto para as expectativas de preenchimento e desintegração que os mesmos representam. Platão sugere que os prazeres e dores não são apenas estados internos da alma, mas que, por meio da memória, estão ligados às percepções sensíveis ou sensações corpóreas, como sensações físicas de prazer e dor e as suas reações corporais como tremores, suor, lágrimas, e assim por diante. A percepção sensível é, então, um canal através do qual os estímulos externos e internos ao corpo são experienciados, e interpretados como prazerosos ou dolorosos, sendo, portanto, diretamente envolvidos nos processos emocionais.

Os *desejos (epithymiai)*, em intrínseca conexão com a memória: a) se manifestam como *percepções de vazios (Filebo, 34e-35c)*, portanto, são *dolorosos*, visto que a dor foi anteriormente definida como um processo de corrupção ou desintegração do ser vivo; b) o desejo reflete uma *experiência de falta* ou deficiência que provoca sofrimento até que o objeto desejado seja alcançado e a harmonia restaurada; c) o desejo possui, igualmente, a função de *motivar* a busca por *preenchimento (Filebo, 35b)*, sendo um tipo de *impulso*; d) possui um *objeto específico* que se acredita proporcionar prazer.

Imaginação (*phantasia*), é a faculdade que permite à alma antecipar futuros estados de prazer ou dor. A imaginação trabalha junto com a memória para criar representações mentais que podem influenciar os estados emocionais presentes. Por exemplo, ao imaginar um prazer futuro com base em experiências passadas, podemos experimentar um prazer antecipatório, mesmo na ausência de um estímulo real. A imaginação, portanto, desempenha um papel fundamental no surgimento de emoções complexas, ao permitir a criação de cenários mentais que moldam as expectativas emocionais e influenciam o comportamento.

Esses quatro aspectos ou dimensões da natureza emocional — *memória, percepção sensível, desejo e imaginação* — se interrelacionam de modo complexo, formando a base para a compreensão das emoções como estados híbridos e dinâmicos. Vemos assim que ao proporcionar uma visão unificadora, combinando elementos cognitivos e sensíveis em sua descrição da natureza das emoções, Platão antecipa algumas das bases teóricas centrais das abordagens híbridas contemporâneas. O viés híbrido apresenta-se como especialmente promissor ao abordar a natureza das emoções por várias razões. Primeiramente, ele reconhece que o surgimento de estados emocionais pode variar amplamente dependendo dos contextos em que ocorrem, capturando a complexidade e a variabilidade das experiências emocionais humanas. Essa combinação oferece uma possibilidade de superação de limitações das teorias que se concentram exclusivamente em um único nível de análise, é capaz de explicar fenômenos

emocionais que, dentro de uma abordagem exclusivamente cognitiva ou somática, podem parecer contraditórios ou até mesmo falsos.

Sendo assim, embora as ferramentas conceituais da filosofia antiga possam inicialmente parecer menos relevantes para o debate contemporâneo, uma leitura mais atenta pode revelar que as abordagens atuais conseguem se beneficiar com a perspectiva platônica sobre as *pathé*. Isso ocorre porque, embora as abordagens que descrevem as emoções a partir de aspectos cognitivos ou não cognitivos estejam corretas na medida em que suas observações, afirmações e generalizações se aplicam a certas espécies, gêneros ou grupos específicos dentro da classe de afetividade, elas se tornam inadequadas ao serem aplicadas indiscriminadamente a toda a classe, sem as devidas ressalvas. A contribuição crucial de Platão, nesse sentido, é sua abordagem híbrida e holística das emoções. Isso ajuda, pelo menos em parte, a evitar certas aparentes contradições relacionadas à afetividade em geral, e às emoções em específico, visto que no modelo híbrido platônico, emoções são consideradas diferentes em sua *origem, valor e significado*.

Salientamos que a presente tese não se configurou como uma análise exaustiva das teses de Platão sobre o tema das emoções. Um esforço dessa natureza, embora frutífero, não caberia ao escopo do presente trabalho. Antes, entendemos que nossa contribuição funciona como uma introdução ao estudo sobre as contribuições de Platão ao debate contemporâneo em filosofia das emoções, sobretudo, por facilitar a análise crítica do problema relativo à identidade das emoções a partir dos diálogos. Nesse sentido, grande parte desse trabalho teve por objetivo reconstruir os aspectos básicos das emoções na filosofia platônica, principalmente segundo suas considerações intermediárias e tardias ou maduras, contextualizando, debatendo e fornecendo esclarecimentos sobre pontos obscuros, mas não necessariamente examinando todos os detalhes e problemas cabíveis.

Embora esta pesquisa tenha explorado as contribuições de Platão para o entendimento das emoções e suas possíveis ressonâncias com as teorias contemporâneas, é importante ressaltar que seus achados não são de forma alguma conclusivos ou definitivos. Ao invés disso, a investigação apresentada aqui busca abrir novos caminhos para futuras discussões e debates, reconhecendo a complexidade inerente ao fenômeno emocional e as diversas abordagens teóricas possíveis. Assim, futuros possíveis à presente pesquisa podem investigar: 1) como a teoria híbrida de Platão contribui em abordagens contemporâneas que enfatizam a intrínseca relação entre a mente e o corpo, e a interação ativa entre o organismo e seu ambiente; 2) Como as diferentes concepções sobre emoções individuais, como o amor, a vergonha, o medo, se relacionam com sua perspectiva holística da alma nos diálogos; 3) Investigar como a

abordagem platônica das emoções pode contribuir ao debate contemporâneo em psicologia moral e ética, especialmente no que diz respeito à influência.

Ressaltamos também as possíveis limitações do recorte empreendido no presente estudo, que refletem a complexidade da concepção platônica das emoções e do próprio campo da filosofia das emoções como um todo. A nossa análise focou principalmente em diálogos específicos, mais precisamente a *República*, o *Fedro*, e o *Filebo*, e pode não ter abordado de maneira abrangente todas as nuances da teoria platônica das emoções em outros diálogos ou contextos. Isso pode limitar a compreensão completa da aplicação da teoria híbrida em toda a obra de Platão. A interpretação da teoria híbrida das emoções, assim, irremediavelmente foi influenciada por uma leitura particular dos textos platônicos, possivelmente negligenciando outras interpretações ou perspectivas que poderiam oferecer uma visão mais rica ou divergente sobre a natureza das emoções na filosofia platônica. A análise não considerou uma revisão exaustiva da evolução histórica e cultural dos problemas relativos ao tema das emoções desde a época de Platão até os debates contemporâneos, de modo a ter limitado a integração com perspectivas da psicologia moderna, neurociência ou outras disciplinas que oferecem insights contemporâneos sobre a natureza e o funcionamento das emoções. Por fim, a teoria híbrida proposta pode necessitar de uma maior articulação com as teorias emocionais contemporâneas, para verificar como os conceitos platônicos podem ser aplicados ou ajustados à luz dos debates atuais sobre a identidade e a dinâmica das emoções. Essas limitações em nossa pesquisa indicam a necessidade de um aprofundamento contínuo, e este trabalho, portanto, deve ser visto como um ponto de partida para novas investigações, convidando à reavaliação constante e à ampliação do diálogo interdisciplinar.

Em conclusão, ao revisar e reavaliar as contribuições de Platão para o entendimento das emoções à luz das teorias contemporâneas, esta tese reafirma a relevância duradoura de suas ideias para o campo da filosofia. Ao longo da pesquisa, apontamos como Platão não apenas reconhece a complexidade do tema das emoções humanas, mas também propõe uma visão que supera a dicotomia entre razão e sentimento, ao mostrar como as emoções são moldadas por diferentes faculdades, além de possuírem um papel fundamental na *motivação* e *orientação* da experiência humana.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ANNAS, J. **Hellenistic Philosophy of Mind**. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1994.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ethica Nicomacheia I 13 – III 8**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário A. de Andrade. 3. ed. São Paulo: Editora Abril, 2003.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1990.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2008.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARMON-JONES, C. **Varieties of Affect**. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- ARRIANO, F. **O Encheiridion de Epicteto**. Tradução do texto grego e notas Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- BARNEY, R.; BRENNAN, T.; BRITAIN, C. **Plato and the Divided Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BEDFORD, E. Emotions. In.: **Proceedings of the Aristotelian Society**, n. 57, 1957, p. 281–304.
- BENOIT, H. A tardia prudência socrática no *Filebo*. In.: **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão. A procura da eudaimonia**. Hector Benoit (Org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 199-221.
- BEN-ZE'EV, A. **The Subtlety of Emotions**. Cambridge, MA: MIT, 2000.
- BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão**. São Paulo: Paulus, 2009b.
- BRAVO, F. Ontología y Ética en el Philebo de Platón. In.: **Estudos platônicos; Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem**. Org. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009a, p. 167-192.
- BRENNAN, T. **The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

BRENTANO, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. Tradução de ANTOS C.; RANCURELLO, D. B.; TERREL; LINDA L. McALISTER. **Psychology from an Empirical Standpoint**. London: Routledge and K. Paul, 1973.

BURNYEAT, M. F. The Truth of Tripartition. In.: **Proceedings of the Aristotelian Society**, n. 106, 2006, p. 1-23.

CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. Why Plato Come First. In: (Ed.) CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. **Emotions in Plato**. Leiden; Boston: Brill, 2020.

CANNON, W. The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination and an Alternative Theory. In.: **The American Journal of Psychology**, 1927, p. 106-124.

CANNON, Walter B. **The wisdom of the body**. New York: W. W. Norton & Company, 1932.

CARONE, G. R. **A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas**. São Paulo: Loyola, 2008.

COOPER, J. **Plato's Theory of Human Motivation**. In.: *History of Philosophy Quarterly*, 1984, vol. 1, n. 1, p. 3-21.

DAMÁSIO, A. **Em Busca de Espinosa: Prazer e Dor na Ciência dos Sentimentos**. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAMÁSIO, A. **O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano**. Tradução: Dora Vicente, Georgina Segurado. 3a Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, A. **The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness**. New York: Harcourt Brace, 1999.

DARWIN, C. **A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais**. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1872].

DELCOMMINETTE, S. **Le Philèbe de Platon: Introduction à L'agathologie Platonicienne**. Brill: Leiden/Boston, 2006.

DEWEY, J. The Theory of Emotion. In.: **Psychological Review**, 2, 1895, p. 13–32.

DÖRING, S. Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. In.: **Dialectica**, n. 61, v. 3, 2007, p. 363–394.

DRETSKE, F. **Knowledge and the flow of information**. Cambridge: MIT Press, 1981.

DRETSKE, F. Misrepresentation. In.: BOGDAN, R. (Ed.) **Belief: Form, content and function**. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 17-36.

DUNN, D.; DALGLEISH, T.; LAWRENCE, A. The Somatic Marker Hypothesis: A Critical Evaluation. In.: **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, n. 30, 2006, p. 239–271.

- EKMAN, P. **Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life**. New York: Times Books, 2003.
- FERRARI, G. **Listening to the Cicadas: A Study of Plato's *Phaedrus***. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- FINE, G. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- FINE, G. **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FREDE, D. Desintegration and Restoration: Pleasure and pain in Plato's *Philebus*. In.: **The Cambridge companion to Plato**. Ed. By Richard Kraut. USA, United Kingdom, Australia: Cambridge University Press, 1992, p. 425-463.
- FREDE, D. Mixed Feelings in Aristotle Rethoric. In.: RORTY, A. **Essays on Aristotle's Rethoric**. Berkeley: University of California Press, 2006, p. 258-285.
- FREDE, D. Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*. **Phronesis**, v. 30, n. 2, 1985, p. 151-180.
- FREDE, D. The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the *Philebus*. In.: GILL, C.; MCCABE, M. **Form and Argument in Late Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 213-248.
- FREDE, D. What the Body's Eye Tells the Mind's Eye. In.: **Proceedings of the Aristotelian Society**. v. 99, 1999, p. 191-209.
- FRIDJA, N. **The Emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GADAMER, H.-G. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GADAMER, H.-G. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the *Philebus***. New Haven and London: Yale University Press, 1991.
- GILL, C. Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato. In.: GILL, C.; MCCABE, M. **Form and Argument in Late Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GILL, C.; MCCABE, M. **Form and Argument in Late Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GOLDIE, P. Emotions, feelings and intentionality. In.: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, n. 1, 2002, p. 235–254.
- GOLDIE, P. Getting Feelings into Emotional Experience in the RightWay. In.: **Emotion Review**, n.3, 2009, p. 232–239.
- GOLDIE, P. **The Emotions: A Philosophical Exploration**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GOLEMAN, D. **Emotional Intelligence**. New York: Bantam Books, 1995.

- GOSLING, J. False Pleasures: 'Philebus' 35c-41b. **Phronesis**, v. 4, n. 1, 1959, p. 44–53.
- GOSLING, J. **Plato: Philebus**. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- GRIFFITHS, P. E. **What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- HACKFORTH, R. **Plato's Philebus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- HÁJEK, A.; PETTIT, P. Desire Beyond Belief. In.: **Australasian Journal of Philosophy**, v.8, 2004, p. 77-92.
- HELLER, A. **A Theory of Feelings**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- HELM, B. Emotions as Evaluative Feelings. In.: **Emotion Review**, v.1, n.3, 2009, p. 248-255. <https://doi.org/10.1177/1754073909103593>.
- HELM, B. Emotions and recalcitrance: Reevaluating the perceptual model. In.: **Dialectica**, v. 69, n. 3, 2015, p. 417-433.
- HELM, B. Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain. In.: **American Philosophical Quarterly**, Vol. 39, No. 1, 2002, p. 13-30. <http://www.jstor.org/stable/20010055>
- HERSHBELL, J. Epictetus and Chrysippus. In.: **Illinois Classical Studies**, n. 18, 1993, p. 139–146.
- HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- IGLÉSIAS, M. Ontologia e métrica dos prazeres. In.: **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: A Procura da Eudaimonia**. Org. Hector Benoit. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 89-112.
- JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. Tradução: Artur M. Parreira. Martins Fontes, 3ª ed. São Paulo, 1995.
- JAMES, W. What is an emotion?. In.: **Mind**, n. 9, 1884, p. 188–205.
- JAMES, W.; LANGE, C. **The Emotions**. Baltimore: Williams and Wilkins Company, 1922.
- KENNY, A. **Action, Emotion, and Will**. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- KEYT, D. **Plato on Justice**. In.: **A Companion to Plato**. BENSON, H. (Ed.) Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. How the Philosophical Analysis of the Emotions was Introduced. In.: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Ed.). **The Emotions in Hellenistic Philosophy**. University of Copenhagen, 1998, p. 1-20. ISBN 978-90-481-5123-3.
- KONSTAN, D. The Concept of 'Emotion' from Plato to Cicero!. In.: **Methexis**, n. 19, 2006b, p. 1-13.
- KONSTAN, D. **The Emotions of Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature**. Toronto: University of Toronto Press, 2006a.

- KRAUT, R. Introduction to the Study of Plato. In.: KRAUT, R. (Ed.) **Cambridge Companion to Plato**. Cambridge, 1992, p. 1-50.
- LEIGHTON, S. The Value of Passions in Plato and Aristotle. In.: **Southwest Philosophy Review**, n. 11, 1995, p. 1-19.
- LEWIS, M.; HAVILAND-JONES, J.; BARRETT, L. **Handbook of Emotions**. 3ª ed, New York: The Guilford Press, 2008. ISBN 978-1-59385-650-2.
- LORENZ, H. Plato on the Soul. In.: FINE, G. (Ed.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- LUFT, E. Platão ou platonismo. Um tópico em dialética descendente. In.: **Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão**. Rohden, L. (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of perception**. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- MILL, J. S. **Utilitarianism**. Roger Crisp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998 [1861].
- MONCADA, J. E. Placer e Conocimiento en el *Filebo* [31 b-41c]. In.: **Estudos platônicos; Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem**. Marcelo Perine (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 193-209.
- MOSS, J. Pictures and passions in the *Timaeus* and *Philebus*. In: **Plato and the Divided Self**. BARNEY, R. & BRITTAIN, C. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 259-280.
- MUNIZ, F.; RUDEBUSCH, G. Platão, Filebo 15b: um Problema Resolvido. In.: **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão. A procura da eudaimonia**. Hector Benoit (Org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 125-142.
- MURDOCH, I. **A Soberania do Bem**. Tradução: Julián Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- NUSSBAUM, M. **A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009.
- NUSSBAUM, M. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics**. Princeton University Press, 1994.
- NUSSBAUM, M. **Upheavals of Thought: The intelligence of emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PITCHER, G. Emotion. In.: **Mind**. n. 74, 1965, p. 324-346.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes, a partir do texto grego estabelecido por John Burnet. Prefácios de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Introdução de Benedito Nunes Belém: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2016.
- PLATÃO. **A República**. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª ed., 1996.

PLATÃO. **Complete Works**. Edited by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997.

PLATÃO. **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Eutidemo**. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Belém : EDUFPA, 2007.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de José Cavalcante de Souza, notas e posfácio de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATO. Apology. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 1**. Translated by Harold N. Fowler. Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1966, p. 61 – 146.

PLATO. Cratylus. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 12**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

PLATO. Greater Hippias. In.: PLATO **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

PLATO. Laws. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 10, 11**. Translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967 & 1968.

PLATO. Lysis. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 8**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955.

PLATO. Meno. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 3**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

PLATO. Parmenides. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

PLATO. Phaedrus. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

PLATO. Philebus. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

PLATO. Protagoras. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 3**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

PLATO. Republic. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vols. 5, 6**. Translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

- PLATO. *Timaeus*. In.: PLATO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 9**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.
- PLATON. **Le Banquet**. Présentation et traduction inédite par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.
- POSTE, E. **The Philebus of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 1860.
- PRICE, A. W. **Mental Conflict**. London: Routledge, 1994.
- PRINZ, J. Embodied Emotions. In: SOLOMON, R. **Thinking about Feeling: contemporary philosophers on emotions**. Oxford: Oxford University Press, 2004b, p. 44-58.
- PRINZ, J. **Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion**. Oxford: Oxford University Press, 2004a.
- PRINZ, J. **The Emotional Construction of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PRINZ, J. Which emotions are basic. In.: P. Cruse, & D. Evans (Eds.) **Emotion, Evolution, and Rationality**. Oxford New York: Oxford UP, 2004c, p. 69-87.
- RENAUT, O. La fonction du thumos dans la République de Platon. Notomi, N.; Brisson, L. (Org.). **Dialogues on Plato's Politeia (Republic)**. Academia Verlag, 2013, p. 179-188.
- RENAUT, O. Les conflits de l'âme dans la République. **Etudes Platoniciennes**, 2007, p. 183-203.
- ROBERTS, R. C. What an Emotion Is: A sketch. In.: **Philosophical Review**, v. 97, 1988, p. 183-209.
- ROBINSON, J. **A psicologia de Platão**. Trad. M. Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- ROBINSON, J. Emotion, Judgment, and Desire. In.: **Journal of Philosophy**, v. 80, 1983, p. 731-741.
- ROBINSON, J. **Explaining Emotions**. University of California Press, 1980.
- ROGUE, C. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Vozes: Petrópolis, 2007.
- ROMILLY de, J. Les conflits de l'âme dans le Phèdre de Platon. In: Wiener Studien 95, 1982, pp. 100–113.
- RORTY, A. Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathē*. In.: **Review of Metaphysics**. V.38, 1984, p. 521-546).
- ROSEN, S. **The Plato's Sophist: The Drama of Original and Image**. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ROSS, D. **Teoría de las ideas de Platón**. Tradução de José L. D. Arias. 4. ed. Madrid: Cátedra, 1997.
- ROWE, C. The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making. In: **Plato's Myths**. Ed. by C. Partenie, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 134–147.

- RUDEBUSCH, G. **Socrates, Pleasure, and Value**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RUTHERFORD, R. B. **The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation**. London, 1995.
- RYLE, G. **Dilemmas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- RYLE, G. **The Concept of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
- SACHS, D. A Fallacy in Plato's Republic. **Philosophical Review**, n. 72, 1963, p. 141-158.
- SANTANA, J. **A Racionalidade das Emoções em Aristóteles**. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017.
- SANTAS, G. Plato on Pleasure as the Human Good. In.: **A Companion to Plato**. BENSON, H. (Ed.) Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- SANTAS, G. **Understanding Plato's Republic**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- SAYRE, K. **Plato's late ontology : A riddle resolved**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- SCARANTINO, A. Insights and Blindspots of the Cognitivist Theory of Emotions. In.: **The British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 61, no. 4, 2010, p. 729–68.
- SCARANTINO, A.; SOUSA, R. Emotion. In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), 2018, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/emotion/>.
- SCOOT, S. Loving and Living Well: The Importance of Shame in Plato's *Phaedrus*. In.: (Ed.) CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. **Emotions in Plato**. Leiden; Boston: Brill, 2020, p. 270-284.
- SHERMAN, N. **The Fabric of Character: Aristotle Theory of Virtue**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- SHERMAN, N. The role of emotions in Aristotelian virtue. In.: **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**. V. 9, 1994, p. 1–33.
- SIHVOLA, J. **The Emotions in Hellenistic Philosophy**. SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Ed.). University of Copenhagen, 1998. ISBN 978-90-481-5123-3.
- SKINNER, B. F. **Ciência e Comportamento Humano**. Tradução de João Carlos Todorov e Rodolfo Azzi. Martins Fontes, 2003.
- SLABY, J. Affective Intentionality and the Feeling Body. In.: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, n. 7, 2008a, p. 429-444. DOI:[10.1007/s11097-007-9083-x](https://doi.org/10.1007/s11097-007-9083-x)
- SLABY, J. Affective Intentionality and Self-consciousness. In: **Consciousness and Cognition**, n. 17, 2008b, p. 506–513.
- SMITH, A. **The Theory of Moral Sentiments**. Eds. D. D. Raphael e A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1982 [1759].

- SOARES, M. Nas origens da dialética: As disputas interpretativas entre idealismo e realismo na teoria platônica das Ideias. In: ROHDEN, L (Org.). **Hermenêutica Dialética: entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014.
- SOLOMON, R. Emotion and Choice. In.: RORTY, A (Org.) **Explaining Emotions**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- SOLOMON, R. On Emotions as Judgments. In.: **American Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 2, 1988, p. 183-191.
- SOLOMON, R. **The Logic of Emotion**. In.: *Noûs*, v. 11, n.1, 1977, p. 41-49.
- SOLOMON, R. The Philosophy of Emotions. In.: LEWIS, M.; HAVILAND-JONES, J.; BARRETT, L. **Handbook of Emotions**. 3ª ed, New York: The Guilford Press, 2008.
- SOLOMON, R. **Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SOLOMON, R. **True To Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SOUSA, R. The Rationality of Emotions. In A. O. Rorty (Ed.), **Explaining Emotions**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 127-152.
- STOCKER, M.; HEGEMAN, E. **O Valor das Emoções**. Traduzido por Cecília Prada. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- TORNAU, C. Saint Augustine. In.: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.), 2020. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>>.
- TRABATTONI, F. **Oralidade e Escrita em Platão**. Tradução de Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial: Editus, 2003.
- TRABATTONI, F. **Platão**. Tradução de Irineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- VLASTOS, G. **Platonic Studies**. Princeton University Press, 1973.
- WATERFIELD, R. A. H. The Place of the *Philebus* in Plato's Dialogues. In.: **Phronesis**, Vol. 25, No. 3, 1980, p. 270-305.
- WERNER, D. S. **Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus**. New York: Cambridge University Press, 2012.
- WHITEHEAD, A. D. **Process and Reality**. New York: Free Press, 1979 [1929].
- WILLIAMS, B. Pleasure and Belief. In.: **Proceeding of Aristotelian Society**, 1959, p. 57-72.
- WILLIAMS, O. The Analogy of City and Soul. In.: **Essays on Plato's Psychology**, E. Wagner (ed.). Lanham: Lexington Books, 2001, p. 157-67.
- WOLLHEIM, R. **On the Emotions**. New Haven and London: Yale University Press, 1999.

ZABOROWSKY, R. On the relevance of Plato's view on affectivity to the psychology of emotion. In: **Journal of Ancient Philosophy**. (Engl. ed.), São Paulo, v.10, n.2. 2016, p. 70-91.

ZABOROWSKY, R. Some Remarks on Plato on Emotions. In.: **Mirabilia**. MALLORQUÍ - RUSCALLEDA, E. (Org.), 2012.

ZHU, J.; THAGARD, P. Emotion and action. In.: **Philosophical Psychology**, 15(1), 2002, p. 19-36. <https://doi.org/10.1080/09515080120109397>.