

PAULO TUNHAS*

PAIXÕES

Abertura

De Platão aos nossos dias, o problema das paixões ocupou a filosofia. O seu lugar foi sempre central, sem dúvida, no plano da ética. Mas igualmente desde cedo se colocou a questão do seu estatuto epistémico (qual a sua intimidade ao sujeito?, possuirão ou não uma dimensão cognitiva?), bem como o da sua relação ao corpo, quer do ponto de vista da fisiologia quer do da problemática da expressão, um tema essencial da filosofia. E sempre o vocabulário das paixões exibiu uma complexidade própria, como o testemunha a cadeia semântica em que se enquadra (sentimentos, emoções, etc.).

Todos estes temas se encontram na filosofia grega e nos seus prolongamentos medievais. E a filosofia moderna, a partir de Descartes, repete-os. Assim, no título do último parágrafo do tratado sobre *As paixões da alma*, lê-se que é apenas das paixões «que depende todo o bem e todo o mal desta vida»¹. As paixões são boas por natureza, é o seu mau uso que devemos evitar². E, passando agora do plano ético para o epistémico, para Descartes o facto das paixões se encontrarem «tão próximas e tão interiores à nossa alma» faz com que não nos possamos enganar relativamente a elas³. A relação com o corpo não é menos salientada, como é visível na definição canónica das paixões da alma: as paixões da alma são «percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que a esta ligamos particularmente, e que são causadas, mantidas e fortificadas por algum movimentos dos espíritos»⁴, isto é, têm uma origem corporal, material (os espíritos são, para Descartes, realidades materiais)⁵. Não falta sequer a indicação da complexidade

* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto; investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: ptunhas@letras.up.pt.

¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 212. Todas as referências a Descartes são feitas a partir da edição de ADAM e TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, edição revista, 12 volumes, Vrin/CNRS, Paris 1964-1976. *Les passions de l'âme* encontra-se no volume XI, pp. 291-497. Dada a divisão do texto em parágrafos curtos, não é necessária a indicação da página.

² DESCARTES, *As paixões da alma*, # 211.

³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 26.

⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 27. A fórmula é repetida nos ## 29 e 46.

⁵ A identificação das paixões com percepções (termo certamente complexo na filosofia dos séculos XVII e XVIII) indica um outro traço quase constante da teoria das paixões, ao qual voltaremos: a

semântica que “paixões” envolve: as paixões não são, apesar do que é dito no # 27, emoções no sentido estrito, já que estas últimas designam as vontades, que, ligando-se à alma, são por esta causadas⁶. As emoções normalmente acompanham as paixões⁷. O vocabulário das paixões tende naturalmente a uma certa equivocidade. Teremos oportunidade de voltar a este problema.

A problemática das paixões continua bem viva em filosofia. A prova é a sua relevância, mesmo em contextos teóricos que não parecem à partida favoráveis a conceder-lhe grande terreno, como é, por exemplo, o caso da teoria da justiça de John Rawls. O construtivismo ético rawlsiano permite que as emoções desempenhem um papel fundamental em matéria ético-política⁸. A indignação e o ressentimento, por exemplo, são relevantes para o sentido de justiça⁹, e o sentido de justiça é afim do “amor pela humanidade”¹⁰; do mesmo modo, emoções como a culpa e a vergonha (típicas *self-conscious emotions*¹¹) reenviam para diferentes aspectos da moralidade¹².

sua associação à passividade e à receptividade. O século XVIII oferecerá um modelo de receptividade diferente do do século XVII, e seria necessário discutir o estatuto dos sentidos moral e estético, particularmente em Francis Hutcheson (a expressão *moral sense* encontra-se já em Shaftesbury; cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 301). Para o sentido moral, cf. JAFFRO, Laurent (ed.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, e, para o sentido estético, cf. KIVY, Peter, *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1976).

⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 29, 147.

⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 147. A melhor discussão deste como de outros problemas do texto de Descartes encontra-se em KAMBOUCHNER, Denis, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vols., Albin Michel, Paris 1995. Particularmente interessante, do ponto de vista da teoria das paixões, é o ensaio que Amélie Oksenberg Rorty dedicou à relação das paixões com a união do corpo e da alma. Cf. RORTY, Amélie Oksenberg, «Cartesian Passions and the Unity of Mind and Body», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 513-544. O pleno entendimento da teoria das paixões de Descartes obriga à leitura da correspondência deste com a princesa Elisabeth. Cf. CARDOSO, Adelino e RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa (eds.), *Medicina dos Afectos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*, Celta, Lisboa 2001.

⁸ Cf. especialmente o Capítulo VIII, «The Sense of Justice», de RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1989 (1971).

⁹ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 74. Cf. tb. RAWLS, John, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999, p. 111.

¹⁰ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 72, p. 476.

¹¹ LEWIS, Michael, «Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame and Guilt», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, The Guilford Press, Nova Iorque 2000, pp. 623-636. Entre outros, autores como Bernard Williams (WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, 1993, University of California Press, Berkeley 1993, Cap. 4) e Martha Nussbaum (NUSSBAUM, Martha, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004) dedicaram grande atenção a este tipo de emoções. Cf. também ISENBERG, Arnold, «Natural Pride and Natural Shame», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 355-383.

¹² RAWLS, John, *A Theory of Justice*, op. cit., # 73, pp. 479-485. Cf. tb., para o papel da culpa, *principle guilt*, no sentimento de justiça e na estabilidade dos esquemas cooperativos, RAWLS, John, *Collected Papers*, op. cit., pp. 105-106.

Vale a pena avisar. O que aqui se procurará é apenas um mapeamento muito geral, e forçosamente impreciso, de algumas questões ligadas à temática das paixões. Uma ambição mais vasta – nomeadamente, uma análise mais fina do modo como as paixões se relacionam com os seus objectos particulares e da razão de ser dessa diversidade relacional, ou do modo como elas são operativas na constituição da identidade pessoal – seria naturalmente desejável, mas, entre outras coisas, não caberia num tão limitado número de páginas. Além de que exigiria um estudo mais exaustivo da literatura relativa às paixões daquele que o autor destas linhas levou a cabo. Uma pressuposição geral habita as páginas que se seguem: as paixões são um elemento não descartável do nosso contacto com o real, mesmo em domínios, como o do conhecimento científico, onde elas só idealmente (e, em boa medida, irrealmente) são elimináveis¹³. Mesmo no plano das formas puras da sensibilidade expostas na Estética Transcendental kantiana, o tempo e o espaço. No que respeita ao primeiro é óbvio, sem sequer ser necessário referir Bergson, Proust ou Heidegger (a pura e simples experiência da vida encarrega-se disso) – e, quanto ao segundo, quase não o é menos¹⁴.

Merece talvez uma explicação o facto de se conceder um privilégio às teorizações do século XVII. É uma explicação fácil de dar. Independentemente da importância do tema das paixões na antiguidade clássica – Aristóteles e os Estóicos vêm imediatamente ao espírito – e dos seus prolongamentos medievais e renascentistas, é o século XVII que representa a Idade de Ouro da discussão filosófica das paixões. O século XVIII prolonga, sem dúvida, o interesse pelas paixões do século anterior, mas, em conformidade com o seu espírito próprio, que Condillac oportunamente teorizou¹⁵, trata-se de um interesse declaradamente menos sistemático, ou apresentando uma sistematicidade de um tipo novo, e o século XIX retira-as manifestamente da boca de cena, tal como boa parte do século XX. É verdade que, na actualidade, se verifica um recrudescimento do interesse na matéria. Mas até aí a importância do século XVII se dá de novo a ver. É que o grosso das questões discutidas pela filosofia contemporânea – neste capítulo como, de resto, em vários outros – representa, em larga medida, uma reactivação das questões colocadas pelos filósofos do século XVII. Isto não significa, é claro, que o tratamento do tema seja o mesmo, que a intenção teórica seja a mesma, ou que o modo de discussão seja o mesmo. Não podia ser assim. Mas certamente que o notório parentesco temático é significativo, sendo também, mais latamente, forte sinal dessa tão particular carac-

¹³ É a atitude defendida, entre outros, por Susan James. Cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997, cuja posição filosófica é largamente partilhada por este texto.

¹⁴ Cf. o grande livro de Pierre Kaufmann sobre a experiência emocional do espaço (KAUFMANN, Pierre, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, Paris 1967), ou alguns textos de Bachelard (por exemplo, BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957).

¹⁵ CONDILLAC, *Traité des systèmes* (primeira edição, 1749; última edição, póstuma, 1798), Fayard, Paris 1991 (que apresenta a edição de 1798). Como se sabe, Condillac opõe, neste texto célebre, os sistemas fundados em princípios abstractos ou em suposições (ler: hipóteses, cf. Cap. XII) – os principais autores visados são, além de Descartes, Malebranche (Cap. VII), Leibniz (Cap. VIII) e Espinosa (Cap. X) – e a verdadeira sistematicidade, originada em «factos bem constatados», que Locke (cuja influência no século XVIII francês é enorme) teria antecipado. A deslocação em relação aos sistemas do século XVII (excepção feita a Locke) é imensa.

terística do pensamento filosófico: o ele funcionar, em larga medida, através da repetição das mesmas questões.

2. Visão geral

2.1. *Domínios das paixões*

A questão das paixões não se coloca, como acabou de ser dito, unicamente no plano ético-político, embora certamente seja esse o seu lugar mais evidente. Ela coloca-se também no plano cognitivo – algo perfeitamente reconhecido já por Malebranche¹⁶ – e no plano estético. Muito especulativamente, poder-se-ia tentar determinar a dinâmica passional nestes três domínios tendo em conta o lugar privilegiado que neles desempenharia uma particular oposição a partir da qual se desenvolveriam, e se oporiam umas às outras, as paixões¹⁷. No caso da cognição, afirmação e negação; no da estética, prazer e desprazer; no da ética e da política, amor e ódio (e, também, desejo e aversão). A “apresentação emocional” – para roubar uma expressão de Alexius Meinong, e utilizando-a num sentido só muito remotamente afim do do próprio Meinong¹⁸ – seria diferente para os objectos de cada um dos domínios. Da primeira à terceira oposição, o amestramento das paixões afigura-se cada vez mais difícil de atingir. Indicar os traços gerais destas três oposições – que, não surpreendentemente, por vezes se confundem umas com as outras – será o objectivo principal deste trabalho.

2.2. *O complexo semântico e a repetição das questões*

Antes de entrarmos no estudo das paixões nos vários domínios, convém, no entanto, abordar duas questões prévias. A primeira diz respeito ao jogo que a palavra “paixões” mantém com um certo número de outras palavras (“emoções”, “sentimentos”, etc.). A segunda prende-se com o estado actual da discussão sobre as paixões e com a forma como as questões clássicas são reactivadas pelas discussões contemporâneas.

O complexo semântico do qual a palavra “paixões” faz parte apresenta uma notável complexidade. Assim, a distribuição conceptual e disciplinar que aqui telegrafica-

¹⁶ MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité* (primeira edição, 1674-1675; sétima e última edição em vida do autor, 1712 – é esta última que é citada), V, 2 (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, Pléiade, Paris, 1979, vol. 1, p. 500).

¹⁷ Nas teorizações clássicas – e obedecendo, de resto, a uma inclinação natural do pensamento – as paixões tendem a ser pensadas por opostos (Cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., p. 7), embora, é verdade, seja possível pensá-las “leibnizianamente” sob o modelo de um contínuo. (Voltaremos a esta possibilidade na conclusão deste texto.)

¹⁸ MEINONG, Alexius, *Über emotionale Präsentation* (1917), trad. inglesa por Marie-Luise Schubert Kalsi, *On Emotional Presentation*, Northwestern University Press, Evanston 1972. Sobre a “apresentação emocional” em Brentano, cf. BAUNGARTNER, Wilhelm, e PASQUERELLA, Lynn, «Brentano’s value theory: beauty, goodness, and the concept of correct emotion», in JACQUETTE, Dale (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 220-236. Trata-se de uma doutrina apaixonante a vários títulos. Brentano faz entrar em jogo vários pares de opostos que serão centrais no nosso texto: afirmação/negação, amor/ódio, prazer/desprazer, etc.

mente propomos manifesta um certo arbitrário, mas um arbitrário que é, de direito e de facto, inevitável. Ao mesmo tempo, avançar com uma distribuição conceptual é algo de necessário, se quisermos que o discurso sobre as paixões possua uma real inteligibilidade e se pretendermos determinar quais as disciplinas que concorrem para o seu estudo. Parte-se daquilo que se situa mais profundamente no plano somático, caminhando pouco a pouco em direcção àquilo que mais depende do contexto social, e tal progresso em direcção ao social é igualmente um progresso em direcção à individualização (a questão das paixões encontra-se fortemente ligada à determinação do estatuto do indivíduo – uma questão que aqui, como antes indicado, deixaremos praticamente de lado).

Certamente que, no que respeita ao plano somático, as neurociências e a biologia são indispensáveis para o estudo das paixões. A metapsicologia freudiana, nomeadamente com a teoria das *pulsões*, que se situam no cruzamento do somático e do psíquico, ocupa-se de um grau mais elevado¹⁹. Vêm em seguida as *paixões* propriamente ditas, cujo estudo cabe à antropologia filosófica, bem como à etnologia e à sociologia. Contrariamente às pulsões, elas definem-se já por um carácter social e comportam um elemento cognitivo inscrito nessa sociabilidade: o exemplo mais célebre é talvez o da cólera <*orgê*> aristotélica²⁰. As paixões são, por definição, sociais. Como escreveu, de um modo inteiramente certo, Adam Smith: «To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves, the desires or aversions, the joys or sorrows, which those objects excited, though of all things the most immediately present to him, could scarce ever be the objects of his thoughts. The idea of them could never interest him so much as to call upon his attentive consideration»²¹. A reflexividade que o interesse pelas paixões testemunha reflecte a importância da sociedade na criação da identidade moral que nos faz pensar sobre as paixões²². Contrariamente às pulsões, as paixões são eminentemente comunicáveis e dependem da comunicação. E sobre elas instituem-se, de modo mais episódico e menos disposicional, para retomar uma distinção célebre de Gilbert Ryle²³, os *estados de alma* <*moods, Stimmungen*>, as *emoções* e os *sentimentos* <*sentiments, feelings*> – algo como *tokens* das paixões,

¹⁹ Para a teoria freudiana das pulsões, cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 48, 2008, pp. 9-59.

²⁰ Cf., entre outros, FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, Londres 1975; GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1960; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianapolis 1993 (1976), e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford 2003.

²¹ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Prometheus Books, Amherst 2000, p. 162. Já Pierre Bayle via nas paixões o efeito de uma socialização dos instintos. Cf. LABROUSSE, Elisabeth, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Albin Michel, Paris 1996 (1964), pp. 88-89.

²² As permanentes referências à tragédia e ao romance para explicar os mecanismos das paixões (cf., por exemplo, SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 5) são também disso sinal. Tais referências fazem igualmente parte dos importantes estudos de Martha Nussbaum.

²³ RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Penguin, Harmondsworth 1988 (1949), Cap. V. Cf., neste sentido, ALSTON, William P., «Emotion and Feeling», in EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque 1967, vol. 2, pp. 479-486, em especial p. 479.

concebidas como *types* –, objecto da psicologia. No topo da hierarquia, encontramos os *afectos*, que a ética deve inquirir²⁴.

Esta ordenação parte assim (omitindo o estrato puramente somático) de uma esfera que Freud designaria como sendo a da “energia livre”: o desejo não se centra em nenhum objecto, antes todos abarca de um modo difuso. Em tal esfera, pouco ou nada depende do contexto, da sociedade, o elemento cognitivo é nulo ou muito fraco (em contrapartida, o elemento desejante é forte), o psíquico e o somático confundem-se, a individualidade, a reflexividade e a intencionalidade não desempenham qualquer papel. Ao invés, no ponto de chegada encontramos uma paisagem diversa, que remete para a “energia ligada” freudiana: o desejo fixa-se em objectos determinados. O elemento cognitivo é dominante, ou, pelo menos, decisivo. A contextualização social é marcada. O psíquico é claramente mais determinante do que o físico ou o fisiológico. Os afectos são afectos do indivíduo, e não de uma organização psíquica pré-individual. São igualmente reflexivos e dotados de intencionalidade²⁵.

Esta classificação é puramente indicativa e não se fará, no que se segue, qualquer esforço para a impor às nossas análises. O respeito pelo vocabulário dos autores que referiremos impede-o, de resto, absolutamente. Caberá a quem ler, se vir algum interesse no exercício, proceder a uma tradução dessa linguagem na da classificação prévia e assim ajuizar da sua pertinência – ou da sua não-pertinência.

2.3. *Paixões e emoções*

As discussões contemporâneas das paixões constituem-se como discussões das emoções. A opção terminológica é prenhe de significado. Mostra, entre outras coisas, um tendencial esquecimento da dimensão antropológica, e mesmo sociológica, das paixões, e a preferência pela sua tematização a partir da biologia e (sobretudo) das neurociências e da psicologia.

²⁴ Os afectos corresponderiam aqui a formas mais depuradas, intelectualizadas, reflectidas e compreendidas, das paixões. De uma certa maneira, podemos pensar em Espinosa, para quem os afectos são de dois tipos: acções e paixões, as primeiras relevando de uma causalidade adequada, as segundas de uma causalidade inadequada (*Ética*, III, Definição 3; todas as referências à *Ética* se farão doravante a partir da edição bilingue de Bernard Pautrat, Spinoza, *Éthique*, Seuil, Paris 1988). A ética, no sentido corrente da palavra, e não forçosamente no sentido de Espinosa, lidaria com as acções, com as acções autónomas, reflectidas, dos indivíduos.

²⁵ As relações entre vários dos termos aqui referidos são, é claro, objecto de múltiplas discussões que exprimem pontos de vista distintos do aqui apresentado, e, além disso, distintos entre si. Cf., por exemplo, ALSTON, William P., «Emotion and Feeling», op. cit. ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, University of Toronto Press, Toronto 1991; BEDFORD, Errol, «Emotions», in GUSTAFSON Donald F. (ed.), *Essays in Philosophical Psychology*, Macmillan, Londres 1967 (1964), pp. 77-98; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Clarendon Press, Oxford 2000, Caps. 3 e 6 (o livro de Goldie, esteja-se ou não de acordo com a perspectiva que defende, é provavelmente a obra mais sistemática e abrangente que a filosofia contemporânea produziu sobre as emoções), GREIMAS, Algirdas J. e FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris 1991, pp. 92 sgts.; PRINZ, Jesse, «Are Emotions Feelings?», *Journal of Consciousness Studies*, 12, 8-10, 2005, pp. 9-25. Mais profunda e problemática ainda é a questão de se saber se um determinado termo designa verdadeiramente uma emoção, mesmo no sentido mais lato possível. Tais desacordos multiplicam-se entre os autores que trabalham na matéria.

É importante determinar a altura em que se deu a substituição do vocabulário das paixões pelo das emoções e quais as razões por detrás do facto. Thomas Dixon escreveu um livro importante dedicado à questão²⁶. Não podemos aqui, obviamente, resumir toda a sua rica informação e argumentação. Bastará salientar que, segundo ele, o processo desta transformação, que estaria praticamente concluída na Grã-Bretanha por volta de 1850, teria tido o seu momento decisivo nas Luzes escocesas e nomeadamente nas influentes *Lectures on the Philosophy of Human Mind* (1820) de Thomas Brown, de algum modo um discípulo de Hume (que utiliza já, de resto, o termo *emotions* no *Treatise* – ecoando talvez as *émotions* de *As paixões da alma* de Descartes –, embora, é claro, o termo fundamental seja *passions*). Dixon nota que, curiosamente, embora o termo *emotions* tenha sido verosimilmente importado do francês por Hume, o vocabulário dos “sentimentos” e das “paixões” permaneceu prevalecente em França depois de ter perdido todo o seu peso na Grã-Bretanha, citando como prova disso os títulos de alguns livros de Théodule Ribot²⁷. Sublinhe-se no entanto que, como o lembra Mériam Korichi, se Ribot utiliza ainda o termo “paixão”, é já de emoções que está verdadeiramente a falar²⁸.

O resultado desta evolução seria, nas palavras de Dixon, «a criação de uma categoria psicológica secular», inteiramente liberta de uma antropologia ainda ligada ao elemento religioso, que subsistiria em autores relativamente próximos, como Joseph Butler e Thomas Reid. Não por acaso – e voltaremos mais tarde, rapidamente, à questão do positivismo –, Stuart Mill encarava o pensamento de Brown como “inteiramente positivista”. As emoções – ao contrário, obviamente, das paixões – enquadravam-se perfeitamente numa ontologia mental «na qual os únicos traços sólidos eram estados ou sentimentos <feelings> da mente» e que excluía decididamente poderes mentais ou faculdades da alma. Thomas Chalmers, Herbert Spencer, Alexander Bain e Darwin teriam prolongado o gesto de Brown.

A narrativa de Dixon é verosímil. Mas, tratando-se sem dúvida de um fenómeno sobredeterminado, outras pistas poderão eventualmente ser seguidas. Assim, a substituição do par acção/paixão, cujos avatares ao longo do século XVII foram analisados por Susan James²⁹, pelo par acção/reacção, cuja complexa história Jean Starobinski contou³⁰, uma substituição provocada pelo sucesso do newtonianismo, pode também ser tomada em conta neste contexto. Outro factor que deverá merecer atenção: tanto o positivismo comteano como o marxismo insistirão, cada um à sua maneira, num movimento de

²⁶ DIXON, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Para outras análises desta evolução, cf. HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 21, 1980, pp. 77-91; RORTY, Amélie Oksenberg, «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy*, 57, 1982, pp. 159-172. Para uma história geral do pensamento sobre as paixões, cf. MEYER, Michel, *Le philosophe et les passions*, Presses Universitaires de France, Paris 2007.

²⁷ RIBOT, Théodule, *La logique des sentiments* (1904), L'Harmattan, Paris 1998, e *Essai sur les passions*, Félix Alcan, Paris 1907. Cf. igualmente os vários textos do século XIX coligidos em STAROBINSKI, Jean, «Le passé de la passion. Textes médicaux et commentaires», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 21, pp. 51-76.

²⁸ KORICHI, Mériam (ed.) *Les Passions*, Flammarion, Paris 2000, p. 17.

²⁹ JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit.

³⁰ STAROBINSKI, Jean, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris 1999.

progresso que anulará a própria possibilidade de uma natureza humana estável, e, por conseguinte, minará o cerne das grandes teorias das paixões do século XVII.

Estes aspectos, e certamente muitos outros os acompanham, desenham em todo o caso um percurso, eventualmente iniciado já no século XVIII, que determina simultaneamente a substituição do vocabulário das paixões pelo das emoções e a promoção de uma concepção tendencialmente autoplástica da natureza humana, ao arrepio da tradição clássica. As duas mutações não são, bem entendido, formas só aparentemente diversas de um mesmo fenómeno, nem necessitam ter-se dado em perfeita sincronia. Mas parece difícil não ver entre elas uma estreita conexão.

2.4. As questões fundamentais

Seja como for, é o vocabulário das emoções que é hoje dominante, e é no contexto deste (e da perspectiva que lhe é implícita) que se reformulam e reactivam as questões clássicas. Uma boa listagem das questões que orientam os debates contemporâneos foi feita por Cheshire Calhoun e Robert C. Solomon³¹. Tratar-se-ia sobretudo, hoje em dia, de determinar:

1. O que conta como uma emoção³²;
2. Quais as emoções que são básicas, e, questão aparentada, qual o número das emoções: finito, infinito, indeterminado?³³ – dois problemas que encontramos já em praticamente todos os grandes autores dos séculos XVII³⁴;

³¹ CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 23-40.

³² Trata-se, é claro, da questão mais geral, e que, num certo sentido, engloba todas as outras. Cf., por exemplo, GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 12 sgts.; GRIFFITHS, Paul E., *What Emotions Really Are*, The University of Chicago Press, Chicago 1997; DESPRAZ, Natalie, «Délimitation de l'émotion. Approche d'une phénoménologie du coeur», *Alter*, 7, 1999, pp. 121-148. Vale a pena referir um texto clássico: STOUT, G. F., *A Manual of Psychology*, Hinds, Noble & Eldredge, Nova Iorque 1899, Livro III, Divisão I, Cap. 4 (pp. 284-311).

³³ Cf. EKMAN, Paul, *Emotions Revealed*, Phoenix, Londres 2004 (2003); GRIFFITHS, Paul E., *What Emotions Really Are*, op. cit. (Sobre Griffiths, cf. DE SOUSA, Ronaldo, «À qui appartiennent les émotions?», *Critique*, 625-626, 1999, pp. 487-498.), PLUTCHIK, Robert, *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, Random House, Nova Iorque 1962, e, numa versão muito mais limitada, RONY, Jérôme-Antoine, *Les passions*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, Cap. 4. Lembremos que para William James, que apenas se preocupa com a explicação do processo causal que conduz ao aparecimento das emoções (a percepção conduz a modificações corporais que são por sua vez percebidas pelo sujeito, constituindo estas últimas percepções as emoções propriamente ditas; para uma crítica clássica da posição de James, cf. CANNON, W. B., «The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and na Alternative Theory», in ARNOLD, Magda B. (ed.), *The Nature of Emotion*, Penguin, Harmondsworth 1968, pp. 43-53), as questões descritivas e classificatórias são destituídas de interesse. Qualquer classificação serve, desde que sirva para algum propósito. De qualquer maneira, as emoções são em número indefinido. Cf. JAMES, William, *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company, Nova Iorque 1890, vol. 2, p. 454, e JAMES, William, *Psychology: Briefer Course* (1892), in JAMES, William, *Writings 1878-1899*, The Library of America, Nova Iorque 1984, p. 357.

³⁴ Apenas cinco exemplos, que justificam a indelicadeza de uma longa nota: Descartes, Hobbes, Espinosa, Malebranche e Locke. *Descartes*: Reconhecendo que o número das paixões é indefinido (*As paixões da alma*, # 68), Descartes enumera seis paixões primitivas (cf. # 69), que são «como os géneros

dos quais todas as outras [estudadas do # 149 em diante] são espécies» (# 149): a admiração (## 53, 70-78), a primeira das paixões, que não possui contrário (# 53) e cuja causa se encontra apenas no cérebro (# 96), que pode conduzir ao excesso do espanto (# 73), mas que é condição de não-ignorância (# 75); o amor (##56, 79-85); o ódio (## 56, 79-85); o desejo (##57, 86-90), fornecendo ao cérebro «mais espíritos» (# 101), sempre bom quando originado num “bom conhecimento” e quando direccionado para aquilo que depende de nós (#144), nunca para aquilo que depende da fortuna (## 145, 146); a alegria (## 61, 91 sgts.) (Descartes distingue a alegria enquanto paixão da alma da “alegria puramente intelectual”; a segunda não depende, contrariamente à primeira, da união da alma e do corpo, cf. # 91); e a tristeza (## 61, 92 sgts.). «Todas as outras paixões», escreve Descartes, «são compostas de algumas destas, ou são delas espécies» (# 69). Todas elas – a alegria e a tristeza, por exemplo (# 61) –, com a excepção da admiração (# 71) (e é por isso que ela não possui contrário), implicam a consideração do bem e do mal – que suscita o amor e o ódio (# 56) – e dirigem-se, bem mais do que ao passado ou ao presente, ao futuro (## 57, 86). *Hobbes*: A teoria hobbesiana das paixões encontra-se sobretudo exposta em *Elements of Law*, I, vii e sgts. e no Cap. VI do *Leviatã* (para indicação de outros lugares na obra de Hobbes, cf. TRICAUD, François, «Le vocabulaire de la passion», in ZARKA, Yves-Charles (ed.), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, p. 139; Tricaud oferece uma bela análise da teoria hobbesiana das paixões). As paixões são formas do movimento animal, ou voluntário, distinto do movimento vital, mas prolongando-o. Através do esforço (*conatus, endeavour*), perseguimos algo com vista à sua captura ou fugimos para não sermos capturados. As paixões fundamentais, ou elementares, ou “simples” (é a expressão de Hobbes), nascem a partir destes dois gestos, que remetem, de resto, para o par prazer/dor, mais próximo do movimento vital do que do movimento animal ou voluntário, embora o par prazer/dor se encontre muito presente nas discussões dos movimentos animais ou voluntários. São elas: Apetite, Desejo, Amor, Aversão, Ódio, Alegria e Pena (*Grief*). Todas as outras paixões – e a lista proposta no Cap. VI do *Leviatã* é assaz extensa –, se compõem a partir destas. Inclusive o medo, paixão que, no entanto, se revelará fundamental entre todas na filosofia política de Hobbes. E qual o número destas paixões compostas? O parágrafo 23 do Cap. XXX da *Crítica do De Mundo de Thomas White* esclarece-nos neste ponto, relativamente ao qual tanto a primeira parte dos *Elements of Law* quanto o *Leviatã* são omissos: as paixões compostas, *animi perturbationes*, são inumeráveis, a maior parte delas não possuindo sequer nome (o que conviria talvez relacionar com o facto de a corrida ininterrupta para a satisfação das paixões só acabar com a morte). *Espinosa*: Pelo seu lado, a teoria espinosiana dos afectos parte de uma constatação fundamental: há mais afectos do que aqueles que o vocabulário existente nos indica, «os nomes dos Afectos foram inventados a partir do seu uso vulgar, mais do que do seu conhecimento escrupuloso» (*Ética*, III, *De Affectibus*, Prop. LII, Escólio). (Para os nomes das paixões em Espinosa, cf. MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 327-331. A questão da atribuição de nomes às emoções é assaz interessante. Para uma discussão da própria possibilidade de conceber as palavras que nos servem para designar as emoções como nomes – com uma resposta negativa: haveria um erro lógico nessa concepção, cf. BEDFORD, Errol, «Emotions», op. cit.) De facto, há tantos afectos quanto espécies de objectos (III, Prop. LVI, Escólio; E, IV, Prop. XXXIII, Demonstração), «os afectos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras e podem nascer em tal variedade, que não os podemos enumerar» (III, Prop. LIX, Escólio). E há, explica-nos o Escólio da Proposição XI do *De Affectibus* (cf. tb. III, Prop. LVII, Demonstração), três afectos primários (qualquer coisa pode ser deles, por acidente, a causa; E, III, Prop. XV e Demonstração), dos quais todos os outros nascem. 1. Alegria <*Laetitia*>, «uma paixão pela qual o Espírito passa a uma maior perfeição». 2. Tristeza <*Tristitia*>, «uma paixão pela qual ele passa a uma perfeição menor. 3. Desejo <*Cupiditas*>, «o apetite com a consciência do apetite» (E, III, Prop. IX, Escólio). Ao fim e ao cabo, é o desejo que é o mais fundamental: «a Alegria e a Tristeza, são o próprio Desejo ou Apetite, na medida em que é aumentado e diminuído, ajudado ou contrariado por causas exteriores, isto é, a própria natureza de cada um» (E, III, Prop. LVII, Demonstração). *Malebranche*: O Livro V da *Recherche de la vérité* é inteiramente dedicado à questão das paixões. Para Malebranche, como para Descartes, são paixões «todas as emoções que a alma sente naturalmente por ocasião dos movimentos extraordinários dos espíritos animais» e resultam, natural e bondosamente, da acção do «Autor da natureza» (MALEBRANCHE, La

3. Quais os objectos (se alguns) das emoções (questão da intencionalidade)³⁵; a esta questão pode-se anexar a questão conexas da distinção entre objecto e causa de uma emoção³⁶;
4. O que significa explicar uma emoção³⁷;
5. Em que medida as emoções podem ser consideradas racionais (para Descartes, havia uma racionalidade própria às paixões, e essa era, de resto, a sua maior utilidade: o disporem a alma a «querer as coisas que a natureza dita serem-nos úteis, e a persistir nessa vontade»³⁸)³⁹;

recherche de la vérité, op. cit., V, 1, pp. 488, 489). Elas prolongam aquilo que Malebranche chama “inclinações naturais”. E prolongam-nas segundo esta ordem: primeiro, a admiração, que goza de um estatuto não inteiramente idêntico ao que possui em Descartes; em segundo lugar, duas paixões básicas – Malebranche escreve: *passions mères* –, o amor e a aversão; em terceiro lugar, as paixões que Malebranche apelida de “paixões gerais” (desejo, alegria e tristeza); e, finalmente, instituídas a partir destas, as “paixões particulares” (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 7, p. 541). Quanto às paixões particulares, seria um erro defini-las a partir dos seus objectos, que são infinitos (“os objectos das nossas paixões são infinitos”) (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 7, p. 541). Se as procurarmos estabelecer a partir do modo como elas se compõem, «reconheceremos visivelmente que o seu número não se pode determinar, e que há muito mais do que aquelas de que temos nomes para as exprimir. As paixões não tiram unicamente a sua diferença da diferente combinação das três primitivas [isto é, as paixões gerais], pois deste modo existiriam poucas paixões; mas a sua diferença tem ainda a ver com as diferentes percepções e com os diferentes juízos que as causam ou que as acompanham» (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, op. cit., V, 10, p. 569). (A teoria malebranchiana das paixões, que aqui propositadamente reduzimos aos aspectos que mais nos importam, é extremamente subtil e complexa. Geneviève Rodis-Lewis oferece-nos uma excelente análise dos seus detalhes, cf. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Nicolas Malebranche*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, pp. 218-224, e, em geral, todo o Cap. IX.) Locke: No Cap. XX (*Of Modes of Pleasure and Pain*) do Livro II do *Essay on Human Understanding (Ensaio sobre o entendimento humano*, trad. portuguesa por Eduardo Abranches de Soveral, 2 volumes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999, vol. 1, pp. 299-305), Locke faz derivar as paixões dos sentimentos de prazer e dor <*pleasure and pain*> (“os gonzos sobre os quais giram as nossas paixões”), conhecidos apenas pela experiência e causados pelo bem e pelo mal, que por sua vez, se definem em função do prazer e da dor (ou do deleite e mal-estar) que nos provocam. Locke enumera uma série de paixões (amor, ódio, etc.), mas nada diz sobre o seu número, limitando-se a afirmar que há muitas outras mais para além daquelas que mencionou (É sobretudo no plano da teoria política que o tema das paixões é importante para Locke. Cf. TERREL, Jean, «Locke: les passions et la philosophie pratique», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, pp. 175-191).

³⁵ Cf., por exemplo, BEDFORD, Errol, «Emotions», op. cit.; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 16 sgts.; KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1963. Para uma descrição geral da intencionalidade, cf. SEARLE, John R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

³⁶ Cf., por exemplo, KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, op. cit., THALBERG, Irving, «Emotion and Thought», *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 45-55 (excerto em CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit., pp. 291-304).

³⁷ Cf. GOLDIE, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., pp. 37 sgts., e RORTY, Amélie Oksenberg, «Explaining Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 103-126.

³⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 52.

³⁹ Cf. DE SOUSA, Ronald, *The Rationality of Emotion*, The MIT Press, Cambridge, Mass 1987; ELSTER, Jon *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press,

6. Qual a sua relação com a ética⁴⁰;
7. Em que dependem elas da cultura⁴¹;
8. Como se relacionam elas com a sua expressão⁴²;

Cambridge 1999; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit.; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianapolis 1993 (1976) e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁴⁰ O exemplo mais óbvio – mas, é claro, longe de ser único – é o do chamado “emotivismo” em ética. Cf. AYER, Albert J., *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin, Harmondsworth 1983 (1936); BRANDT, Richard B., «Emotive Theory of Ethics», in EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque, 1967, vol. 2, pp. 493-496; e *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979; PIGDEN, Charles R. (ed.) *Russell on Ethics*, Routledge, Londres 1999; PRIOR, Arthur N., *Logic and the Basis of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1961 (1949); RACHELS, James, «Subjectivism», in SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 2004 (1991), pp. 432-438; STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1960 (1944); URMSON, J. O., *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, Londres 1968; WILLIAMS, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, Cap. 13 (“Morality and the Emotions”). Naturalmente associada à questão da relação da ética com as emoções, mas sem se confundir inteiramente com esta, encontra-se a da utilização emotiva da linguagem. Cf., a este propósito, ALSTON, William P., «Emotive Meaning», in EDWARDS, Paul (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nova Iorque, 1967, vol. 2, pp. 486-493.

⁴¹ Cf. AVERILL, James R., «Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 37-72; GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 4; JENKINS, Jennifer M., OATHELY, Keath, STEIN, Nancy L. (eds.) *Human Emotions. A Reader*, Blackwell, Oxford 1998, Parte I (pp. 5-77); SHWEDER, Richard A. e LEVINE, Robert A. (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind. Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, Parte 2 (pp. 121-254). A literatura antropológica contém, bem entendido, um sem número de estudos fundamentais no capítulo. A título de exemplo, basta citar os trabalhos de Ruth Benedict, que sempre concedeu grande importância a esta questão (cf. *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Nova Iorque 1944 e *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, Nova Iorque 1946).

⁴² Cf. ABOUDRAR, Bruno-Nassim, «L'expression des passions: anatomie, dessin, sentiment», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 159-174; COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVIème – début XIXème siècle)*, Payot, Paris 2007 (1988); DAMISCH, Hubert, «L'alphabet des masques», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 21, Gallimard, Paris 1980, pp. 123-131; DARWIN, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Fontana Press, Londres 1999 (1872); EKMAN, Paul, «Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movements in the Expression of Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 73-101; e *Emotions Revealed*, op. cit., GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 4; HAMPSHIRE, Stuart, *Freedom of Mind and Other Essays*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 143-159 (“Feeling and Expression”); JAMES, William, *The Principles of Psychology*, op. cit., «What is an Emotion?» (1884), in CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit., pp. 125-141, *Psychology: Briefer Course*, op. cit.; KELTNER, Dacher e EKMAN, Paul, «Facial Expression of Emotion», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (eds.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 236-249; LE BRUN, Charles, «Conférence sur l'expression des passions» (1696), *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 21, Gallimard, Paris 1980, pp. 93-121; RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, op. cit.; SHAPIRO, Lisa, «What Do the Expressions of the Passions Tell Us?», in GARBER, Daniel e NADLER, Steven (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 45-66; SPENCER, Herbert, *The Principles of Psychology*, D. Appleton & Co., 2 volumes, Nova Iorque 1885, vol. 2, Parte IX, Cap. 4 (pp. 539-557); VINCENT-BUFFAULT,

9. Qual a nossa responsabilidade nas emoções que temos⁴³;
10. Qual a articulação entre emoção e conhecimento⁴⁴.

Encontramos estas mesmas questões, bem como outras, no quarto Simpósio sobre *Feelings and Emotions*⁴⁵ – e seria, de resto, interessante, para avaliar a evolução da temática, comparar os temas nele abordados com os tocados nos três simpósios anteriores, datando o primeiro de 1927, e o segundo e o terceiro de 1950 e 1970, respectivamente⁴⁶.

É agora chegada a altura de observar como as paixões se verificam nos três grandes domínios que apontámos: cognição, estética e ética e política.

3. Paixões e cognição

3.1. Afirmação e negação

A discussão da relação entre paixões e cognição remonta, pelo menos, ao *Filebo*⁴⁷,

Anne, *Histoire des larmes. XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles* (1986), Payot, Paris 2001 (1986). No polo exactamente oposto, coloca-se a questão da ocultação das paixões. Baltasar Gracián é um exemplo fascinante. Cf. MARQUER, Éric, «Gracián: l'héroïsme ou l'art de cacher les passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 99-117. É óbvio que muitos moralistas franceses do século XVII vão no mesmo sentido (cf. LAFOND, Jean (ed.), *Les moralistes français du XVII^e siècle*, Robert Laffont, Paris 1992), e o século XVIII serviria quase todo ele de ilustração para os procedimentos de simulação (“artifício”) e dissimulação das paixões. Cf. STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989.

⁴³ Cf. SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. A questão da nossa responsabilidade relativamente às nossas emoções – tema sartreano por excelência, na linhagem do estoicismo – faz intervir um par central da filosofia das paixões (e, de resto, de toda a filosofia): o par actividade/passividade, ao qual voltaremos.

⁴⁴ Cf. CASTORIADIS, Cornelius, «Passion et connaissance», *Diogène*, 160, 1992, pp. 78-96; JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Parte III, pp. 157-252; ORTONY, Andrew, CLORE, Gerald L., COLLINS, Allan, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Mesmo num autor tradicionalmente apontado como indiferente à questão da afectividade como Jean Piaget, encontramos mais presente do que normalmente é aceite o tema da relação entre inteligência e afectividade. Cf. SOKOL, Bryan W. e HAMMOND, Stuart I., «Piaget and Affectivity», in MÜLLER, Ulrich, CARPENDALE, Jeremy I, M. e SMITH, Leslie (eds.) *The Cambridge Companion to Piaget*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 309-323.

⁴⁵ MANSTEAD, Antony S. R., FRIDJA, Nico, FISCHER, Agneta (eds.) *Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁴⁶ REYMERT, Martin L. (ed.) *Feelings and Emotions. The Wittenberg Symposium*, Clark University Press, Worcester 1927; REYMERT, Martin L. (ed.) *Feelings and Emotions. The Mooseheart Symposium*, McGraw-Hill, Nova Iorque 1950; ARNOLD, Magda B. (ed.) *Feelings and Emotions. The Loyola Symposium*, Academic Press, Nova Iorque 1970.

⁴⁷ PLATÃO, *Filebo*, 36c. Os textos gregos e latinos (Agostinho, Aristóteles, Cícero, Diógenes Laércio, Epicteto, Marco Aurélio, Platão, Séneca) são citados a partir das edições bilingues da Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. Para Platão, utilizamos igualmente as belas traduções francesas de Léon Robin (Platon, *Oeuvres*, 2 vols., Pléiade, Paris 1950), e, no caso de

com a resposta platónica apontando para uma efectiva relação entre uma e outra⁴⁸. O par passional central no domínio da cognição é o par afirmação/negação. Certamente que, à primeira vista, este par nada parece conotar de passional. Mas se explorarmos alguns dos percursos associados a este par, tal opinião tenderá a atenuar-se consideravelmente. Desde pelo menos Aristóteles⁴⁹, passando por Descartes⁵⁰, até Sartre⁵¹, ele articula-se com o par perseguição/fuga. Conhecer é perseguir e capturar. Desconhecer é fugir, e, por assim dizer, ficar de mãos vazias. O Conceito <Begriff>, em Hegel, como na língua alemã em geral, significa uma captura⁵². Em Husserl, igualmente, a presença viva da evidência é uma forma de afirmação⁵³. E era já essa, no fundo, a posição de Espinosa. Se há paixão (Espinosa diria afecto) cognitiva, essa paixão é a da afirmação, que antecede qualquer negação, qualquer fuga. A estrutura da afirmação, tal como a da negação, pode ser lida através de um prisma passional.

A República, a tradução de Maria Helena Rocha Pereira (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972); para Aristóteles, o conjunto das traduções de Jules Tricot publicadas na editora Vrin, Paris; e, para os textos estóicos ou relativos a estes, as traduções de Émile Bréhier editadas por Pierre-Maxime Schuhl (SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.), *Les Stoïciens*, Pléiade, Paris 1962). Quando há excepção, ela será referida.

⁴⁸ PLATÃO, *Filebo*, 42a. Cf. igualmente a análise das espécies do medo em *Leis*, 646d-648e, em que uma delas possui uma dimensão cognitiva. Cf. FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., pp. 9-11, 25.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 7, 431a 9-11: «Já quando uma coisa é aprazível ou dolorosa, <a faculdade perceptiva>, como se deste modo a afirmasse ou negasse, persegue-a ou evita-a» (tradução de Ana Maria Lóio, *Sobre a alma*, IN/CM, Lisboa 2010, p. 120). *Apophasis* e *kataphasis* vão de par com *dióxis* e *phuge*.

⁵⁰ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, IV^a Meditação (“(...) podemos fazer uma coisa ou não a fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir – *hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere*)”), *Oeuvres*, op. cit., original latino: vol. VII, p. 57, e tradução francesa: vol. IX, p. 46.

⁵¹ Sartre, no *Esquisse d'une théorie des émotions*, associa, da forma mais radical possível, negação e fuga: quando, face a um grande perigo, desmaiamos, esse desmaio é simultaneamente a mais extrema fuga e a mais extrema negação da realidade (em primeiro lugar, obviamente, a do objecto temível) (SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 1995 (1938), p. 83). Para uma análise global da teoria sartreana das emoções, cf. CABESTAN, Philippe, «Qu'est-ce que s'émouvoir? Émotion et affectivité chez Sartre», *Alter*, 7, 1999, pp. 91-120.

⁵² Para Hegel, todos os elementos do desenvolvimento filosófico da humanidade são reunidos, compreendidos, contidos, determinados, *capturados*, no Conceito.

⁵³ São muitos os textos de Husserl onde se expõe o primado da afirmação sobre a negação – algo, como de costume, inicialmente estabelecido por Aristóteles, cf. *Segundos analíticos*, I, 25, 86 b 34-36: «(já que a negação <kataphasis> é conhecida através da afirmação <apophasis>, e que a afirmação é anterior, exactamente como o ser <einai> é anterior ao não ser <me einai>»). A originalidade de Husserl – ou uma das suas originalidades – consiste em, através da constituição de uma lógica transcendental, ter procurado exhibir em todas as suas dimensões, a articulação da lógica formal com o seu substrato ontológico mais profundo. Tal é patente sobretudo em *Lógica formal e lógica transcendental* (*Husserliana*, vol. XVII), mas percorre todo o seu pensamento desde as considerações sobre a evidência nas *Investigações lógicas* (*Husserliana*, vols. XVIII e XIX). Vale a pena sublinhar que Fernando Gil fez desta questão um tema central do seu *Tratado da evidência* (GIL, Fernando, *Tratado da evidência*, IN/CM, Lisboa 1996 (original francês, *Traité de l'évidence*, Millon, Grenoble 1993)).

3.2. Paixão e conhecimento

O sentido mais geral de paixão, lembra S. Tomás⁵⁴, no contexto da tradição aristotélica, é o de recebimento de uma forma: verifica-se «o movimento de uma potência passiva que se liga ao seu objecto como ao princípio activo do movimento sofrido, pelo facto de a paixão ser o efeito de um princípio activo»⁵⁵. A par do seu aristotelismo, Tomás herda, à sua maneira, como praticamente todos os autores até à ruptura cartesiana⁵⁶, a doutrina da tripartição platónica da alma, que distinguia a parte racional, o *logistikon*, da irracional, *alogon*, e subdividindo esta última na parte concupiscente, ou desejanste, o *epithumetikon*, e numa outra parte, mediadora entre o *logistikon* e o *epithumetikon*, representada pelo espírito, *thymos*, e que é a parte mais especificamente passional, o *pathetikon*⁵⁷. É verdade que é sobretudo às tendências

⁵⁴ A doutrina das paixões em S. Tomás encontra-se sobretudo exposta na *Suma de Teologia*, IaIIae, 22-48. (Servimo-nos, em todas as referências à *Suma de teologia*, da tradução francesa, *Somme théologique*, em quatro volumes, publicada pelas Éditions du Cerf, Paris 1984-1986. A tradução e as notas de *As paixões da alma*, vol. 2, pp. 169-299, devem-se a Albert Plé. Não nos pareceu necessário indicar as páginas da tradução. Não faremos qualquer referência às questões 25 e 26 das *Quaestiones disputatae de veritate*, nem aos outros textos onde S. Tomás fala das *passiones animae*.) Sobre as paixões em S. Tomás, cf. DIXON, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, op. cit., pp. 26-61; GILSON, Étienne, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1989 (1919); HENGBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., pp. 81-82; KING, Peter, «Aquinas on the Passions», in MACDONALD, Scott, e STUMP, Eleonore (eds.), *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Cornell 1998, pp. 101-132, e «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 167-187 (o texto tem um escopo mais vasto, como o indica o título: trata-se de uma análise que se inicia em Santo Agostinho e termina em Suárez); KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 239-255; RENAULT, Laurence, «Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (ed.) *Les passions antiques et médiévales*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 249-267.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 1. As paixões, para S. Tomás, são onze ao todo, seis próprias ao concupiscível (o amor e o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza) e cinco ao irascível (a esperança e o desespero, o temor e a audácia, a cólera) (IaIIae, 23, 4). Para as relações de precedência entre as duas espécies, cf. IaIIae, 25, 1. Sublinhemos apenas que as paixões do irascível derivam das paixões do concupiscível, e terminam nelas (cf. tb. IaIIae, 41, 2). Suárez, no tratado *De passionibus*, criticará a distinção tomista entre apetite concupiscível e apetite irascível (cf., por exemplo, KING, Peter, «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, op. cit.).

⁵⁶ Logo na abertura de *As paixões da alma*, Descartes anuncia que o tratado supõe a crítica da “ciência dos antigos” no que respeita às paixões (#1). Nomeadamente, a alma não se divide numa parte superior e numa parte inferior, «não há em nós senão uma única alma, e essa alma não tem em si nenhuma diversidade de partes; aquela que é sensitiva é racional, e todos os seus apetites são vontades» (# 47; cf. tb. # 68). Do mesmo modo, e por consequência, não há divisão da parte sensitiva entre dois apetites: concupiscível e irascível (# 68). O combate é entre o corpo (e aquilo que Descartes designa por “espíritos”, # 10) e a alma (# 47).

⁵⁷ Cf. PLATÃO, *República*, 439 d-e; *Timeu*, 69a-73a, que localiza o centro das três partes respectivamente na cabeça, no ventre, e no coração e nos pulmões; *Leis*, 644c-645c; e o mito da carruagem alada do *Fedro*, 246a-d. A divisão platónica da parte irracional sobreviverá sob as designações de “concupiscível” e “irascível”. Sobre a tripartição platónica da alma, cf. PRADEAU, Jean-François,

apetitivas, e não ao poder de conhecer, que a noção de paixão se aplica⁵⁸, e mais ao apetite sensível do que ao apetite intelectual, à vontade⁵⁹. Mas, apesar disso, conhecer é também, para S. Tomás, uma paixão⁶⁰. Esta tese geral, que não é propriedade exclusiva da teoria do conhecimento tomista, e que não necessita de ser subordinada às características próprias desta, servir-nos-á de ponto de partida. Juntamente com uma outra, desta vez de origem espinosiana: a de que o conhecimento comprometido com as paixões é tendencialmente inadequado, isto é, habitado pela negação. Com efeito, como diz o Escólio da Proposição III da Terceira Parte da *Ética*, «as paixões relacionam-se com

«Platon, avant l'érection de la passion», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 15-28, especialmente p. 16 (Pradeau sugere que toda a filosofia platónica é uma filosofia da paixão). Obviamente que o *pathetikon* recebe a sua legitimidade da sua subordinação ao *logistikon*. Fora desta subordinação, nada o aconselha. Convém lembrar que o elogio da vida segundo as paixões é sobretudo levado a cabo, no *Górgias*, por Cálicles (cf., por exemplo, *Górgias*, 491e-492a), alguém que representa uma posição adversa à de Platão. A poesia mimética criticada na *República*, que «instaura na alma de cada indivíduo um mau governo» (*República*, 605b), é, também ela, vítima do uso desregrado das emoções. A «imitação poética» torna «as paixões penosas ou aprazíveis da alma» nossas soberanas (*República*, 606d). O contrário exacto da «paz» e da «harmonia» da alma, da «disciplina» e da «lei» que caracterizam a «sabedoria» e a «justiça» (*Górgias*, 504d). W. W. Fortenbaugh procura colocar a psicologia ético-política de Aristóteles no seguimento da de Platão (nomeadamente do Platão das *Leis*, menos do da *República*), distinguindo-a da psicologia «biológica» do *De anima* (FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., pp. 26 sgs.). É indiscutível que o tratamento das paixões no *De anima* é cursivo, mas talvez seja possível estabelecer a pretendida continuidade entre Platão e Aristóteles sem remeter o *De anima* para a penumbra. Há uma clara, se bem que imperfeita, simetria entre o *epithumetikon*, o *pathetikon* (ou *thymoeides*) e o *logistikon*, por um lado, e as almas nutritiva, sensitiva e cognitiva do *De anima*, por outro. Em ambos os casos, a tripartição convive com uma bipartição entre racional e a-racional, os dois primeiros elementos de cada uma das tripartições pertencendo à segunda categoria.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 2.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 3.

⁶⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 1. Para Duns Escoto, cuja teoria das paixões é substancialmente diferente da de S. Tomás, as paixões podem habitar a própria vontade, *independentemente do corpo* (BOULNOIS, Olivier, «Duns Scot: Existe-t-il des passions de la volonté?», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 281-295, especialmente pp. 282-284), doutrina também aproximadamente defendida por Suárez (cf. HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., p. 82): elas encontram-se tanto no apetite intelectual quanto no sensitivo (cf. *Ordinatio*, 3, d. 33, q. un., n. 20; d. 34, q. un., nn. 10-13). Sobre a teoria das paixões de Duns Escoto, cf. tb. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 265-272; WILLIAMS, Thomas, «From Metaethics to Action Theory», in WILLIAMS, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 332-351, especialmente pp. 342-345. Encontramos profundas teorias da relação das paixões com a vontade em Santo Anselmo e em Abelardo (cf. KING, Peter, «Emotions in Medieval Thought», in GOLDIE, Peter, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, op. cit.; para discussões dos contextos gerais nos quais se colocam as teorias das paixões de Anselmo e Abelardo, mas sem análise específicas destas, cf., respectivamente, BROWER, Jeffrey E., «Anselm on Ethics», in DAVIES, Brian, e LEFTOW, Brian, (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 222-256; e MANN, William E., «Ethics», in BROWER, Jeffrey E., e GUILFOY, Kevin (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 279-304).

a alma <mens> apenas na medida em que nela há algo que envolve a negação, dito de outro modo, na medida em que a consideramos como uma parte da natureza que por si, sem as outras, não se pode perceber clara e distintamente»⁶¹. As paixões implicam sempre – quaisquer que sejam as suas virtudes, celebradas por Montaigne⁶², Rousseau⁶³,

⁶¹ Espinosa escreve, é claro: *mens*. A tradução por “mente” seria talvez preferível, mas “alma” (embora não “espírito”) é igualmente aceitável. É verdade que um eminente especialista de Espinosa como Gilles Deleuze propõe algumas razões a favor da tradução de *mens* por “esprit” e contra a escolha de “âme” (DELEUZE, Gilles, *Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, p. 59; é, de resto, a opção terminológica de Bernard Pautrat na sua excelente tradução da *Ética*, op. cit.). Mas os argumentos desenvolvidos por Pierre Macherey a favor da opção por “âme” (e contra “esprit”) parecem-nos mais convincentes (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 10 sgts.).

⁶² «Aucune éminente et gaillarde vertu enfin n'est sans quelque agitation déréglée» (MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (*Apologie de Raymond Sebon*), in MONTAIGNE, *Essais*, 3 vols., ed. Pierre Michel, Gallimard/Folio, Paris 1985, vol. 1, p. 54). Cf., sobre as paixões em Montaigne, PEYTAVIN, Sophie, «Religion et passions chez Montaigne», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 45-56.

⁶³ O *Ensaio sobre a origem das línguas* (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781), ed. Jean Starobinski, Gallimard, Paris 1990) contém inúmeras reflexões sobre paixões, linguagem e música. É lidando com a matéria política – embora seja extremamente difícil estabelecer distinções rigorosas entre os vários aspectos do pensamento de Rousseau – que a posição rousseauiana estabelece matizações. É apenas na sociedade civil, no estado de reflexão, não no estado de natureza, que as paixões conduzem a «transportes imoderados». Isto vale para o amor, como para todas as outras paixões (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), ed. Jean Starobinski, Gallimard, Paris 1985, pp. 73, 68, 88; o *Discurso sobre as ciências e as artes*, bem como a *Carta a D'Alembert* vão, é claro, nesta mesma direcção (ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts. Lettre à D'Alembert*, ed. Jean Varloot, Gallimard, Paris 1987 (1750 e 1758, respectivamente)). De qualquer maneira, o “amor de si” – paixão fundamental da qual todas as outras derivam –, bem como a piedade, permanecerão sempre para Rousseau paixões legítimas (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., pp. 84 sgts.), e talvez que esta legitimidade do amor de si se prolongue ainda no sentimento de existência e de felicidade das futuras *Rêveries du promeneur solitaire*, particularmente na «Cinquième promenade» (ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Garnier, Paris 1960, pp. 61-74. Sobre o «sentimento da existência actual» no *Discours*, cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 74. Cf., também, GAUTHIER, David, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, especialmente Cap. I, e POULET, Georges, «Le sentiment de l'existence et le repos», in HARVEY, Simon, HOBSON, Marion, KELLEY, David e TAYLOR, S. B., (eds.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in Honour of R. A. Leigh*, Manchester University Press, Manchester 1980, pp. 37-45). O “amor-próprio”, pelo contrário, fruto das operações da imaginação, que nos desprendem do sentimento da existência actual (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 88), será a fonte de todos os males. O *Émile* (1762) conterà inúmeras reflexões decisivas sobre as paixões, particularmente sobre a bondade do amor de si e sobre a corrupção deste em amor-próprio (cf. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, ed. François e Pierre Richard, Garnier, Paris 1976, especialmente pp. 246 sgts.). Sem remontarmos à eventual origem estoica e agustiniana da doutrina (cf. BROOKE, Christopher, «Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins», in RILEY, Patrick (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 94-123), bastará notar que a crítica do amor-próprio, indistinto neste caso do amor de si, será central em Pascal (*Pensées*, Lafuma, ## 617, 978, in PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. Lafuma, Seuil, Paris, 1963, pp. 586 e 636-637; cf. CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2007 (1992), pp. 334-340),

por Diderot⁶⁴, por Helvétius em *De l'esprit*⁶⁵, e, depois, por Herder, Fichte e Hegel⁶⁶ – alguma dose de impotência, passividade e negação. Mesmo quando usamos a palavra “paixão” num sentido que parece conotar actividade – da paixão dos amantes à paixão de conhecer –, ela resulta sempre da solicitação de um objecto exterior. Também aqui não é necessário admitir a integralidade do sistema espinosiano para subscrever a afirmação. Poder-se-á colocar a questão de saber se a redução das paixões a um puro estrato neurofisiológico ou mais latamente fisiológico preserva ou não a sua relação à cognição. É uma questão que não discutiremos aqui⁶⁷.

3.3. Actividade e passividade

É pela relação entre actividade e passividade que convém, no fundo, começar. Mencionámos antes que se trata de um tópico abundantemente discutido na literatura contemporânea⁶⁸. Mas já S. Tomás, seguindo Aristóteles⁶⁹, nota que a paixão – que é,

bem como no admirável, excepto pela – compreensível, no entanto, mas sem a ambivalência de Pascal – condenação de Montaigne, capítulo XX (*Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires*) da Terceira Parte da *Logique de Port-Royal*, onde se desenvolve uma teoria das paixões próxima da de Pascal e onde se analisam, entre outros, os “sofismas do amor-próprio” (ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser* (1662), Flammarion, Paris 1978, pp. 323-353). Um texto atribuído a Pascal, mas cuja autenticidade é discutível, *Discours sur les passions de l'amour* (PASCAL, *Oeuvres*, ed. Lafuma, Seuil, Paris 1963, pp. 285-289) desenvolverá uma concepção muito positiva do amor (sobre as paixões em Pascal, cf. TALON-HUGON, Carole, «La question des passions dans l'oeuvre de Pascal», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 119-145). Voltando a Rousseau. O programa do *Contrato social* (1762) lidará com as paixões já fora do estado de natureza. As instituições políticas deverão preservar o indivíduo dos malefícios do amor-próprio (cf. BROOKE, Christopher, «Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins», in RILEY, Patrick (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*, op. cit., p. 115). Para vários autores do século XVIII que defendiam os benefícios do amor-próprio, cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., Cap. 19.

⁶⁴ DIDEROT, *Pensées philosophiques*, I, in DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, Garnier, Paris 1964, pp. 9-10. As *Pensées philosophiques* foram redigidas ao mesmo tempo (1745) que Diderot traduzia o *Inquiry Concerning Virtue* (1699), de Shaftesbury.

⁶⁵ HELVÉTIUS, *De l'esprit* (1758), III, 6-9, in HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Marabout, Verviers 1973, pp. 240-261.

⁶⁶ HENGELBROCK, Jürgen, e LANZ, Jakob, «Examen historique du concept de passion», op. cit., p. 86.

⁶⁷ Note-se que, na teoria das paixões, convém distinguir entre a redução do psicológico ao neurofisiológico ou ao fisiológico em geral – algo apenas possível por um recalamento do social (cf. GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit.) – do estabelecimento de uma relação entre o psíquico e o fisiológico, que, por exemplo em Aristóteles e S. Tomás, não implica de modo algum tal recalamento. Na linguagem que sugerimos na secção 2.2. deste texto, passa-se, no primeiro caso, do neurofisiológico ao psicológico (“emoções”), descurando o passional; enquanto que, no segundo caso, se presta atenção às etapas intermediárias, propriamente passionais (sociais, contextualizadas).

⁶⁸ Cf., entre muitos outros textos, SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Categorias*, 9, e *Metafísica*, Delta, 21. Sobre o par passivo/activo em Aristóteles, cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Cap. 2,

tal como a acção, um predicamento do ser, isto é, uma categoria – se deve conceber na sua oposição à acção⁷⁰. Do mesmo modo, para Descartes, devemos atribuir à alma dois tipos de pensamentos: as acções (as vontades, que elas próprias podem ser de dois tipos: acções que terminam na própria alma, e acções que terminam no corpo⁷¹) e as paixões, no sentido geral (percepções e conhecimentos que a alma não produz por si mesma)⁷². As paixões são assim pensamentos da alma que não têm nela a sua origem, e que por isso se distinguem das vontades.

Certamente que uma das mais complexas e profundas análises do par actividade/passividade no quadro da teoria das paixões é a de Espinosa⁷³. Em nenhum outro autor tal oposição é mais central e mais vincada, e em nenhum outro autor a relação das paixões com o conhecimento é mais discutida. É assim natural que a refiramos com algum detalhe. No Prefácio à Parte III, *De affectibus*, da *Ética*⁷⁴, Espinosa escreve que a questão da natureza dos afectos – os afectos são «as afecções do Corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou contrariam, a potência de agir desse Corpo, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções»⁷⁵, «o afecto é a ideia de uma afecção do corpo»⁷⁶ – e das suas forças, bem como a dos modos de os dominar, permanece, apesar de alguns esforços (nomeadamente os de Descartes), ainda indeterminada: o objectivo de Espinosa é «tratar os vícios e as inépcias dos homens à maneira Geométrica», «considerar as acções e apetites humanos como se se tratasse de linhas, de planos ou de corpos»⁷⁷. Os afectos

pp. 29-46. Cf. também, para esta questão e para a teoria aristotélica das paixões em geral, BESNIER, Bernard, «Aristote et les passions», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 29-94.

⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, *passim*. Sobre o par passivo/activo em S. Tomás, cf. JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Cap. 2, pp. 47-64.

⁷¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 18.

⁷² DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 17 e 41.

⁷³ Para o par activo/passivo em Espinosa (embora sobretudo em Leibniz), cf. KNEALE, Martha, «Leibniz and Spinoza on Activity», in FRANKFURT, Harry G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1972, pp. 215-237.

⁷⁴ O melhor guia para o *De affectibus* permanece o terceiro volume da magistral suma que Pierre Macherey dedicou à *Ética* (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, Presses Universitaires de France, Paris 1995). Cf. também, para o tema das paixões em Espinosa, entre uma vasta bibliografia, MOREAU, Pierre-François, «Spinoza et les problèmes des passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 147-157.

⁷⁵ ESPINOSA, *Ética*, III, Definição III; cf. tb. a Definição Geral dos Afectos, no fim do Livro III da *Ética*, e a Explicação que se lhe segue. Sobre o acompanhamento das acções e paixões do corpo pelas acções e paixões do espírito, cf. *Ética*, III, Prop. II, Escólio.

⁷⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Corolário.

⁷⁷ ESPINOSA, Prefácio à Parte III da *Ética*. É igualmente da análise das paixões que Madame de Staël retira a esperança de que a ciência política possa um dia adquirir uma “evidência geométrica” (*De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796), in DE STAËL, *De l'influence des passions* suivi de *Réflexions sur le suicide*, Rivages, Paris 2000, p. 30). Sobre o projecto de uma geometria das paixões, cf. o livro já clássico de Remo Bodei (BODEI, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milão 2007 (1991)). Trata-se aqui das paixões na sua relação com a política. Voltaremos, na quinta secção deste texto, ao tema. Por enquanto, interessa-nos apenas a relação das paixões com a cognição.

são realidades humanas (e, mais geralmente, animais – embora, neste caso, diferentes⁷⁸), não devem – como, veremos mais tarde, já Santo Agostinho avisara, se bem que por razões obviamente distintas⁷⁹ – ser atribuídos a Deus⁸⁰: Deus não se encontra sujeito às paixões⁸¹, «Deus é isento de paixões, e nenhum afecto de Alegria ou de Tristeza o afecta»⁸², não ama ninguém nem odeia ninguém⁸³ – os homens encontram-se necessariamente sujeitos a elas⁸⁴, os afectos humanos são “naturais”⁸⁵. A paixão é o sintoma de uma causalidade inadequada: ela dá-se “quando algo se passa em nós, ou quando se segue algo da nossa natureza, do qual apenas somos a causa parcial”⁸⁶, quando dependemos da imaginação⁸⁷. Os apetites e os desejos são paixões apenas na medida em que “nascem de ideias inadequadas”⁸⁸. E não há maior inadequação no nosso conhecimento (nem maior afecto) do que aquela que se dá quando imaginamos uma coisa como sendo livre, pois aí ignoramos as causas que a determinaram a agir de uma certa maneira⁸⁹. As paixões, com efeito, revelam a maior potência de uma causa exterior⁹⁰ – e são tão mais fortes quanto essa coisa é imaginada como presente⁹¹. Por essa inadequação causal se distinguem as paixões dos outros afectos, as acções, que implicam uma causalidade adequada⁹² (ambas reenviando a um mesmo apetite⁹³). A inadequação liga-se à negação: «as paixões relacionam-se com a alma apenas na medida em que nela há algo que envolve negação, dito de outro modo, na medida em que a consideramos como uma parte da natureza que por si, sem as outras, não se pode perceber clara e distintamente»⁹⁴. Concomitantemente, as acções ligam-se à afirmação. Teremos assim, dois tipos de afectos: as paixões e as acções. As acções – «os Desejos que se definem pelo poder do homem, dito de outra maneira, pela razão»⁹⁵ – indicam sempre o nosso poder, as paixões a nossa impotência e o nosso conhecimento mutilado⁹⁶. «Para lá da Alegria e do Desejo que são paixões, há outros afectos de Alegria e de Desejo que se referem a nós enquanto agimos»⁹⁷. A maneira como a Alma se contempla necessariamente quando

⁷⁸ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVII, Escólio; *Ética*, IV, Prop. XXXVII, Escólio I.

⁷⁹ Voltaremos a Santo Agostinho na quinta secção deste texto.

⁸⁰ ESPINOSA, *Ética*, I, Prop. VIII, Esc. II.

⁸¹ ESPINOSA, *Ética*, I, Prop. XV, Esc.

⁸² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVII.

⁸³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVII, Corolário.

⁸⁴ ESPINOSA, *Ética*, IV, Corolário da Demonstração da Prop. IV.

⁸⁵ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. LVII, Escólio.

⁸⁶ ESPINOSA, *Ética*, III, Definição II; cf. tb. *Ética*, III, Prop. I, e Demonstração e Corolário; *Ética*, III, Prop. III, e Demonstração.

⁸⁷ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVI, Demonstração; *Ética*, IV, Prop. IX, Demonstração.

⁸⁸ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Escólio.

⁸⁹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. V e Demonstração.

⁹⁰ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. V e Demonstração.

⁹¹ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. IX, Demonstração, Escólio e Corolário.

⁹² ESPINOSA, *Ética*, III, Definição 3.

⁹³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IV, Escólio.

⁹⁴ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. III, Escólio; cf. tb. *Ética*, IV, Prop. II; e *Ética*, IV, Prop. XXXII, Demonstração e Escólio.

⁹⁵ ESPINOSA, *Ética*, IV, Apêndice, Cap. III.

⁹⁶ ESPINOSA, *Ética*, IV, Apêndice, Cap. II.

⁹⁷ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVIII.

concede uma ideia verdadeira ou adequada, e a alegria que daí resulta, enquadram-se nas acções: a compreensão é uma acção⁹⁸. Os afectos da acção têm sempre a ver com a Alegria ou com o Desejo: «Entre todos os afectos que se referem à Alma enquanto ela age, nenhuns há que não se refiram à Alegria ou então ao Desejo»⁹⁹ – nunca com a Tristeza¹⁰⁰. Essas acções revelam a força da alma, que se divide em firmeza – «o Desejo pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser sob o ditado único da razão» – e generosidade – «o Desejo pelo qual cada um, sob o único ditado da razão, se esforça por ajudar todos os homens e ligar-se-lhes pela amizade»¹⁰¹. (Note-se de passagem a importância da generosidade – uma paixão central também para Descartes, como se sabe¹⁰²).

Pelo menos aparentemente no outro lado do espectro filosófico, Adam Smith, na *Theory of Moral Sentiments*, inscreverá o par actividade/passividade no interior das próprias paixões, sem procurar uma distinção entre estas e outro tipo de afectos. As paixões distinguem-se entre aquelas que se originam no corpo, nos seus estados ou afecções¹⁰³ e aquelas que provêm da imaginação (o medo e a esperança, por exemplo – paixões do irascível em S. Tomás)¹⁰⁴. Estas segundas introduzem um elemento de actividade no contexto geral de passividade.

3.4. Erro e representação

Com tal elemento está associado em Adam Smith o aspecto cognitivo deste segundo tipo de emoções – as activas –, já que elas supõem crenças e podem, portanto, ser verdadeiras ou falsas, adequadas ou erróneas¹⁰⁵. Nisto, Adam Smith distingue-se de David Hume, para o qual as paixões – impressões secundárias, ou de reflexão – são não-representativas, contrariamente às ideias¹⁰⁶, e, por isso mesmo, não podem, num sentido importante, errar, já que o erro supõe um fracasso na representação¹⁰⁷. Note-se, no entanto, que a concepção das paixões como podendo dar lugar ao erro não exige que se lhes atribua qualquer espécie de actividade. Para Espinosa, para quem as paixões se vêm

⁹⁸ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LVIII, Demonstração; *Ética*, III, Prop. LIX, Demonstração.

⁹⁹ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX.

¹⁰⁰ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX, Demonstração.

¹⁰¹ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIX, Escólio.

¹⁰² DESCARTES, *As Paixões da alma*, # 153. Cf., sobre a generosidade em Descartes, SOLÈRE, Jean-Luc, «Remédier aux passions: de la 'fortitudo' antique et médiévale à la 'résolution' cartésienne», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 213-248. Sobre a figura da generosidade no século XVII, cf. CASSIRER, Ernst, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Vrin, Paris 1997; e BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris 2008 (1948).

¹⁰³ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 33 sgts.

¹⁰⁴ SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 39 sgts.

¹⁰⁵ As paixões da imaginação «são de um certo modo cognitivas; as crenças são parte e parcela das emoções, e as crenças podem ser verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas» (GRISWOLD, JR, Charles L., «Imagination», in HAakonssen, Knud (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 42).

¹⁰⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. Ernest C. Mossner, Penguin, Harmondsworth 1984, p. 462.

¹⁰⁷ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 463.

integralmente marcadas pela passividade, elas encontram-se ligadas ao erro, na medida em que, como se disse, são sintomas de uma causalidade inadequada, dando-se, como explica a Definição II da Parte III da *Ética*, «quando algo se passa em nós, ou quando se segue algo da nossa natureza, do qual apenas somos a causa parcial».

3.5. Determinação do juízo pela paixão

Que os juízos humanos podem ser determinados pelas paixões é algo que Aristóteles perfeitamente explicou. Não se trata, deve-se sublinhar, de uma determinação puramente irracional, como o *pharmakon* do *Elogio de Helena* de Górgias¹⁰⁸. Para Aristóteles, a resposta emocional é um comportamento inteligente aberto à persuasão raciocinada *<reasoned persuasion>*, nas palavras de W. W. Fortenbaugh¹⁰⁹. O estudo aristotélico das paixões – voltaremos na secção 5.3.1. a este ponto – é, bem entendido, central na *Retórica*¹¹⁰. O discurso suscita nos auditores sentimentos de prazer e de desprazer de amor e de ódio, e, em função desses sentimentos, os juízos dos auditores modificam-se. As paixões determinam os juízos. Um exemplo de eleição será o da paixão do medo¹¹¹, uma análise que Heidegger retomará no parágrafo 30 de *Sein und Zeit*¹¹². (A paixão do medo será, de resto, um dos objectos principais da filosofia das paixões: lembremo-nos, por exemplo, de S. Tomás, e, sobretudo, de Hobbes. Voltaremos a ela mais do que uma vez¹¹³.)

Se a posição de Aristóteles por relação à indução retórica das paixões é razoavelmente neutra, outras teorizações há que são mais críticas. A antropologia hobbesiana das

¹⁰⁸ Cf. VAZ PINTO, Maria José, e ALVES DE SOUSA, Ana Alexandre, *Os Sofistas. Testemunhos e fragmentos*, IN/CM, Lisboa 2005, pp. 127-133. Cf., sobre o *Elogio de Helena*, CASSIN, Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, pp. 66-117.

¹⁰⁹ FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit., p. 17.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a1. Tirando algumas referências, sobretudo a Aristóteles, não desenvolveremos a questão, verdadeiramente infinita, da relação da retórica com as paixões. Uma muito eficaz discussão dessa relação encontra-se em MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Presses Universitaires de France, Paris 2000. Mencionemos ainda a excepcional antologia de textos renascentistas organizada por Wayne A. Rebhorn, que inclui preciosos excertos de Agrícola, Erasmo, Agrippa, Vives, Speroni, Amyot, Ramus, Patrizi, Puttenham, Montaigne, Peacham, Du Vair, Bacon e Caussin, entre outros, todos eles lidando com a matéria das paixões (REBHORN, Wayne A. (ed.), *Renaissance Debates on Rhetoric*, Cornell University Press, Ithaca 2000).

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5.

¹¹² HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga 1979 (1927), pp. 140-142. Note-se que um dos méritos indiscutíveis de *Sein und Zeit* é o de ter prestado verdadeira atenção à questão das paixões, num sentido lato, sobretudo ao problema das *Stimmungen* (moods, estados de alma). Uma das filosofias que mais se ocupou da eliminação da paixão do medo foi provavelmente o epicurismo, nomeadamente na sua apresentação por Lucrecio. Cf., a este propósito, WARREN, James, «Removing fear», in WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 234-248. Cf. tb. TSOUNA, Voula, «Epicurean therapeutic strategies», in WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, op. cit., pp. 249-265.

¹¹³ Sobre o medo, para além de todos os textos que se citarão, cf. ÖHMAN, Arne, «Fear and Anxiety: Evolutionary, Cognitive, and Clinical Perspectives», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 573-593.

paixões, fundadora da sua moral e da filosofia política¹¹⁴, convive com uma crítica da exorbitação destas através da eloquência. A eloquência é uma forma de poder produzida por homens de pouca sabedoria, que age sobre as paixões do auditor¹¹⁵. E uma forma de poder particularmente nefasta, já que é favorável à sedição e à rebelião. Quentin Skinner estudou minuciosamente a crítica hobbesiana da eloquência, na sua articulação com a teoria das paixões¹¹⁶. Ela repete, de uma certa forma, a crítica platónica. No *Elogio de Helena*, Górgias propõe algo como uma teoria emotivista da linguagem – seria talvez interessante compará-la com Charles Stevenson¹¹⁷, Ayer¹¹⁸ e uma certa fase do pensamento ético de Russell¹¹⁹ –, contra a qual Platão protesta. Ela encontra-se, como se sabe, estreitamente ligada à persuasão <peithô>. E, já o vimos, na secção 3.2., a linguagem dos poetas, na *República*, que «instaura na alma de cada indivíduo um mau governo»¹²⁰, determina igualmente um uso desregrado das emoções: a “imitação poética” torna as «paixões penosas ou aprazíveis da alma»¹²¹ nossas soberanas. Burke, no final do *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, insiste também poderosamente no efeito das palavras como produtoras das paixões¹²². São as “expressões fortes”, não as “expressões claras”, que influenciam as paixões: as segundas – descrevendo uma coisa tal como ela é – respeitam ao entendimento; as primeiras – descrevendo-a tal como é sentida – às paixões¹²³.

3.6. Determinação da paixão pelo juízo

Se os juízos podem ser determinados pelas paixões, também é verdade que as podem eles próprios determinar, uma possibilidade longamente explorada pelo estoi-

¹¹⁴ Esta afirmação corresponde ao entendimento comum da filosofia de Hobbes. Ela é, no entanto, de algum modo posta em causa se concebermos a moral de Hobbes como uma deontologia, quase à maneira de Kant, e independente de qualquer psicologia egotista. Tal foi a interpretação de A. E. Taylor. Cf. TAYLOR, A. E., «The Ethical Doctrine of Hobbes» (1938), in BROWN, K. C. (ed.), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55, e BROWN, Jr, Stuart M., «The Taylor Thesis: Some Objections», in BROWN, K. C. (ed.), *Hobbes Studies*, op. cit., pp. 57-71.

¹¹⁵ HOBBS, *Elements of Law*, II, xxvii, 13-14, e *De Cive*, II, xii, 12. A edição dos *Elements of Law* (redigidos em 1640, publicados em dois livros, *Human Nature* e *De Corpore Politico*, em 1650) utilizada é a editada por J. C. A. Gaskin, *The Elements of Law Natural and Political*, Oxford University Press, Oxford 1994; a do *De Cive* (1642) é a tradução francesa revista por Hobbes e feita pelo seu secretário, Samuel Sorbière (que data de 1649), *Le Citoyen, ou les fondements de la politique*, Flammarion, Paris 1992. Já que é fácil, a partir das indicações dadas, chegar às passagens referidas, não se indicarão as páginas.

¹¹⁶ SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Sobre o tema das paixões em Hobbes, cf. TRICAUD, François, «Le vocabulaire de la passion», in ZARKA, Yves-Charles (ed.), *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit.

¹¹⁷ STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, op. cit.

¹¹⁸ AYER, Albert J., *Language, Truth and Logic*, op. cit.

¹¹⁹ PIGDEN, Charles R. (ed.) *Russell on Ethics*, op. cit.

¹²⁰ PLATÃO, *República*, 605 b.

¹²¹ PLATÃO, *República*, 606 d.

¹²² BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful* (1757), in *The Works of Edmund Burke*, vol. 1, George Bell and Sons, Londres 1909, pp. 178-181.

¹²³ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 180. Convém mencionar aqui uma posição distinta. Para alguém como Francis Bacon, caberia exactamente à retórica –

cismo. As paixões originam-se em erros, juízos, opiniões, isto é, originam-se em crenças (Zenão), ou, de acordo com certas versões (Crisipo), são elas próprias crenças¹²⁴. Voltaremos mais longamente a esta questão, e a outras questões estoicas, na secção 5. Daí a brevidade desta secção, destinada apenas a apresentar a existência de uma posição que, pelo menos nos seus traços gerais, segue o caminho inverso da de Aristóteles, e que, de resto, se encontra próxima da de muita filosofia contemporânea das emoções, que prolonga, mais ou menos subtilmente, o estoicismo¹²⁵.

3.7. *Investimento de afecto nas representações*

Os juízos determinam as paixões, e as paixões determinam os juízos. A natural conclusão a tirar é a de que os juízos, e as representações em geral, se encontram contaminados pelas paixões. Foi o que fez Freud¹²⁶. As representações encontram-se investidas de afectos, elas são, pela sua própria natureza, afectivas. Na verdade, elas são investidas de um afecto que é, em certos casos, como o da representação obsessiva, excessivo. E se tal excesso por vezes surpreende é porque, de acordo com Freud, o afecto se exprime, em virtude de uma deslocação, numa representação à qual não se encontrava originariamente ligado e que funciona como representação substitutiva¹²⁷.

promovendo uma «confederação da razão e da imaginação contra as afecções» – dominar os tempestuosos efeitos das paixões. Cf. BACON, *The Advancement of Learning*, II, xviii, 4 (BACON, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Arthur Johnston, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 140-141). Cf. tb. VICKERS, Brian, «Bacon and rhetoric», in PELTONEN, Markku (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 200-231.

¹²⁴ Cf. HUSSON, Suzanne, «Le convenable, les passions, le sage et la cité», in GOURINAT, Jean-Baptiste, BARNES, Jonathan (eds.), *Lire les stoiciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 115-131, especialmente 120 sgs.; LÉVY, Carlos, «Chrysippe dans les *Tusculanes*», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 131-143, especialmente pp. 141-143; SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2000, Parte I.

¹²⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, e *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Cf. também, entre muitos outros, THALBERG, Irving, «Emotion and Thought», *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 45-55 (excerto em CALHOUN, Cheshire, e SOLOMON, Robert C. (eds.), *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophic Psychology*, op. cit, pp. 291-304), e *Perception, Emotion and Action*, Blackwell, Oxford 1977, Cap. 2. Para uma crítica da posição de Thalberg, bem como, mais geralmente, das teorias que defendem – na linhagem do estoicismo, repitamo-lo – uma base cognitiva das emoções, cf. ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, op. cit.

¹²⁶ Esta e a próxima secção retomam, adaptando-as, passagens de TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

¹²⁷ Freud antecipa um ponto importante das discussões contemporâneas (na verdade, a discussão, como de costume, começa com Aristóteles, embora num contexto diferente): o da existência de emoções apropriadas e inapropriadas. (Apropriação e inapropriação podem ser definidas, é claro, em função de critérios muito diferentes.)

3.8. Intensificação dos afectos

A intensificação afectiva nas representações – Freud não fala dos juízos, mas é lícito referi-los aqui – exhibe um movimento patológico de regressão, que é o retorno a uma afectividade primária, por natureza excessiva e próxima da alucinação. «A essência da doença mental é o retorno a estados anteriores da vida afectiva e da função». Tal retorno dá-se a ver igualmente na criança, no sonho, na multidão e na poesia. A afectividade da criança e do sonho manifestam uma «intensificação <Steigerung> de todos os movimentos afectivos até ao extremo e à desmesura». O mesmo se passa com a multidão¹²⁸. Como escreve Freud, «a carga afectiva <Affektladung> dos indivíduos isolados intensifica-se por indução recíproca». E a poesia joga também com essa intensificação dos afectos: «O poeta faz como a criança que brinca; cria-se um mundo imaginário que leva muito a sério, isto é, que dota de grandes quantidades de afecto, distinguindo-o nitidamente, no entanto, da realidade»¹²⁹.

3.9. Afirmação e negação, de novo

Afirmação e negação, latamente entendidas como movimentos de aproximação e afastamento, no limite captura e fuga – um entendimento que, viu-se, se encontra já presente em Aristóteles e Descartes –, são, também elas, fortificadas pelas paixões. No

¹²⁸ A proximidade de Freud com a obra de Gustave Le Bon – que ele, de resto, refere – é óbvia. Cf. LE BON, Gustave, *Psychologie des foules* (1895), Presses Universitaires de France, Paris 2006. Cf. tb. TARDE, Gabriel, *Les lois de l'imitation* (1890), Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2001. O «grupo em fusão» do Sartre da *Critique de la raison dialectique* pode eventualmente ser analisado nesta perspectiva (SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, pp. 391 sgts.). Estamos aqui no polo oposto ao do actor segundo Diderot, que, como se sabe, é tão mais eficaz na transmissão das paixões quanto menos por elas se encontra afectado: «il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénétration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles» (DIDEROT, «Paradoxe sur le comédien», in DIDEROT, *Ceuvres esthétiques*, Bordas, Paris 1988, p. 306. Sobre a teoria das paixões em Diderot, cf. LABUSSIÈRE, Jean Louis, «Diderot entre le désir et la passion», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 225-254). Seria, a este propósito, sem dúvida necessário introduzir aqui a questão, essencial, da relação entre paixões, imaginação e ficção. Não apenas do ponto de vista de quem visa transmitir uma emoção (o objecto do texto de Diderot), mas também do ponto de vista de quem a experimenta. Claire Armon-Jones focou este último aspecto, na sua oposição ao cognitivismo nas teorias da emoção: muitas emoções pressupõem um pensamento baseado na imaginação <imagination-based thought> (ARMON-JONES, Claire, *Varieties of Affect*, op. cit., p. 28). O lugar da imaginação nas emoções conduzir-nos-ia, por sua vez, ao importante tema da auto-ilusão <self-deception> (cf. DE SOUSA, Ronald, «Self-Deceptive Emotions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 283-297), do qual o exemplo maior é talvez a má-fé sartreana (Cf. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, Primeira Parte, Cap. 2; cf. GIL, Fernando e TUNHAS, Paulo, «Pequena nota técnica sobre a má-fé», in GIL, Fernando, *Acentos*, IN/CM, Lisboa 2005, pp. 391-395). Sobre a auto-ilusão em geral, cf. FINGARETTE, Herbert, *Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 2000 (1969).

¹²⁹ Para uma breve referência à teoria freudiana das emoções, cf. RAPAPORT, D., «The Psychoanalytic Theory of Emotions» (1950), in ARNOLD, Magda B. (ed.) *The Nature of Emotion*, op. cit., pp. 83-89. Não se fará, no que se segue, e sem que tal decorra de alguma atitude negativa, referência particular à importante literatura freudiana sobre as emoções. Uma menção deve, no entanto, ser feita ao belo estudo de Melanie Klein sobre a inveja e a gratidão (KLEIN, Melanie, *L'envie et la gratitude*, trad. francesa por Victor Smirnoff, Gallimard, Paris 1968).

parágrafo 52 das *Paixões da alma*, Descartes lembra, já o vimos, que a maior utilidade das paixões reside em elas disporem a alma a «querer as coisas que a natureza dita serem-nos úteis, e a persistir nessa vontade». As paixões determinam os actos da alma. Fortificam e fazem durar nela certos pensamentos que lhe são úteis, podendo, é verdade, igualmente fazê-lo relativamente a pensamentos que lhe são prejudiciais¹³⁰. O homem hobbesiano – que, como escreveu Michael Oakeshott, é uma “criatura de paixão”¹³¹ – exemplifica ainda melhor o desejo e a aversão que subjazem à afirmação e à negação¹³². As paixões não são voluntárias: elas são a vontade, e “a vontade não é voluntária”¹³³. Os movimentos voluntários – como coisa distinta dos movimentos vitais – têm o seu início na imaginação, «o primeiro início interno de todo o Movimento Voluntário»¹³⁴. Assim se origina o *conatus*, o *Endeavour*, que, quando se dirige àquilo que o causa, recebe por nome Apetite, ou Desejo, e, quando se afasta, Aversão (o medo, que descende da aversão – segundo a definição célebre do Capítulo VI do *Leviatã*, ele é «*Aversion, with opinion of HURT from the object*»¹³⁵ –, é designado por Hobbes como “vontade de omitir” (*will to omit*)¹³⁶). Desejo e aversão serão igualmente, enquanto paixões directas, fundamentais no Livro II do *Tratado da natureza humana* de Hume¹³⁷. Nesta série, convém ainda acrescentar o par prazer/desprazer. Afirmamos, e aproximamo-nos, do que nos dá prazer; negamos, e afastamo-nos, do que nos provoca deprazer. As paixões – é a lição do *Filebo*¹³⁸ – conjugam em si prazer e deprazer, como se verifica na reacção tanto às tragédias como às comédias – e, mais geralmente, na tragédia e na comédia da existência de cada um de nós, como se lê ainda no *Filebo*¹³⁹. E, em Hume, Prazer e Dor encontram-se na origem de todos os desenvolvimentos do Livro II do *Tratado*: encontram-se mesmo na origem do par desejo/aversão¹⁴⁰. Em Espinosa, ao qual se voltará, a dimensão da oposição não será menos importante. O sistema de oposições é governado pelo primado da afirmação e do desejo (encontramos idêntica atitude em Nietzsche). O medo, Sartre bem o viu, e já o notámos, encontrar-se-á sempre associado à negação e à fuga¹⁴¹.

¹³⁰ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 74.

¹³¹ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, Liberty Fund, Indianapolis 1991 (1962), p. 293.

¹³² Desejo e aversão pressupõem por sua vez (Hobbes não o diz explicitamente) algo como uma avaliação, o que as chamadas *appraisal theories* das emoções sublinham hoje em dia. Cf. ARNOLD, Magda B. e GASSON, J. A., «Feelings and Emotions as Dynamic Factors in Personality Integration», in ARNOLD, Magda B. (ed.), *The Nature of Emotion*, op. cit., pp. 203-221.

¹³³ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 5.

¹³⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1982 (1651), p. 118).

¹³⁵ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 123).

¹³⁶ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 6. (Lembremo-nos da fuga em Aristóteles e Descartes – e, talvez mais ainda, do desmaio em Sartre.)

¹³⁷ Cf. TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 46, 1-4, 2006, pp. 11-30.

¹³⁸ PLATÃO, *Filebo*, 46 b sgts.

¹³⁹ PLATÃO, *Filebo*, 50 b.

¹⁴⁰ Cf. TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», art. cit.

¹⁴¹ SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 1995 (1938), pp. 83 sgts.

3.10. Flutuação da alma

Entre o desejo e a aversão, entre a afirmação e a negação, entre o prazer e o desprazer, dá-se a flutuação da alma, tema pelo qual se poderia articular a relação entre as paixões e o juízo com a teoria da deliberação, coisa que, com a excepção de umas breves palavras a propósito de Hobbes na secção 5.4., não se fará aqui¹⁴². Como lembra Espinosa, os afectos contrários produzem flutuação da alma, diversidade e inconstância, e podem, é claro, conviver em relação a um mesmo objecto. A Proposição XVIII da Terceira Parte da *Ética* explica-o: «Se imaginarmos que uma coisa, que nos afecta habitualmente de um afecto de Tristeza, possui qualquer semelhança com uma outra, que nos afecta habitualmente com um afecto de Alegria de grandeza igual, odiaremos essa coisa e ao mesmo tempo <simul> amá-la-emos»¹⁴³. E, mais geralmente, como diz o Escólio da mesma Proposição, «um único e mesmo objecto pode ser causa de afectos numerosos e contrários». «Quem imagina que alguém que ama se encontra afectado de ódio por relação a si, encontrar-se-á simultaneamente submetido ao Ódio e ao Amor»¹⁴⁴. Vale a pena lembrar que todo o Montaigne se encontra repleto de reflexões sobre o efeito da flutuação da alma na constituição dos juízos e que boa parte da poesia de Sá de Miranda se constrói sobre este tema¹⁴⁵. Stendhal – no preciso momento em que se inicia o esquecimento da importância da teoria das paixões para a fundamentação da teoria política, e em que o próprio vocabulário das paixões começa a ser substituído pelo das emoções, restando o amor apenas como verdadeiro depositário da palavra “paixão” – nota que «a maneira de ser de um homem apaixonado muda dez vezes por dia»¹⁴⁶.

¹⁴² Cf. TUNHAS, Paulo, «Deliberação», in *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, Instituto de Filosofia da Linguagem (online). Cf. também JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., Parte IV, pp. 253-294.

¹⁴³ Encontramos aqui um exemplo perfeito da ambivalência das paixões. Sobre a ambivalência das paixões, cf. GREENSPAN, Patricia S., «A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 223-250.

¹⁴⁴ ESPINOSA, *Ética*, III, Proposição XL, Corolário I.

¹⁴⁵ Cf. TUNHAS, Paulo, «Admiração, caça, ambiguidade. Semelhanças e dissemelhanças em Montaigne», *Cadernos de filosofia*, nº 16, 2005, pp. 119-160, e «Sá de Miranda: razões de descreer», in OLIVEIRA JORGE, Vítor e COSTA MACEDO, José Maria (eds.), *Crenças, religiões, poderes*, Afrontamento, Porto, 2008, pp. 21-36, respectivamente. Trata-se igualmente de um tema fundamental do neo-estoicismo. Medo e esperança, duas paixões da incerteza, bem como a oscilação entre ambas, serão alvo preferencial da crítica de Justus Lipsius. Cf. BODEI, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, op. cit., pp. 232-248, especialmente pp. 243-248. A constância obtida através da eliminação da flutuação da alma é essencial, para Justus Lipsius, do ponto de vista político, daí uma forte doutrina da autoridade. Cf. SÉNELLART, Michel, «Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les *politique* de Juste Lipse (1589)», in MOREAU, Pierre-François (ed.), *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Presses Universitaires de Caen, Caen 1994, pp. 109-130.

¹⁴⁶ STENDHAL, *De l'amour* (1822), Cap. II (STENDHAL, *De l'amour*, Éditions de Cluny, Paris 1938, p. 44). Destutt de Tracy, cujas relações com Stendhal foram complexas, escreveu igualmente um *De l'amour* (DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude, *De l'amour*, Vrin, Paris 2000). A flutuação da alma no amor-paixão, mas acompanhada da resposta tranquilizadora que o cristianismo lhe ofereceria (“que delícias existem em falar de paixões ao Ser impassível que as nossas confidências não podem perturbar”), fora igualmente objecto das descrições de Chateaubriand nos capítulos 2 a

3.11. Superação das paixões

O movimento em direcção à racionalidade – e à concomitante estabilização do juízo, donde resulta o verdadeiro conhecimento – virá de uma superação das paixões, que será concebida de múltiplas maneiras. No estoicismo, ele residirá numa prudente abstenção de opiniões, num “esquecimento” daquilo que Zenão considerava «um movimento da alma irracional e contrário à natureza», uma “inclinação exagerada”¹⁴⁷. A *apatheia* será o seu resultado, uma *apatheia* que Santo Agostinho condenará: se é verdade que Deus e os anjos punem sem cólera e é sem compaixão que nos socorrem¹⁴⁸, a *apatheia* estóica é, nesta vida, dada a existência do pecado – a situação de Adão e Eva

5 do Livro III da segunda parte do *Génie du Christianisme* (1802), dedicado à “transmutação de princípios” que o cristianismo introduziu no domínio das paixões, «a nova linguagem das paixões, desconhecida sob o politeísmo» (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, 2 volumes, Garnier-Flammarion, Paris 1966, volume I, pp. 285-296). É no Cap. 9 deste mesmo Livro III que se encontra a célebre análise do “vago das paixões”, isto é, a situação daqueles em que as «paixões, sem objecto, se consomem a si mesmas num coração solitário», um pouco à imagem do que será a “bela alma” da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, op. cit., volume I, p. 310). Para Chateaubriand, a própria religião cristã é uma paixão, como o explica o Cap. 8 do Livro III, que cita abundantemente a *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis (CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, op. cit., volume I, pp. 302-308). O amor é, desnecessário será dizê-lo, uma das paixões mais estudadas. Alguns textos fundamentais, ou de particular interesse histórico: BARTHES, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977; BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, op. cit., DE ROUGEMONT, Denis, *L'amour et l'Occident*, 10/18, Paris 2001 (1939); HATFIELD, Elaine e RAPSON, Richard L., «Love and Attachment Processes», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (eds.) *Handbook of Emotions*, pp. 654-662; LUHMANN, Niklas, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, trad. inglesa por Jeremy Gaines e Doris. L. Jones, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford 1998 (1982); ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid 1941 (1939); SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'amour*, trad. francesa por Sabine Cornille e Philippe Ivernel, Rivages, Paris 1988. Ver também a excelente antologia comentada de textos sobre o amor organizada por Éric Blondel (BLONDEL, Éric (ed.), *L'amour*, Flammarion, Paris 1988). Notemos apenas que as descrições filosóficas do amor se organizam tradicionalmente em torno do par presença/ausência. Uma paixão muitas vezes tratada, por razões eminentemente compreensíveis, em relação com a do amor é a do ciúme (cf. GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 8; GREIMAS, Algirdas J. e FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, op. cit., pp. 189-322; NEU, Jerome, «Jealous Thoughts», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 425-463; TOV-RUACH, Leila, «Jealousy, Attention, and Loss», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 465-488). Para a religião como paixão e as emoções religiosas, cf. CORRIGAN, John (ed.), *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, Oxford University Press, Oxford 2004; LE BRUN, Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002; MATTHEWS, Gareth, «Ritual and the Religious Feelings», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 339-353; WHITE, Eugene E., *Puritan Rhetoric. The Issue of Emotion in Religion*, Southern Illinois University Press, Carbondale e Edwardsville 1972.

¹⁴⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 110; cf. tb. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24; IV, 11 sgts., 34, 47; V, 43; *De officiis*, I, 136. Voltaremos, na quinta secção, a esta questão.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, V. Cf., no mesmo sentido, S. Tomás, *Suma de Teologia*, IaIIae, 24, 3.

seria diferente¹⁴⁹ –, um “defeito moral”: «a dureza não implica necessariamente rectidão, e a insensibilidade não é uma garantia de saúde»¹⁵⁰. Para Descartes, a vontade não pode, através da sua acção directa, excitar ou abolir as paixões, mas pode fazê-lo indirectamente, «pela representação das coisas que, de costume, se encontram ligadas com as paixões que queremos ter e que são contrárias àquelas que queremos rejeitar»¹⁵¹. Podemos igualmente exercitar-nos a separar os «movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos que habitualmente os acompanham», bem como lembrar-nos que aquilo que se apresenta à nossa imaginação tende a “enganar a alma”¹⁵². No essencial, no entanto, o controle das paixões assenta na posse de «juízos firmes e determinados respeitando ao conhecimento do bem e do mal»¹⁵³, em resoluções fundadas no conhecimento da verdade¹⁵⁴ – algo de que até a mais fraca das almas, se convenientemente instruída, é capaz¹⁵⁵. Tal como o “exercício da virtude”, “soberano remédio contra as paixões”¹⁵⁶, o conhecimento é decisivo. Procedendo de um “verdadeiro conhecimento”, o desejo e a alegria só podem ser bons¹⁵⁷, e o mesmo se dirá das outras paixões também¹⁵⁸.

3.12. Libertação, compreensão e alegria

Mas em nenhum outro autor como Espinosa a libertação das paixões – que, aos olhos do autor, é compatível com o reconhecimento da sua necessidade na expressão da Substância, embora tal compatibilidade se afigure problemática¹⁵⁹ – se afirma tão poderosamente como liberdade, actividade e adequação do conhecimento. O objectivo explícito da Parte V da *Ética* – embora se encontrem já nas partes anteriores indicações nesse sentido – é mostrar a força do império (não absoluto, contrariamente ao que pretendiam os Estóicos) da razão sobre os afectos, um império que não se estabelece (em oposição a Descartes, longamente – e, sob certos aspectos, injustamente – criticado no

¹⁴⁹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 10.

¹⁵⁰ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9. Malebranche (*Recherche de la vérité*, Livro V, capítulos 2 e 4) retomará a tese de Agostinho, na sua condenação dos Estóicos (MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, op. cit., vol. 1, pp. 493 sgts., 521 sgts.).

¹⁵¹ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 45.

¹⁵² DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 51.

¹⁵³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 48. Sobre o conhecimento do bem e do mal, cf. tb. # 93.

¹⁵⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 49.

¹⁵⁵ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 50.

¹⁵⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 148.

¹⁵⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 141, 144.

¹⁵⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 143.

¹⁵⁹ O problema, apesar de simples, não se deixa contornar facilmente. Se tudo se manifesta como expressão da Substância (Deus, Natureza), como explicar as paixões (e a imaginação, e o erro, e a inadequação e mutilação das ideias)? A Substância engendra, no seu próprio processo expressivo, uma sua ignorância pelos modos finitos? Limitamo-nos a indicar o problema na sua forma mais intuitiva, sem dar conta das respostas dos vários intérpretes. Naturalmente que se o pensamento de Espinosa comportasse uma teleologia, uma solução “hegeliana”, algo como uma “astúcia da Substância”, estaria perfeitamente à mão. Mas, como se sabe, a filosofia espinosista rejeita militantemente qualquer sugestão teleológica.

Prefácio) por um exercício da vontade¹⁶⁰. Os afectos – sobretudo as paixões, isto é, os afectos que encerram maior passividade – são prejudiciais apenas na medida em que impedem a alma de poder pensar, quer dizer, que impedem a essência da alma de se desenvolver¹⁶¹, de compreender¹⁶². A libertação humana destes dever-se-á fazer, coerentemente, seguindo um fio condutor: o de aumentar a capacidade de pensar e de agir – muito curiosamente, também o objectivo da análise segundo Freud¹⁶³. E o gesto fundamental nesse sentido, para Espinosa, consiste em diminuir ao máximo a nossa passividade, começando por transformar as paixões em simples afectos, obtendo delas o conhecimento mais adequado possível: «Um affecto que é uma paixão deixa de ser uma paixão a partir do momento em que dele formamos uma ideia clara e distinta», lê-se na Proposição III da Parte V. Por exemplo, na medida em que conhecemos a causa da tristeza, ela deixa de ser tristeza¹⁶⁴. Quanto melhor conhecido, mais um affecto se encontrará em nosso poder¹⁶⁵. O Escólio da Proposição IV lembra que não há melhor “remédio aos affectos” do que «aquele que consiste no seu verdadeiro conhecimento, pois não há outro poder da alma para além daquele de pensar e de formar ideias adequadas». Pensar com ideias adequadas implica, para Espinosa, conhecer a necessidade (um reconhecimento que é ditado pelo puro amor da liberdade¹⁶⁶): «A Alma, enquanto compreende todas as coisas como necessárias, tem nisso mais poder sobre os affectos, ou, dito de outro modo, sofre menos deles»¹⁶⁷. O objectivo é, efectivamente, a compreensão: «Tudo aquilo a que nos esforçamos por razão não é senão compreender; e a Alma enquanto usa razão, não julga ser útil a si mesma senão aquilo que conduz a compreender»¹⁶⁸. O «esforço para compreender é assim (...) o primeiro e único fundamento da virtude»¹⁶⁹. Tal esforço para compreender culmina com a aquisição do conhecimento de terceiro género, a “ciência intuitiva”. Com efeito, é o terceiro género de conhecimento – «o supremo esforço da Alma e a sua suprema virtude»¹⁷⁰, que assegura à alma a maior felicidade a que ela pode aspirar¹⁷¹ –, repousando sobre o conhecimento de

¹⁶⁰ ESPINOSA, *Ética*, V, Prefácio. É a altura de nos referirmos de novo à magnífica suma de Pierre Macherey (MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Presses Universitaires de France, Paris 1994). A relação de Espinosa com os Estóicos, aqui criticados, é complexa (a de Descartes, e sobretudo, a de Leibniz, é notória, como será a de Kant; cf., para Kant, TUNHAS, Paulo, «Sistema e Mundo. Kant e os Estóicos», in RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel (ed.), *Kant 2004: posterioridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007, pp. 129-149). Mas, sob muitos aspectos, a influência estóica é grande. Cf., por exemplo, MATHERON, Alexandre, «Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza», in MOREAU, Pierre-François (ed.), *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit., pp. 147-161.

¹⁶¹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. IX, Demonstração.

¹⁶² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. X, Demonstração.

¹⁶³ Cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

¹⁶⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XVIII, Corolário.

¹⁶⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. III, Corolário.

¹⁶⁶ Cf. ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. X, Escólio.

¹⁶⁷ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. VI.

¹⁶⁸ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. XXVI.

¹⁶⁹ ESPINOSA, *Ética*, IV, Prop. XXVI, Demonstração.

¹⁷⁰ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXV.

¹⁷¹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXVII.

Deus, isto é, da Natureza, da Substância, que nos permite a libertação dos afectos: «enquanto são paixões, se não as suprime absolutamente (...), faz pelo menos que constituam a menor parte da Alma (...) Em seguida, ele engendra o Amor para com uma coisa imutável e eterna»¹⁷². Trata-se do «amor intelectual a Deus»¹⁷³, que é «uma parte do Amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo»¹⁷⁴ e que nada pode suprimir¹⁷⁵. O seu nome é beatitude¹⁷⁶. Contrariamente a Hobbes, para quem a vida é uma sequência ininterrupta de paixões, particularmente de desejos, e não há maneira de atingir uma felicidade que interrompa a série (a vida é desejo, apetite, e cada desejo afirma um novo fim¹⁷⁷, seja riqueza ou honra, ambas formas de poder¹⁷⁸), «abandonar a corrida é morrer» (*And to forsake the course is to die*)¹⁷⁹, a série comporta, à sua maneira, um fim em Espinosa. A beatitude é a forma que o afecto da alegria – a alegria que nasce quando a alma se contempla a si mesma e à sua potência de agir e ambas imagina distintamente¹⁸⁰, e que é o melhor dos afectos – adquire quando o conhecimento do terceiro género nos permite a máxima compreensão.

3.13. Recapitulação

Recapitulando. Vimos (1) que as paixões desempenham um papel no conhecimento: conhecer é uma paixão, na medida em que implica receptividade, se bem que tal receptividade represente sempre alguma inadequação. As paixões são, tendencialmente, signo de passividade (2), e – possam ou não poder representativo – podem-nos conduzir ao erro (3). Elas determinam o juízo (4), podendo igualmente por ele serem determinadas (5). Mais profundamente, os afectos habitam as representações em geral – e, portanto, igualmente os juízos – (6), podendo, em certos casos, intensificarem-se extraordinariamente (7). A afirmação e a negação ecoam gestos da paixão: respectivamente, desejo, aproximação (captura), prazer; e aversão, afastamento (fuga), desprazer (8). A oscilação entre a afirmação e a negação produz uma flutuação da alma que impede o juízo de determinar os seus objectos (9). O movimento em direcção à racionalidade, à estabilização do juízo, faz-se através de uma superação, sempre relativa, das paixões, superação essa que pode ser concebida de múltiplas maneiras (10). Finalmente (11), o *telos* de uma tal superação é a efectiva compreensão, uma compreensão cujas marcas principais são o amor e a felicidade.

¹⁷² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

¹⁷³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXIII, Escólio.

¹⁷⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

¹⁷⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVII.

¹⁷⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XLII.

¹⁷⁷ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 6.

¹⁷⁸ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 7.

¹⁷⁹ HOBBS, *Elements of Law*, X, 21, última linha.

¹⁸⁰ ESPINOSA, *Ética*, III, Prop. LIII.

4. Paixões e estética

4.1. Prazer e desprazer

Passando para o domínio da estética, o par fundamental que governa o sistema das paixões é, como se disse antes, o par prazer/desprazer. É, com efeito, a partir deste par que a maior parte das teorias estéticas se organizam. E compreensivelmente. Se bem que várias estéticas contemporâneas adoptem posições diversas desta, a verdade é que o par permanece dominante no conjunto das reflexões estéticas. Simultaneamente, verificamos na estética uma diminuição da componente cognitiva das paixões¹⁸¹.

4.2. Compaixão e medo

A *Poética* aristotélica discutirá a questão em pormenor, a partir da reflexão sobre a compaixão <eleos> e o medo <phobos>¹⁸². Não entraremos em detalhe na questão da *katharsis*, da purificação, ou purgação, das paixões: em que sentido interpretar *katharsis* (fisiológico – como Weil ou Bernays¹⁸³ – ou moral, por exemplo); saber se o medo e a compaixão se purificam apenas a si mesmos na tragédia (tese, entre outros, de Corneille¹⁸⁴ e de Racine¹⁸⁵), ou se o medo e a compaixão e as paixões que lhes são próximas (tese de Lessing¹⁸⁶), ou se são várias outras paixões que, por meio destas, se encontram purificadas (tese de Maggi, Chapelain, Godeau ou Scudéry¹⁸⁷); ou ainda se a «transformação das paixões em práticas virtuosas» se processa pela adopção de um meio-termo entre os dois extremos quer da compaixão quer do medo (ausência ou excesso)¹⁸⁸, etc.

¹⁸¹ Cf., para o caso da música, LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 314. Mas o mesmo vale, em graus variáveis, para as outras artes. O esbatimento, o estiolamento, do elemento cognitivo das paixões é, *pace* Goodman (GOODMAN, Nelson, *Languages of Art*, Hackett, Indianapolis 1985 (1976), p. 248), essencial às artes, embora à música mais do que a todas as outras. Daí, de resto, a dificuldade em falar delas. Estamos naturalmente mais dispostos a falar daquilo que diz respeito à cognição.

¹⁸² *Poética*, 1449 b 24-27. Os conceitos de compaixão e medo são igualmente importantes na *Retórica*, e teremos oportunidade de voltar mais tarde ao medo. Para uma comparação entre o que é dito na *Poética* e na *Retórica* sobre a compaixão e o medo, cf. NEHAMAS, Alexander, «Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 291-314.

¹⁸³ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, Les Belles Lettres, Paris 1932, p. 19.

¹⁸⁴ Cf. CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique* (1660), Flammarion, Paris 1999, p. 95.

¹⁸⁵ Cf. RACINE, «Fragments du premier livre de la Poétique d'Aristote», in *Oeuvres*, org. Charles Lahure, 2 vols., Hachette, Paris 1865, vol. 2, p. 236.

¹⁸⁶ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁷ Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 20. Sobre a questão de saber quais as paixões sobre as quais a catarse se exerce, cf. DE SOUSA, Eudoro, *Tradução, prefácio e comentário de Aristóteles, Poética*, IN/CM, Lisboa 1992, p. 99.

¹⁸⁸ Cf. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie* (1767-1769), trad. portuguesa parcial por Manuela Nunes, *Dramaturgia de Hamburgo. Selecção antológica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005, pp. 116-117.

Tal obviamente afastar-nos-ia do essencial da questão. Cabe-nos unicamente notar que são exactamente essas paixões – que já se encontram, no essencial, nomeadas em Platão¹⁸⁹ – as fundamentais paixões postas em jogo pela tragédia. De acordo com Corneille, a compaixão é relativa ao interesse de quem vemos sofrer, o medo consequente respeitante ao nosso próprio interesse¹⁹⁰. De facto, para Corneille é o medo que verdadeiramente conta do ponto de vista catártico-moral, e a compaixão do ponto de vista estético, sendo este último o fundamental¹⁹¹. Seja como for, à diferença do que se passa na vida real, a compaixão e o medo experimentados na tragédia provocam-nos prazer. E esse prazer deve-se, em parte, ao afastamento dos excessos do medo – o horror – e da compaixão, como indicou Batteux¹⁹². Obtido sem dúvida através de uma participação no desprazer, é a distância que é condição de possibilidade da transformação do desprazer em prazer.

4.3. Paixões e sublime

4.3.1. Longino

Algo de semelhante se passa com o sublime <*hypsous*> de Longino, que, nas palavras de Jackie Pigeaud, exprime, «pela primeira vez, o que poderíamos chamar um sentimento moderno do trágico»¹⁹³. Um sentimento do trágico onde as paixões são fundamentais: de acordo com Longino, na sua “força irresistível”, o sublime conduz ao êxtase¹⁹⁴. Uma das cinco fontes do sublime, lembremo-lo, é «a paixão violenta e criadora de entusiasmo»¹⁹⁵, uma paixão que se encontra próxima de «uma loucura generosa e não patológica»¹⁹⁶. O patético não se indistingue do sublime¹⁹⁷, mas concorre para a sua efectividade, é uma das suas fontes¹⁹⁸. A paixão participa do sublime na mesma medida em que o carácter participa do agradável¹⁹⁹. Entre outros meios de chegar ao sublime que se relacionam com a paixão, encontra-se a imaginação, ou aparição, como Jackie Pigeaud traduz *phantasia*²⁰⁰, operativa «quando aquilo que dizes sob o efeito do entusiasmo e da paixão, julgas vê-lo e coloca-lo sob os olhos do auditório»²⁰¹.

¹⁸⁹ PLATÃO, *República*, 387 b-c; *Fedro*, 268 c. Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 17.

¹⁹⁰ CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique* (1660), op. cit., pp. 95-96, 99.

¹⁹¹ Cf. CORNEILLE, *Trois discours sur le poème dramatique*, op. cit., pp. 102 sgts. Lessing criticou a globalidade da interpretação de Corneille, cf. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, op. cit., pp. 130-140.

¹⁹² Cf. HARDY, Jacques, *Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas a Aristóteles, Poétique*, op. cit., p. 21; DE SOUSA, Eudoro, *Tradução, prefácio e comentário de Aristóteles, Poética*, op. cit., p. 165.

¹⁹³ PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, Rivages, Paris 1991, p. 20.

¹⁹⁴ LONGINO, *Sobre o sublime*, I, 4.

¹⁹⁵ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 1.

¹⁹⁶ PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, op. cit., p. 27.

¹⁹⁷ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 2.

¹⁹⁸ LONGINO, *Sobre o sublime*, VIII, 4.

¹⁹⁹ LONGINO, *Sobre o sublime*, XXIX, 2.

²⁰⁰ Cf. PIGEAUD, Jackie, *Tradução, apresentação e notas de Longino, Du sublime*, op. cit., pp. 27-30, 136-141.

²⁰¹ LONGINO, *Sobre o sublime*, XIV, 1. A relação entre o sublime a a apresentação/alucinação, voltaremos a encontrá-la, embora com uma dimensão distinta, em Kant. Sobre os processos que insti-

4.3.2. Burke

No *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757), Burke, como se sabe, retoma a questão. O Belo e o Sublime são, desde o princípio, pensados a partir do par prazer/dor²⁰², e as paixões ligadas ao sublime possuem uma forte relação com o desprazer: o assombro <*astonishment*>²⁰³, por exemplo, ou o medo e o terror²⁰⁴. Regra geral, «tudo o que se encontra qualificado para causar terror é uma fundação capaz do sublime», do mesmo modo que «tudo o que produz prazer, prazer positivo e original, se encontra apto para ter a beleza enxertada em si»²⁰⁵. O «sublime é construído sobre o terror, ou alguma paixão do mesmo tipo, que tem a dor por seu objecto»²⁰⁶. Naturalmente que tal terror, mesmo tendo a dor por objecto, não representa um puro desprazer. É que, não produzindo prazer, ele produz, no entanto, «uma espécie de horror que deleita <*delightful horror*>, uma espécie de tranquilidade tingida de terror», uma paixão particularmente forte, cujo objecto é o sublime²⁰⁷.

4.3.3. Kant

Apesar de toda a grandeza de Longino e de Burke, é em Kant que encontramos a mais acabada teorização das paixões do sublime. É sobretudo a discussão do “sublime dinâmico” (por distinção com o “sublime matemático”) da “Análítica do sublime” da *Crítica da faculdade de julgar* que nos interessa²⁰⁸. Do ponto de vista dinâmico, o incondicionado – representado pela ausência de forma – é aquilo que provoca o medo <*Furcht*>. A natureza, para ser sublime, deve ser capaz de suscitar o medo, deve ser um “objecto de temor <*Gegenstand der Furcht*>”²⁰⁹. Esse medo, no entanto, não deve ser um medo real, o objecto temível <*das Furchtbar*> não nos deve colocar em perigo: aquele que tem verdadeiramente medo não pode enunciar nenhum juízo sobre o sublime na natureza, qualquer satisfação se encontra ausente de um temor verdadeiramente experimentado²¹⁰. O medo que convém ao sublime é um medo que poderíamos chamar “transcendental”: experimentamo-lo na distância do terrível, a distância é a condição de possibilidade do sublime. A ausência do perigo real não implica a irrealidade do senti-

tuem uma presença alucinada, convirá sempre referirmo-nos ao *Tratado da evidência* de Fernando Gil (GIL, Fernando, *Tratado da evidência*, op. cit.). Para um resumo da análise de Fernando Gil, cf. TUNHAS, Paulo, «Prendre l'évidence au sérieux», *Critique*, 559, 1993, pp. 847-859.

²⁰² BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., pp. 68-70.

²⁰³ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 88.

²⁰⁴ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., pp. 88-89.

²⁰⁵ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 145.

²⁰⁶ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 147.

²⁰⁷ BURKE, Edmund, *An Essay on the Sublime and the Beautiful*, op. cit., p. 149.

²⁰⁸ Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant utiliza os termos *Affekt* e *Rührung*, e não o termo que mais convenientemente pode ser traduzido por “paixão”, *Leidenschaft*. Mas é de facto de “paixões” que a discussão kantiana do sublime trata. Mencione-se ainda que o lugar onde se pode encontrar, na obra de Kant, o tratamento mais sistemático das paixões é a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Deixaremos para uma outra ocasião uma discussão do estatuto das paixões na *Antropologia*.

²⁰⁹ KANT, *Kritik der Urteilkraft*, # 28, Ak, V, p. 260. As referências à *Crítica da faculdade de julgar* far-se-ão indicando, além dos parágrafos, o volume e a página da edição da Academia.

mento do sublime²¹¹, este exige mesmo que o espectador se encontre em segurança <Sicherheit>²¹², como, lembra Kant, Burke no essencial já havia notado²¹³.

Procurando ir mais fundo, podemos sublinhar que os dois pontos de vista sobre o sublime, o matemático e o dinâmico (sobretudo o dinâmico, é verdade), supõem um jogo complexo no plano do espírito, um jogo que põe em cena um certo número de conceitos: força <Kraft>, violência <Gewalt>, poder <Macht>, esforço <Bestrebung>, superioridade <Überlegenheit>, obstáculo <Hinderniss>, bloqueio <Hemmung>, efusão <Ergiessung>, resistência <Widerstand>, sacrifício <Aufopferung>, emoção <Rührung>, movimento do espírito <Bewegung des Gemüts>, entusiasmo <Enthusiasm>, etc. (Note-se entre parênteses que praticamente todos estes termos aparecem na metapsicologia freudiana – o que não tem que surpreender, visto tanto Kant como Freud representarem a tradição dinamista em filosofia²¹⁴.) Estes conceitos, como se diz em francês, fazem sistema. Desenvolvem-se em torno de três eixos: o eixo da razão e dos poderes da imaginação e da sensibilidade; o eixo do movimento do espírito; e o eixo dos afectos da alma. A totalidade das operações interiores a esses três eixos constitui a dinâmica (no sentido lato) do sublime. Limitar-nos-emos naturalmente aqui ao eixo dos afectos da alma. Deste ponto de vista, a faculdade de resistência do sujeito depende do comportamento das forças vitais <Lebenskräfte>²¹⁵ (ou forças da alma <Seelenstärke>²¹⁶) e do grau da sua tensão <Anspannung>²¹⁷. Se essa tensão se prolonga num bloqueio²¹⁸ das forças vitais, ela conduz-nos ao sentimentalismo <Empfindelci>²¹⁹ e a um afecto do tipo *animum languidum*²²⁰. Se, pelo contrário, a tensão, depois de um primeiro movimento de bloqueio, dá início a uma efusão²²¹ dessas mesmas forças vitais, teremos direito ao entusiasmo²²² e ao tipo de afecto correspondente, o *animi strenui*²²³.

²¹⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 261.

²¹¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²¹² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral sobre a exposição dos juízos estéticos reflexionantes, Ak, V, p. 269.

²¹³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 277.

²¹⁴ Cf. TUNHAS, Paulo, «Realidade, prazer, conflito. Freud e o problema da representação», art. cit.

²¹⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²¹⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 261.

²¹⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²¹⁸ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²¹⁹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 273.

²²⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272-3.

²²¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²²² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²²³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272. Seria importante – importante em geral, e particularmente no contexto de um estudo sobre as paixões – analisar o estatuto do fisiológico em Kant (cf., para breves indicações sobre o lugar sistemático da fisiologia em Kant, TUNHAS, Paulo, «Kant. Le paysage du système», *Cahiers philosophiques*, 94, 2003, pp. 9-39). Ele é muito mais relevante do que habitualmente se pensa, sobretudo no que respeita à identificação das forças que habitam o corpo e das forças que habitam o espírito. Lembremos que, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura que se queira apresentar como ciência*, a tábua que apresenta os princípios do entendimento (isto é, a matéria da “Análitica dos princípios” da *Crítica da razão pura*) é apelidada «Tábua fisiológica pura dos princípios universais da ciência da natureza» (Ak, IV, 303-304). E vários textos do *Opus*

Por razões que não cabe aqui explicar, o sublime parece indicar uma descontinuidade radical, uma inadequação, entre a imaginação e a razão, já que esta obriga a primeira a uma exibição do infinito para a qual ela não possui os meios necessários²²⁴. Mas, para Kant, essa mesma inadequação revela uma adequação mais profunda entre a razão e uma natureza que ultrapassa a sensibilidade, uma natureza em si²²⁵. Da inadequação entre a razão e a imaginação, brota uma adequação, alucinada, entre a razão e uma natureza concebida como um poder absoluto, que é, no fundo, uma adequação da razão a si mesma²²⁶. O signo maior desta continuidade alucinada entre a razão e uma natureza que ultrapassa o quadro da sensibilidade é o prazer que se tem no sublime. Num primeiro nível, a inadequação entre a imaginação e a razão – isto é, a descoberta de uma natureza que ultrapassa o quadro da sensibilidade – provoca um sentimento de desprazer <*Gefühl der Unlust*>²²⁷. Mas esse sentimento de desprazer, marca de descontinuidade, rapidamente se revela ser apenas aparente: o desprazer não é senão o índice de um prazer particular, que se poderia chamar *prazer de razão*. O prazer de razão é um prazer negativo <*negative Lust*>²²⁸, provocado pelo acordo, revelado através da inadequação entre a imaginação e a razão²²⁹, entre a natureza “sublime” e a razão. Trata-se de um prazer que descobrimos por meio de um desprazer²³⁰, uma satisfação <*Wohlgefallen*> intelectual²³¹ proveniente do fracasso da imaginação²³²: uma “satisfação da razão pura <*Wohlgefallen der reinen Vernunft*>”²³³. O nome desse prazer negativo é respeito <*Achtung*>²³⁴. O respeito, manifestação do movimento do espírito que ilustra a continuidade essencial da razão consigo mesma, estabelecida através da hipóstase alucinada de uma razão que ultrapassa o quadro da sensibilidade, revela-nos, subjectivamente, a destinação <*Bestimmung*> do nosso espírito²³⁵. Tal destinação verifica-se ser superior à

postumum vão muito longe nessa identificação. No contexto da teoria das paixões, esta dimensão fisiológica não nos faz pensar apenas em Galeno e na tradição galénica, que referiremos brevemente adiante, na secção 5.3.2., mas sobretudo em Bichat, cujas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) – contemporâneas, de resto, de vários desses textos do *Opus postumum* – desenvolvem uma interessante teoria fisiológica das paixões. Na divisão célebre que Bichat estabelece entre a vida orgânica e a vida animal, as paixões enquadram-se dentro da primeira, embora influenciem os actos da vida animal. O parentesco entre a descrição kantiana da tensão das forças vitais e as descrições de Bichat é muito grande. Cf. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Primeira Parte, Artigo Sexto, # 2 (*Tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique*) e # 3 (*Comment les passions modifient les actes de la vie animale, quoiqu'elles aient leur siège dans la vie organique*) in BICHAT, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (Première Partie) et autres textes*, Flammarion, Paris 1994, pp. 100-113.

²²⁴ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 246.

²²⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 268.

²²⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 269.

²²⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

²²⁸ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²²⁹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

²³⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 260.

²³¹ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²³² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 269.

²³³ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 272.

²³⁴ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 23, Ak, V, p. 245.

²³⁵ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 27, Ak, V, p. 257.

da natureza²³⁶: esta, tendo realizado o seu destino (o de dar uma manifestação sensível à continuidade da razão consigo mesma) eclipsa-se e revela a sua inferioridade por relação à razão que a alucinou. A nossa destinação encontra-se “além <über>” da natureza: aí reside o verdadeiro sublime²³⁷, que é suprasensível e pertence ao espírito²³⁸.

4.4. O belo e as paixões

Continuando no plano estético, não é apenas no que respeita ao sublime que as paixões são operatórias. Elas agem igualmente no que diz respeito ao belo. Tomemos o exemplo do Livro II do *Tratado da Natureza Humana*, de David Hume²³⁹. As paixões são, para Hume, impressões secundárias, ou de reflexão²⁴⁰, e todas elas derivam de duas paixões originais: o prazer e a dor²⁴¹. Em princípio, as impressões de reflexão podem dividir-se em calmas e violentas, dizendo as primeiras respeito à apreciação estética (“beleza e deformidade”) e as segundas às paixões²⁴². Mas, como o próprio Hume o admite, a distinção é ambígua. Se a distinção fosse efectivamente radical, e não sofresse de ambiguidade, então as paixões de que se ocupa o Livro II do *Tratado* não poderiam, de facto, enquadrar-se no plano de uma estética. Mas a verdade é que não há uma linha clara de divisão entre impressões calmas e violentas: «Esta distinção está longe de ser exacta»²⁴³. (Este é um ponto que merece ser sublinhado, já que mesmo os mais atentos leitores de Hume tendem a ignorá-lo.) Prazer e dor dão lugar às paixões directas: desejo/aversão, mágoa/alegria, esperança/medo, etc. E investem-se objectalmente nas paixões indirectas, que se constituem sobretudo em dois pares: orgulho/humildade (em que somos nós

²³⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 262.

²³⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, # 28, Ak, V, p. 264.

²³⁸ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Nota geral, Ak, V, p. 268. Sem qualquer relação com a teorização kantiana do sublime, mas referindo Aristóteles, Jerrold Levinson analisou em detalhe a questão do prazer obtido nas “respostas emocionais negativas” à música, isto é, do prazer que se tem através do sentimento de, por exemplo, tristeza que a música provoca em nós. Cf. LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, op. cit., Cap. 13 (para as reacções emocionais positivas, cf. *ibid*, Cap. 14). Para uma crítica da posição de Levinson, cf. KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, Temple University Press, Filadélfia 1989, Cap. XVI. Voltaremos à questão das paixões em música na secção 4.5.

²³⁹ O que se segue, no que respeita a Hume, é uma adaptação com variações mínimas de uma discussão do Livro II do *Treatise of Human Nature* levada a cabo em TUNHAS, Paulo, «Existência, intuição, presença. A tripartição dos actos de crença no *Tratado da natureza humana*», art. cit.

²⁴⁰ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 327.

²⁴¹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328; II, i, 5, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 338; II, i, 7, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 347; II, i, 8, *passim*; II, i, 12, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 375; II, ii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 382; II, iii, 9, *passim*; III, iii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 625.

²⁴² HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328.

²⁴³ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 328.

mesmos o objecto da paixão) e amor/ódio (em que o objecto são os outros)²⁴⁴. Começamos pelo primeiro par: orgulho/humildade²⁴⁵. A imaginação é aqui eminentemente operatória. Ela não necessita já – como acontecia no Livro I – de ser activada pelo costume para produzir a crença. A tendência ao prazer acompanha-a naturalmente. O espírito, no prazer estético, vive no orgulho. Dado o contexto extraordinariamente sociabilizado da estética humeana, não surpreende que a crença estética seja, por assim dizer, uma crença orgulhosa, uma crença em que a paixão do orgulho é fundamental. Tem-se orgulho naquilo que nos pertence. Não se trata de uma relação de exterioridade, mas sim de uma relação interna, uma relação de inerência²⁴⁶. A qualidade que me pertence, e da qual me orgulho, faz parte de mim²⁴⁷. Lidamos com relações não-representativas. As paixões são não-representativas, contrariamente às ideias²⁴⁸. Por isso mesmo, não podem, num sentido importante, e como se viu anteriormente, errar, já que o erro supõe um fracasso na representação²⁴⁹. A crença estética é uma crença não-representativa, e, no essencial, insusceptível de erro. Passemos ao segundo par: amor/ódio²⁵⁰. Amor e ódio significam uma aplicação do par prazer / dor inversa à que resulta no par orgulho/humildade. As paixões são agora projectadas no exterior. Os outros são objecto de paixões idênticas àquelas que nós próprios experimentamos quando nos constituímos como objectos. Eles são construídos por essas paixões. Mas, neste segundo par, lidamos com algo de incompleto, que nos leva, contrariamente ao par orgulho/humildade, à acção²⁵¹. Essa construção dos outros faz-se por simpatia²⁵². Imaginamos no outro um prazer com aquilo que lhe pertence idêntico àquele que nos próprios experimentamos com aquilo que possuímos internamente. Mas trata-se aqui daquilo que poderíamos chamar uma simpatia de semelhança, e não de uma simpatia de contiguidade, como aquela que aparece no Livro III. A crença estética não exige o tipo de mediações que exige a crença moral. Somos sensíveis à semelhança – relação estética fundamental – entre nós e os outros, tal como somos sensíveis à semelhança entre os fenóme-

²⁴⁴ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 328.

²⁴⁵ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, *passim*.

²⁴⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 2, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 331; II, i, 9, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 354; II, i, 10, *passim*.

²⁴⁷ Sobre a paixão do orgulho em Hume, cf. BAIER, Annette, «Master Passions», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 403-423; DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events* (1980), Clarendon Press, Oxford 2001 (1980), Cap. XV; SOLOMON, Robert C., *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.; TAYLOR, Gabriele, «Pride», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) *Explaining Emotions*, op. cit., pp. 385-402. Seria necessário mostrar aqui a singularidade da paixão do orgulho segundo Hume – por exemplo, a sua diferença relativamente a esta mesma paixão como pensada pelo século XVII francês (para esta última concepção do orgulho, cf. BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, op. cit.).

²⁴⁸ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 462.

²⁴⁹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 463.

²⁵⁰ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, *passim*.

²⁵¹ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 415.

nos naturais: só que num plano naturalmente mais profundo. «Todas as criaturas humanas se relacionam connosco através da semelhança»²⁵³. Por isso, a afeição e a comunicação, a sensibilidade, são possíveis. E, ponto importante, o fenómeno da simpatia age de forma inconsciente, através da «conversão de uma ideia numa impressão pela força da imaginação»²⁵⁴. A simpatia, lembremo-lo, «possui uma grande influência no nosso sentido da beleza»²⁵⁵. Ela permite-nos ter prazer com os objectos que pertencem aos outros²⁵⁶. Dito de outra maneira: com os objectos ou as qualidades que se encontram em relação interna com os outros. A simpatia estética, a simpatia de semelhança, alarga o círculo das relações internas. O prazer e a dor são partilhados, e é essa partilha que designa justamente a experiência estética. Partilhamos as afeições dos outros. Os textos onde Hume fala *ex professo* de estética, ou do que no seu sistema lhe faz a vez – o “criticismo” mencionado na “Introdução” ao *Tratado* –, insistem profundamente no horizonte de sociabilidade do gosto. A beleza – um “poder” misterioso que nos provoca um sentimento de prazer²⁵⁷ – designa, de certa maneira, o ideal da sociabilidade – e mesmo, de uma certa forma, o ideal da sociedade. Por isso, como lembra Hume, o prazer não partilhado sabe mal²⁵⁸.

4.5. Música e paixões

Se, em geral, todas as artes foram estudadas do ponto de vista da sua capacidade de suscitar paixões, ou emoções²⁵⁹, resta que a música é um terreno privilegiado desta exploração²⁶⁰.

²⁵² Sobre a simpatia, cf. HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 11, *passim*; II, ii, 7, *passim*; II, ii, 12, *passim*. Como para quase todas as paixões/emoções, há autores que a consideram uma paixão/emoção real, outros que lhes negam tal estatuto. Cf., por exemplo, GOLDIE, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, op. cit., Cap. 7; e SCHELER, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913), trad. francesa por M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris 1971.

²⁵³ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 7, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 417.

²⁵⁴ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 474; cf. tb. III, iii, 2, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 645.

²⁵⁵ HUME, *A Treatise of Human Nature*, III, iii, 6, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 667.

²⁵⁶ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 5, *passim*; e III, iii, 1, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 627.

²⁵⁷ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, i, 8, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, pp. 350-351.

²⁵⁸ HUME, *A Treatise of Human Nature*, II, ii, 5, in HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, op. cit, p. 412. Lidámos aqui com a teoria humeana das paixões do ponto de vista exclusivo da estética. Como se sabe, ela abarca o todo da sua filosofia e encontra-se no centro de alguns dos mais importantes debates contemporâneos, nomeadamente no plano da ética e da racionalidade prática. Mencionemos apenas, numa extensíssima bibliografia, uma das obras mais influentes das últimas décadas: BLACKBURN, Simon, *Rulling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998.

²⁵⁹ Cf. MATRAVERS, Derek, *Art and Emotion*, Oxford University Press, Oxford 1998. Vale a pena mencionar o caso de uma arte eminentemente popular, o cinema: ela coloca as questões de uma forma simultaneamente mais explícita e mais equívoca. Cf. COPLAN, Amy, «Empathy and Character

A questão é naturalmente complexa e ocupa, a par do problema da ontologia das obras musicais, um papel central na filosofia contemporânea da música²⁶¹. Trata-se simultaneamente de saber como pode a música exprimir emoções e – questão aparen-

Engagement», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Routledge, Londres 2009, pp. 97-110; FRENCH, Peter A., e WETTSTEIN, Howard K. (eds.) *Film and the Emotions*, Midwest Studies in Philosophy, 34, 2010; PLANTINGA, Carl, «Emotion and Affect», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, op. cit., pp. 86-96; PLANTINGA, Carl, e SMITH, Greg M. (eds.), *Passionate Views. Film, Cognition and Emotion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999. O estudo das emoções/ paixões no cinema é, de resto, simultaneamente facilitado e complicado pela definição dos géneros cinematográficos, que possui afinidades com o velho e central problema dos estudos literários relativo aos géneros literários, embora assuma características diferentes, a primeira das quais sendo a de que os géneros cinematográficos tendem a definir-se mais explicitamente em função das emoções que provocam: filmes de horror, comédias, etc. Cf., para os géneros cinematográficos, LAETZ, Brian, e LOPES, Dominic McIver, «Genre», in LIVINGSTON, Paisley e PLANTINGA, Carl, *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, op. cit., pp. 152-161; NEALE, Steve, *Genre and Hollywood*, Routledge, Londres 2000; e, para a análise de um caso concreto, BASINGER, Janine, *The World War II Combat Film*, Wesleyan University Press, Middletown 2003 (1986). Não seria talvez um exercício excessivamente pueril escolher uma das mais importantes teorias das paixões que o século XVII nos ofereceu – a de Espinosa, por exemplo – e ver como o *De affectibus* funciona na análise das emoções nos filmes (“Espinosa no cinema” seria, de resto, um belo título).

²⁶⁰ Como nota John Dewey, «o ouvido é o sentido emocional», «os sons têm o poder de expressão emocional directa» – daí o “apelo da música” (DEWEY, John, *Art as Experience*, Perigee Books, Nova Iorque 1980 (1934), pp. 237- 238).

²⁶¹ Alain (ALAIN, *Système des beaux-arts*, Gallimard, Paris 1972 (1920), pp. 109 ss.) e John Dewey (DEWEY, John, *Art as Experience*, op. cit., pp. 236 sgs.) discutiram-na. A bibliografia sobre este assunto é naturalmente imensa. Alguns títulos fundamentais: BICKNELL, Jeanette, *Why Music Moves Us*, Palgrave Macmillan, Londres 2009; BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions*, Routledge, Londres 1985; DAVIES, Stephen, *Musical Meaning and Expression*, Cornell University Press, Ithaca 1994; FELDMAN, Martha, «Music and the Order of the Passions», in MEYER, Richard (ed.), *Representing the Passions. Histories, Bodies, Visions*, Getty Research Institute, Los Angeles 2003, pp. 37-67; KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, op. cit.; LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics*, op. cit., pp. 306-335; MATRAVERS, Derek, *Art and Emotion*, op. cit.; MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, The University of Chicago Press, Chicago 1956; RIDLEY, Aaron, *Music, Value & the Passions*, Cornell University Press, Ithaca 1995; ROBINSON, Jenefer, «The Expression and Arousal of Emotion in Music», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 52, 1994, pp. 13-22; ROSEN, Charles, *Music and Sentiment*, Yale University Press, New Haven 2010; ZANGWILL, Nic, «Music, Metaphor and Emotion», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65, 4, 2007, pp. 391-400. Encontramos muitos textos clássicos sobre a questão dos afectos (ou das paixões, ou dos sentimentos, ou das emoções) na antologia de Oliver Strunk (STRUNK, Olivier (ed.) *Source Readings in Music History*, Norton & Company, Nova Iorque, 1980 (1950)) e discussões de alguns deles nos dois volumes de *Miroirs de la musique* de François Sabatier (SABATIER, François, *Miroirs de la musique*, Fayard, Paris, 1995). Cf. também MCCRELESS, Patrick, «Music and Rhetoric», CHRISTENSEN, Thomas (ed.) *The Cambridge History of Western Music Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 847-879. Para o exemplo obviamente central de Monteverdi, cf. SCHRADE, Leo, *Monteverdi*, tradução francesa por Jacques Drillon, Presses Pocket, Paris 1990 (*Monteverdi, Creator of Modern Music*, 1950). Um apaixonante estudo contemporâneo sobre o modo como a música age sobre as nossas emoções é o de SACKS, Olivier, *Musophilia. Tales of Music and the Brain*, Picador, Londres 2008. Para a relação entre a música e a experiência radical do transe, cf. ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris 1990 (1980).

tada mas distinta – qual a natureza e os contornos da nossa resposta emocional à música. A expressividade é, poder-se-ia dizer, algo que possui uma dimensão ontológica mais profunda do que a própria expressão – referimos já brevemente na secção 2.4. a questão da expressão como uma das questões centrais dos debates contemporâneos sobre as emoções –, no sentido em que ela é prévia ao sujeito psicológico que se exprime. Leibnizianamente, ela é comum a todas as mónadas, não apenas às almas e aos espíritos.

No essencial, trata-se de saber se a música exprime emoções ou se a atribuição de emoções à música é uma pura acção projectiva do sujeito. Esta última posição é aquela defendida por Edouard Hanslick²⁶², e encontra-se associada à sua defesa da música pura, ou absoluta, um conceito cuja génese histórica foi magnificamente estudada por Carl Dahlhaus²⁶³. Mas entre esta posição e a sua oposta, de que uma das melhores manifestações se encontra talvez na segunda prática de Monteverdi, segundo a qual o essencial da música consiste na expressão de afectos, ou em Rousseau²⁶⁴, o leque de opções é vasto. A posição de Alain, por exemplo, é intermédia entre as duas posições extremas²⁶⁵,

²⁶² HANSLICK, Edouard, *Vom Musikalisch-Schönen*, tradução inglesa por Geoffrey Payzant, *On the Musically Beautiful*, Hackett, Indianapolis, 1986 (1854). Para uma análise da posição de Hanslick, cf. BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit., Cap. II.

²⁶³ DAHLHAUS, Carl, *Die Idee der absoluten Musik* (1978), trad. inglesa por Roger Lustig, *The Idea of Absolute Music*, The Chicago University Press, Chicago 1989.

²⁶⁴ Cf. SCHRADER, Leo, *Monteverdi*, op. cit., e ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, op. cit., e *Écrits sur la musique*, Stock, Paris 1979. O conceito de expressão é um conceito fundamental que se articula com o de paixões, e é tudo menos surpreendente que ele seja central no tratamento das paixões na filosofia da música. Cf., entre uma vasta bibliografia, CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. 3. Phänomenologie der Erkenntnis* trad. francesa por Claude Fronty, *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*, Minuit, Paris 1972 (1929), Primeira Parte, pp. 56-123, e *The Logic of the Cultural Sciences*, Yale University Press, New Haven 2000, Cap. 2; COLLI, Giorgio, *Filosofia dell'espressione*, trad. francesa por Marie-José Tramuta, *Philosophie de l'expression*, Éditions de l'Éclat, Paris 1988 (1969); COLLINGWOOD, R. G., *The Principles of Art*, Oxford University Press, Oxford 1958 (1938); CROCE, Benedetto, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1946 (1902); DEWEY, John, *Art as Experience*, op. cit.; GIL, Fernando, *Modos da evidência*, IN/CM, Lisboa 1998, Cap. 10 (« Expressão e pré-compreensão»), pp. 157-169. A última filosofia de Fernando Gil incide sobre a problemática da expressão, muitas vezes referindo aquele que é sem dúvida o seu filósofo por excelência, Leibniz. A importante dissertação de mestrado de Sofia Araújo, *Uma teoria da expressão em Fernando Gil*, contém, além de uma interpretação de textos inéditos, uma tradução de alguns destes, a partir dos originais franceses e ingleses. O teórico por excelência da não-expressividade da música é, bem entendido, Edouard Hanslick (HANSLICK, Edouard, *Vom Musikalisch-Schönen*, op. cit.); cf. também, no que respeita à expressão, BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit.; COCHRANE, Tom, «Expression and Extended Cognition», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 66, 4, 2008, pp. 329-340; DAVIES, Stephen, *Musical Meaning and Expression*; KIVY, Peter, *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions, including the complete text of The Corded Shell*, op. cit., e *Introduction to a Philosophy of Music*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 31-48; LEVINSON, Jerrold, *The Pleasures of Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, Cap. 6; TORMEY, Alan, *The Concept of Expression. A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics*, Princeton University Press, Princeton 1971. Seria necessário estabelecer aqui as relações entre os conceitos de expressão e de representação, e associar talvez a expressividade da música à sua não-representatividade. Indo mesmo mais longe: a representação supõe a externalidade das relações, a expressão a sua internalidade. Sobre o tema das relações internas e externas,

e quase se poderia dizer o mesmo de Suzanne K. Langer, onde a questão da expressão das emoções se encontra mediada pela teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer: a música simbolizaria sentimentos, captaria a “morfologia do sentimento”²⁶⁶ – um eventual eco de Schiller, para o qual a música reflectiria a “forma dos sentimentos” <*Form der Empfindungen*>²⁶⁷. Do lado da tese segundo a qual há efectiva expressão de sentimentos pelas formas musicais, encontramos, por exemplo, autores como Leonard B. Meyer²⁶⁸.

A música oferece uma superfície sobre a qual projectamos as nossas paixões. Algo como uma forma pura que espera ser preenchida. Mas essa superfície tem de possuir determinadas características de expressividade que tornam a projecção possível. De outro modo, ela não provocaria qualquer efeito, não encontraríamos na música as nossas paixões. A experiência de entrar nessa superfície permite-nos capturar as paixões no seu estado puro, em isolamento do mundo real²⁶⁹. Esse entrar projectivo na superfície expressiva das formas musicais não é possível por meio de uma atitude passiva: ele supõe uma actividade do sujeito²⁷⁰, fortificada pela atenção²⁷¹, que é uma actividade de compreensão da forma musical²⁷², e, num certo sentido, a identificação da singularidade desta²⁷³. O sujeito interpreta emocionalmente a *expressividade* da música, mas esta é-lhe comunicada indirectamente através da *expressão* do intérprete, elemento obvia-

central no idealismo britânico do fim do século XIX e do início do século XX, cf. TUNHAS, Paulo, «Belief Relations», *Antropológicas*, 11, 2009, pp. 205-223.

²⁶⁵ ALAIN, *Système des beaux-arts*, op. cit., pp. 134-136.

²⁶⁶ LANGER, Suzanne K., *Philosophy in a New Key: a Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, trad. brasileira por Janete Meiches e J. Guinsburg, *Filosofia em nova chave*, Editora Perspectiva, São Paulo 2004 (1942), Cap. 8. Da mesma autora, cf. *Feeling and Form*, trad. brasileira por Ana M. Goldberger Coelho e J. Guinsburg, *Sentimento e forma*, Editora Perspectiva, São Paulo 1980 (1953). Sobre a posição de Langer, cf. BUDD, Malcolm, *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, op. cit., pp. 106 sgts.

²⁶⁷ SCHILLER, citado por ROSEN, Charles, *The Romantic Generation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998, pp. 126-127.

²⁶⁸ MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, op. cit.

²⁶⁹ Encontra-se algo próximo disto em LEVINSON, Jerrold, *Music, Art and Metaphysics. Essays in Philosophical Aesthetics*, op. cit., pp. 324-325.

²⁷⁰ A importância da actividade (e da imaginação) neste contexto foi poderosamente sublinhada por Hanslick, tal como por Ernest Ansermet (ANSERMET, Ernest, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine et autres écrits*, Robert Laffont, Paris 1989), ambos ecoando Fichte (cf. TUNHAS, Paulo, «Três tipos de crença», in GIL, Fernando, LIVET, Pierre e PINA CABRAL, João (eds.), *O processo da crença*, Gradiva, Lisboa 2004, pp. 119-134). Cf. tb. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, Classiques Garnier, Paris (em preparação).

²⁷¹ Sobre o papel da atenção na audição musical, cf. MEYER, Leonard B., *Emotion and Meaning in Music*, op. cit., pp. 74-75. E TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit. Seria necessário retomar aqui tudo o que aquele que é provavelmente o maior filósofo da atenção, Malebranche, diz noutro contexto.

²⁷² Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit.

²⁷³ Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEAURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit. O problema metafísico da individuação é central na estética musical contemporânea.

mente fundamental sem o qual a projecção (que é, repita-se, igualmente uma interpretação activa) não poderia ocorrer. E, é claro, a projecção emocional é tão mais bem sucedida quanto a expressão do intérprete melhor corresponde às nossas expectativas²⁷⁴.

4.6. Recapitulação

Procuremos recapitular. Os opostos passionais fundamentais no plano da estética são o prazer e o desprazer (1). A poética aristotélica, na sua interpretação da tragédia, põe em jogo este par, na sua tematização da compaixão, do medo e da catarse (2). O mesmo se pode dizer das grandes teorizações do sublime: de Longino, Burke, e, sobretudo, Kant (3). Não é unicamente a experiência do sublime, bem entendido, que exprime a passionalidade estética: a do belo também, como o exemplifica a filosofia de David Hume (4). Entre todas as artes, é a música aquela que talvez melhor se apresenta como um campo propício para a análise das paixões (em conexão, sobretudo, com o problema da expressividade).

5. Paixões e esfera ético-política

5.1. Desejo e aversão

O par passional fundamental em política e em ética é o par desejo/aversão, ou, numa expressão menos dinâmica, amor/ódio²⁷⁵. Em ambos os casos, encontramos movimentos quer de aproximação, quer de afastamento. E, na realidade, em circunstâncias normais, o que observamos é o possível entrelaçamento das duas atitudes, como na “insociável sociabilidade” kantiana²⁷⁶ e também naquilo que podemos designar como a “irrelacional relacionalidade” entre os Estados²⁷⁷. Do Amor e do Ódio cósmicos de Empédocles (que podemos pensar como operações sobre objectos, os quatro elementos)²⁷⁸ até

²⁷⁴ Cf. TUNHAS, Paulo, «La bonne interprétation», in BEURON, Eric e CAPPAROS, Olivier (eds.), *Logiques de la forme*, op. cit.

²⁷⁵ Desejo/aversão e amor/ódio são, em Hume, como se viu antes, respectivamente paixões directas e paixões indirectas. Mas, sendo o amor e o ódio paixões indirectas, são-no, como também se viu, de um tipo particular. Contrariamente ao par orgulho/humildade, que ecoa o par original prazer/desprazer sob um modo em que somos nós mesmos o objecto da paixão, e que remete para a região do estético, o par amor/ódio refere-se, por definição, aos outros, e, tal como o par desejo/aversão, remete para o ético e o político.

²⁷⁶ KANT, *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, Ak, VIII, p. 20. Cf. tb. TUNHAS, Paulo, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», *Análise*, 16, 1992, pp. 35-55, especialmente pp. 47-48, e, sobre a filosofia da história que permite pensar o contexto da “insociável sociabilidade”, «A Paz e o Resto», *Diacrítica*, 23/2, 2009, pp. 287-298.

²⁷⁷ TUNHAS, Paulo, «Rawls’ *via media*: between realism and utopianism», in PIRES AURÉLIO, Diogo, DE ANGELIS, Gabriele e QUEIROZ, Regina (eds.), *Sovereign Justice. Global Justice in a World of Nations*, De Gruyter, Berlin / Nova-Iorque 2010, pp. 199-208.

²⁷⁸ Não é ilegítimo pensar na possibilidade de uma interpretação política da oposição cosmológica de Empédocles, embora, é claro, a associação da sua filosofia à questão política seja menos natural do que acontece com a de Heraclito.

ao par Amigo/Inimigo segundo Carl Schmitt²⁷⁹, passando pelo capítulo XVII do *Príncipe*²⁸⁰ e pelo *esprit de parti* do *De l'influence des passions* de Madame de Staël²⁸¹, é esta oposição, em graus diversos de composição que serve, em primeiro lugar, para pensar o social. As paixões nacionalistas²⁸², e até, de um certo modo, as patrióticas²⁸³, encaixam nesta constelação.

5.2. A filosofia política e as paixões

A filosofia política – pelo menos até à ideia de progresso ter ocupado a boca de cena, pondo em questão a possibilidade de uma determinação unívoca da natureza humana – sempre se ocupou das paixões, garantindo mesmo a esse estudo um estatuto fundador. Uma solidariedade de base encontrava-se assim garantida entre os planos antropológicos, éticos e políticos. Na *República* platónica, por exemplo – pense-se nos Livros VIII e IX e na análise dos regimes políticos e dos temperamentos que lhes correspondem –, o facto é óbvio. Sob muitos aspectos – até porque, tal como na *República*, aí

²⁷⁹ SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932), trad. francesa M.-L. Steinhauser, in *La notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris 1992. É o par amigo/inimigo que funda a essência do político. (Que Schmitt tenha absolutizado o político – enquanto espaço do poder e da acção do poder – em detrimento da política – enquanto actividade comum de deliberação sobre a instituição da sociedade –, é uma outra questão, que deve ser mencionada.) Trata-se, para Schmitt, de encontrar um “critério do político”, e a distinção amigo/inimigo parece cumprir essa função: é «uma distinção autónoma e, assim, evidente em si mesma» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 64). Um mundo sem amigos e sem inimigos seria um mundo sem política (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 73). O inimigo (*hostis, polemios*) é o outro, o estrangeiro, e o meu conflito com ele não pode ser resolvido pela sentença de uma terceira pessoa supostamente imparcial – sou eu que tenho que decidir se ele representa ou não uma ameaça para a minha existência (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 65). “Amigo” e “inimigo” não são metáforas: devem ser compreendidos na sua “acepção própria e existencial” (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 66), «qualquer povo que tenha uma existência política» conhece a “virtualidade real” dessa situação (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 67). O conceito de inimigo é necessariamente público e não implica um ódio pessoal (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 67). O conflito concreto é tanto mais político quanto se aproxima do ponto extremo, opondo o amigo e o inimigo (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 68). De resto, o termo político «não designa um domínio de actividade próprio, mas unicamente o grau de intensidade de uma associação ou de uma dissociação de seres humanos cujos motivos podem ser de ordem religiosa, nacional (no sentido étnico, ou no sentido cultural), económica ou outra, e provocam, em épocas diferentes, reagrupamentos e cisões de tipos diferentes» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 77). A luta e a guerra são o ponto extremo do político: «a vida humana inteira é um combate, e cada homem é um combatente. Os conceitos de amigo, de inimigo e de combate tiraram a sua significação objectiva da sua relação permanente a esse facto real, a possibilidade de provocar a morte física de um homem. A guerra nasce da hostilidade, constituindo esta a negação existencial de um outro ser. A guerra não é senão a actualização última da hostilidade» (SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, op. cit, p. 72).

²⁸⁰ MAQUIAVEL, *Il Principe*, trad. portuguesa por Diogo Pires Aurélio, *O Principe*, Círculo de Leitores/Temas e Debates, Lisboa 2008, pp. 191-194.

²⁸¹ DE STAËL, *De l'influence des passions*, op. cit., pp. 143-161.

²⁸² Cf. ELEY, Geoff e SUNY, Ronald Grigor (eds.) *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford 1996.

²⁸³ Cf. PRIMORATZ, Igor (ed.) *Patriotism*, Humanity Books, Amherst 2002.

encontramos um pensamento fundador no domínio da sociologia²⁸⁴ –, o *De l'esprit des lois* de Montesquieu reatará com uma inspiração platónica, embora, como lembra Bertrand Binoche, já sem a referência integrante das paixões humanas e da ordem social no contexto de um cosmos²⁸⁵. Certa sociologia política do século XX permaneceu fiel à importância concedida às paixões. É, por exemplo, o caso de Pareto²⁸⁶. A etnologia ocupou-se igualmente da questão²⁸⁷.

5.3. As duas grandes tradições

Ao longo da história do pensamento ético e político podemos talvez encontrar duas grandes linhas relativas à teoria das paixões. A primeira, cujo mais eminente representante é Aristóteles, concebe as paixões num contexto social e político. A segunda, de que os Estóicos são talvez os representantes mais emblemáticos, tende a analisar as paixões o mais separadamente possível de tais contextos. Dentro de cada uma destas linhas – elas próprias, de resto, algo equívocas – a variedade de posições é muito grande. Assim, por exemplo, num contexto próximo da primeira, a posição hegeliana pouco tem a ver com a aristotélica. E, dentro de posições afins da segunda, não se vê o que, à parte o centramento no não-social, ligaria certas correntes contemporâneas que procuram estudar os substratos neurofisiológicos das emoções (Damásio²⁸⁸, LeDoux²⁸⁹) ao estoicismo, por mais que algumas das suas análises possam ser contrariadas com argumentos aristotélicos²⁹⁰. Historicamente, de resto, a situação é complexa. Assim, as grandes tentativas de fundar uma teoria não só moral como política numa antropologia (é a palavra que convém) das paixões – Hobbes, Descartes, Espinosa²⁹¹ –, por mais diferentes

²⁸⁴ Cf. ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, p. 27.

²⁸⁵ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 109. A referência ao cosmos é constante em PLATÃO. Segundo vários intérpretes, o próprio corpo humano não poderia ser concebido sem essa referência.

²⁸⁶ LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, Thomas Y. Crowell Company, Nova Iorque 1965. Cf. tb. a extensa e magnífica análise do pensamento de Pareto em ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., pp. 407-496.

²⁸⁷ Cf., entre outros, a já citada Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, op. cit., e *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, op. cit.).

²⁸⁸ DAMÁSIO, António, *Descartes' Error – Emotion, Reason and the Human Brain*, trad. portuguesa *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Europa-América, Mem Martins 1995 (1994) e *The Feeling of What Happens*, trad. portuguesa *O sentimento de si*, Europa-América, Mem Martins 1999.

²⁸⁹ LEDOUX, Joseph, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* (1996), Simon and Schuster, Nova Iorque 1998 (1996). Sobre alguns aspectos do livro de LeDoux, cf. JEANNEROD, Marc, «Émotion et cerveau», *Critique*, 625-626, 1999, pp. 522-532. Sobre os antecedentes dos actuais estudos neurofisiológicos sobre as emoções, cf. os textos de W. B. Cannon, J. W. Papez, J. M. R. Delgado e M. B. Arnold recolhidos in ARNOLD, Magda B. (ed.) *The Nature of Emotion*, Parte IX (op. cit., pp. 289-366). Alguns estudos actuais na Parte II de LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 135-249. Para a biologia das paixões, cf. VINCENT, Jean-Didier, *Biologie des passions*, Odile Jacob, Paris 1994 (1986).

²⁹⁰ Cf. GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit.

²⁹¹ O caso de Descartes é certamente menos óbvio do que o de Hobbes ou o de Espinosa, mas cf. KAHN, Victoria, «Happy Tears. Baroque Politics in Descartes's *Passions de l'âme*», in KAHN, Victoria,

que sejam entre si, juntam, de uma certa maneira, os dois aspectos²⁹². Por isso, o quadro que aqui propomos é naturalmente muito tateante.

5.3.1. A tradição aristotélica: a sociedade

A formulação inaugural mais explícita do estatuto das paixões encontra-se talvez em Aristóteles. A teoria das paixões, e, mais geralmente, das afecções da alma, é um elemento importante da psicologia aristotélica – as paixões turvam a alma²⁹³ –, mesmo que o *De anima* não se alongue muito na matéria. E ele manifesta-se, obviamente, no plano da ética. O predomínio das paixões é visto como o controle da parte irracional da alma sobre a sua parte racional. Cabe assim à virtude ética – distinta da virtude dianoética, intelectual, e que lida com a parte irracional da alma, na medida em que esta participa parcialmente da razão (isto é, deixando de lado a parte nutritiva e vegetativa), a parte desejante da alma²⁹⁴ – disciplinar as paixões. As admoestações, as reprimendas e as exortações são possíveis, como Aristóteles explica, devido à singularidade, ao carácter misto, desta parte irracional da alma. E as virtudes, pressupondo sempre alguma escolha reflectida, alguma deliberação, não são estados afectivos nem faculdades, mas sim disposições da alma²⁹⁵ adquiridas através do exercício, e desde a mais tenra infância: é por meio do hábito <ethos> que o carácter <êthos> se forma, nenhuma virtude moral é em nós inata, naturalmente engendrada; temos apenas em nós a capacidade de as receber, a sua posse supõe um exercício preparatório, «é praticando acções justas que nos tornamos justos», «as disposições morais provêm de actos que lhes são semelhantes» – uma verdade tão moral quanto política, como lembra Aristóteles²⁹⁶.

Da psicologia à ética, e da ética à retórica. O estudo retórico das paixões encontra-se enquadrado no estudo das provas técnicas (aquelas que são «administradas por meio do discurso»²⁹⁷). «A persuasão é produzida pela disposição dos auditores quando o discurso os leva a experimentar uma paixão <pathos>; pois não julgamos da mesma maneira quando sentimos desprazer e prazer, amizade ou ódio»²⁹⁸. As paixões são assim importantes na retórica – já o havíamos visto na secção 3.5. – na medida em que influenciam o juízo. Aristóteles repete-o no Livro II, cujos capítulos 1-11 são inteiramente dedicados ao estudo das paixões: «As paixões <pathê> são as causas que fazem variar os homens nos seus juízos <krisis> e que têm por resultado o desprazer <lupê> e o prazer <hedonê>, como a cólera <orgê>, a compaixão <eleos>, o medo <phobos> e

SACCAMANO, Neil, e COLI, Daniela (ed.), *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 93-110.

²⁹² Para as duas tradições no século XVII, cf. JAMES, Susan, «Reason, the Passions and the Good Life», in GARBER, Daniel e AYERS, Michael (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1997, vol. 2, Cap. 36, pp. 1358-1396.

²⁹³ ARISTÓTELES, *De anima*, 429 a 7.

²⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, 1220a5-1220b20, *Ética Nicomaqueia*, 1102a26-1103a10.

²⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, 1105b19-1106a12.

²⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, 1120a30-1120b4, *Ética Nicomaqueia*, 1103a14-1104b3.

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a1.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1356a14-16.

todas as outras emoções deste tipo, bem como os seus contrários»²⁹⁹. Tomemos o exemplo da paixão do medo³⁰⁰. Trata-se, como para todas as outras paixões, de saber como a provocar nos auditores. Para tal é necessário – como para todas as outras paixões, mais uma vez – defini-la; determinar qual a sua *hexis*, o seu *habitus*; quais as coisas ou pessoas que a provocam; e qual o seu fundamento, o seu porquê. Começemos pela definição: «o medo <*phobos*> é um desprazer ou uma inquietação consecutivos à imaginação/representação <*phantasia*> de um mal a vir que pode provocar destruição ou desprazer», sendo necessário que esse mal apareça próximo e iminente³⁰¹. Passemos ao *habitus*, à disposição durável ao medo: experimentam o medo «aqueles que crêem poder sofrer <*pathein*> e aqueles que crêem dever recear pessoas coisas e tempos»³⁰². E «é necessário, para temer, guardar em si alguma esperança <*elpis*> de salvação <*sôteria*> no que diz respeito ao objecto da sua ansiedade <*agônia*>. Eis um sinal disso: o medo leva a deliberar; ora, ninguém delibera sobre casos desesperados»³⁰³. A quê ou a quem é dirigido o medo? Aristóteles enumera várias possibilidades: àqueles de quem dependemos, àqueles que têm o poder de agir, etc³⁰⁴. Finalmente, qual o fundamento do medo? O temível <*to phoberon*>. Genericamente, «as coisas que o excitam são necessariamente aquelas que parecem ter grande poder de destruir ou de causar danos que tendem a provocar um grave desprazer», e, por isso, «mesmo os indícios de tais coisas provocam medo; pois a coisa a temer parece próxima; é, com efeito, nisso que consiste o perigo, a aproximação de algo de temível»³⁰⁵. (Já notámos que Heidegger retomará explicitamente, em *Sein und Zeit*, # 30, a tematização aristotélica.) Na posse destas indicações, deverá ser possível ao orador fazer com que os seus auditores participem da paixão do medo.

Como muitos autores sublinharam³⁰⁶, a discussão ética e retórica das paixões remete sempre para um contexto social particular, isto é, tem um horizonte que, no limite, é político (a ética, em Aristóteles, é, como se sabe, subordinada à política, «ciência suprema e arquitectónica»³⁰⁷). (Juan Luis Vives, no terceiro livro, dedicado às paixões, do *De anima et vita* (1538), censurará Aristóteles precisamente por este ter estudado as paixões «de uma perspectiva puramente política»³⁰⁸.) Dito de outra maneira:

²⁹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1, 1378a19-22. Sobre a cólera, cf. FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion*, op. cit.; LEMERISE, Elizabeth A. e DODGE, Kenneth A., «The Development of Anger and Hostile Interactions», in LEWIS, Michael e HAVILAND-JONES, Jeanette (ed.) *Handbook of Emotions*, op. cit., pp. 594-606; e SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit. Para uma análise contemporânea de uma paixão próxima, o ódio, cf. OGIEN, Ruwen, *Un portrait logique et morale de la haine*, Éditions de l'Éclat, Combas 1993.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5.

³⁰¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382a21-25.

³⁰² ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382b33-34.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1383a5-8.

³⁰⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1382a32-1382b21.

³⁰⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 5, 1832a27-32.

³⁰⁶ Cf., por exemplo, GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, op. cit., SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, op. cit., e *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, op. cit.

³⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, Livro I, 1094a27-29.

³⁰⁸ Cf. NOREÑA, Carlos G., *Juan Luis Vives and the Emotions*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1989, p. 141. Sobre a teoria das paixões em Vives, cf. tb. ZARAGOZA, Marina Mestre, «La

não é individualista, nem à maneira de Hobbes – onde o individualismo metodológico vai, no entanto, como nos contratualismos em geral, servir para fundar a teoria política numa subordinação do indivíduo ao corpo social –, nem à maneira das teorias das emoções que, do século XIX até hoje, encaram as paixões do ponto de vista psicológico, apelando, ou não, a uma correlação com os estratos biológicos ou neurofisiológicos.

Se bem que os pares amor/ódio e desejo/aversão (que, lembremo-lo, na nossa reparação conceptual são os pares passionais fundamentais em matéria ética e política) não ocupem em Aristóteles uma posição primacial, também é verdade que, tanto em ética como em política, o pensamento aristotélico é um pensamento do meio-termo, isto é, um pensamento que indirectamente se refere aos opostos acima mencionados.

Sob muitos aspectos, S. Tomás prolonga Aristóteles. «Os objectos das paixões possuem com elas as mesmas relações que as formas possuem com as realidades da natureza ou da arte. É dos seus objectos que elas recebem a sua especificação, como as obras da natureza ou da arte são especificadas pelas suas formas»³⁰⁹. As paixões são, para S. Tomás, como nota E. Gilson, «uma espécie de matéria sobre a qual se exercem as virtudes»³¹⁰.

O tratado sobre as paixões³¹¹ – onze ao todo, seis próprias ao concupiscível (o amor e o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza) e cinco ao irascível (a esperança e o desespero, o temor e a audácia, a cólera)³¹² – elabora a doutrina tomista no capítulo. Ele assenta, como se sabe, numa perspectiva hilemórfica adaptada de Aristóteles: «as paixões pertencem ao homem como unidade da alma e do corpo», sublinha Gilson³¹³. Assim, «nas paixões da alma o próprio movimento da potência apetitiva é como que o elemento formal, e a modificação orgânica o elemento material. Há correspondência entre um e outro. Daí uma semelhança entre as características dos movimentos do apetite e a modificação física que se segue»³¹⁴. Podemos distinguir, é verdade, as “paixões corporais” – resultado de uma acção do corpo sobre a alma – das “paixões animais” – resultantes da acção inversa –, mas, em última análise, «toda a paixão é uma modificação da alma que resulta da sua união com o corpo», nota ainda Gilson³¹⁵.

O sentido mais geral de “paixão” – associado à passividade (e à potencialidade³¹⁶) e contrapondo-se à acção³¹⁷: acção e paixão são “predicamentos” do ser, isto é, categorias – é o de recebimento de uma forma: verifica-se «o movimento de uma potência passiva que se liga ao seu objecto como ao princípio activo do movimento sofrido, pelo

théorie des passions de Juan Luis Vivès», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 29-44.

³⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 43, 1.

³¹⁰ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 335.

³¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22-48.

³¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 23, 4. Para as relações de precedência entre as duas espécies, cf. IaIIae, 25. Sublinhemos apenas, como o fizemos já na secção 3.2., que as paixões do irascível derivam das paixões do concupiscível, e terminam nelas. Cf. tb. IaIIae, 41, 2.

³¹³ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 335.

³¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 1.

³¹⁵ GILSON, Étienne, *Le thomisme*, op. cit., p. 336.

³¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 3.

³¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 22, 2.

facto de a paixão ser o efeito de um princípio activo»³¹⁸. Nesta acepção, a mais lata, conhecer, como já apontámos na secção 3.2., é uma paixão³¹⁹. Mas é sobretudo às “tendências apetitivas”, mais que ao “poder de conhecer”, que a noção de paixão se aplica; de facto, «a noção de paixão realiza-se melhor na parte afectiva da alma do que na parte apreensiva»³²⁰. Finalmente, a noção de paixão «verifica-se, num sentido mais estrito, no acto do apetite sensível do que no do apetite intelectual»³²¹, sobretudo quando por aí se implica uma modificação física, e quando essa modificação é prejudicial³²². Mas, para que as paixões possam ser ditas moralmente boas ou más, é necessário que as consideremos não em si mesmas, mas como encontrando-se submetidas à razão e à vontade, isto é, como especificamente humanas³²³. Contrariando a antropologia estóica, que não distingue apetite sensível e apetite intelectual – e antecipando, de resto, futuras críticas à ética kantiana, em muito semelhante à dos Estóicos –, S. Tomás afirma: «Quando se emancipam da ordem racional, as paixões inclinam ao pecado, mas, na medida em que são reguladas pela razão, relevam da virtude»³²⁴. As paixões são sobretudo boas quando são consecutivas, e não precedentes, ao juízo da razão³²⁵.

Há uma ordem das paixões, “no processo da sua geração”: «1.º O amor e o ódio; 2.º o desejo e a aversão; 3.º a esperança e o desespero; 4.º o temor e a audácia; 5.º a cólera; 6.º a alegria e a tristeza, que são a conclusão de todas as paixões, escreve Aristóteles. O amor, no entanto, precede o ódio; o desejo precede a aversão; a esperança precede o desespero; o temor, a audácia; e a alegria tem prioridade sobre a tristeza»³²⁶. Sublinhemos que, tal como em Agostinho, «todas as paixões da alma derivam de um mesmo princípio: o amor, no qual todas são conexas»³²⁷. E notemos também o primado do positivo sobre o negativo, tradicional em filosofia. A precedência do amor sobre o ódio, do desejo sobre a aversão, etc., ecoa o primado da afirmação sobre a negação, que referimos no contexto da discussão das paixões na cognição.

Concentrar-nos-emos na análise de uma única paixão, uma paixão do irascível: o temor <*Timor*>. De acordo com S. Tomás, o temor é, junto com a tristeza, o movimento da alma em que melhor se reconhece aquilo que define uma paixão. Releva manifestamente da potência apetitiva. É um “movimento do apetite”³²⁸, pertence ao apetite sensível, comporta uma relação ao mal³²⁹. Trata-se de uma “paixão especial”, já que conta com um “objecto especial”, que pode, no entanto, apresentar-se sob vários aspectos e várias intensidades³³⁰: «o objecto do temor é o mal futuro, difícil, ao qual não

³¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 22, 2; I-IIae, 41, 1.

³²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 22, 3; cf. tb. I-IIae, 24, 1.

³²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 1 e 4.

³²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 2.

³²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 24, 3.

³²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 25, 3.

³²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 2.

³²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 42, 1.

³²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 41, 1.

³³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, I-IIae, 42, 4.

se pode resistir»³³¹, definição que repete, à sua maneira, a definição aristotélica³³². Por aí difere o temor da tristeza, que, tendo igualmente por objecto o mal, não depende do mal futuro mas do mal presente³³³. Ponto importante: teme-se aquilo que não se encontra em nosso poder, que não depende da nossa vontade, cuja causa é exterior a nós³³⁴ – isto embora, em parte, o temor obedeça também à vontade, que o pode repelir³³⁵. Simultaneamente fuga ao mal e perseguição do bem³³⁶, o seu objecto deve situar-se, como já Aristóteles o indicara, na proximidade do sujeito – deve ser iminente³³⁷ –, sujeito esse que, por sua vez, deve poder albergar a esperança de lhe escapar³³⁸. A causa do temor é dupla: “disposição material” por parte do sujeito que teme, “causa eficiente” por parte do que é temido³³⁹. Passando da questão da causa para a dos efeitos do temor, verifica-se neste – de acordo com a doutrina acima mencionada da correlação entre a potência apetitiva e o organismo – uma contracção interior ao organismo que é paralela a uma contracção da potência apetitiva³⁴⁰, a primeira provocando tremores³⁴¹. Se o temor é grande – como se é grande qualquer outra paixão –, a capacidade de deliberar é diminuída; mas se, no entanto, o temor é reduzido, ele suscita a deliberação³⁴². O mesmo se dirá no que diz respeito à capacidade de agir – e também aí tanto por razões orgânicas quanto psíquicas³⁴³.

O *Tratado das paixões* de Tomás de Aquino prolonga, como se viu, Aristóteles, e a análise do temor exhibe-o perfeitamente. Tal como em Aristóteles, embora em Tomás de Aquino isso seja menos explícito, as paixões são abordadas num contexto social³⁴⁴. A sua própria aceitação o mostra. Reguladas pela razão, vimo-lo, são uma virtude; desobedecendo-lhe, vícios. Este aspecto é fundamental do ponto de vista ético-político. E se insistimos, depois da referência a Aristóteles, no exemplo de Tomás de Aquino, foi para sublinhar a persistência de uma tradição que não é a única, mesmo no interior das doutrinas que pensam a paixão em sociedade, e que conhece hoje em dia um renovado interesse³⁴⁵.

³³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 41, 2 e 4; 42, 3, 4, 5; 43, 1; 44, 2.

³³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 2.

³³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 3.

³³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 3, 4.

³³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 4.

³³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 1.

³³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 4.

³³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 42, 2.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 43, 2.

³⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 1, 3.

³⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 3.

³⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 2.

³⁴³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, IaIIae, 44, 4.

³⁴⁴ Cf., para Aristóteles, KOSMAN, L. A., «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», in RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, The University of California Press, Berkeley 1980, pp. 103-116.

³⁴⁵ Para duas discussões contemporâneas das relações entre paixões (ou emoções), virtudes e vícios, que de certo modo prolongam a visão aristotélico-tomista, um ponto de vista ao qual as éticas da virtude dificilmente podem escapar, cf. FOOT, Philippa, *Virtues and Vices*, Clarendon Press, Oxford 2002; e TAYLOR, Gabriele, *Deadly Vices*, Clarendon Press, Oxford 2006. Cf. também, em contextos parcialmente distintos, MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue* (1981), Duckworth, Londres 1990 (1981) e SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik* (1916), trad. francesa

5.3.2. A tradição estoica: o indivíduo

Passemos agora para a outra tradição já acima mencionada, a tradição estoica. O ponto de partida do estoicismo, como antes se indicou, parece diametralmente oposto ao de Aristóteles: o ético dá-se aqui em quase perfeita independência do político. Os conflitos são internos à alma. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão considerava as paixões <pathê> – cujos principais gêneros são o sofrimento, o medo, o desejo e o prazer – como «um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou como uma inclinação exagerada»³⁴⁶, um “desprezo da razão”³⁴⁷. As paixões originam-se em erros³⁴⁸, juízos, opiniões³⁴⁹ – isto é, originam-se em crenças (Zenão), ou, de acordo com certas versões (Crisipo), são elas próprias crenças, comportando desta maneira um estatuto cognitivo – e comportam um excesso e uma instabilidade intrínsecos³⁵⁰. As paixões – naturalmente voluntárias, como se depreende do que foi dito antes³⁵¹ – são em si mesmas viciosas «e nada possuem de natural ou necessário»³⁵². Apenas três afecções principais são boas afecções <eupatheiai>: a alegria <khara>, a circunspeção <eulabeia> e a vontade <boulêsis>³⁵³. Cícero – que propõe traduzir-se *pathos* por *perturbatio*, que inclui em si a ideia de vício³⁵⁴ – discute longamente a teoria estoica das paixões nos Livros III e IV das *Tusculanae Disputationes*³⁵⁵. As paixões são doenças, perturbações da alma³⁵⁶, para as quais a filosofia deve oferecer uma consolação³⁵⁷. Elas são o resultado do erro de considerar os “preferíveis” como um bem absoluto, isto é, como uma virtude³⁵⁸. A cura – o ensino, para lá das simples lamentações, como diz Sêneca³⁵⁹ – repousa por excelência na eliminação do erro³⁶⁰, na abstenção de opiniões³⁶¹ praticada pelo sábio³⁶², ou, melhor, na aquisição de

Maurice de Gandillac, *Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs*, Gallimard, Paris 1955 (1916), *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, trad. francesa sem indicação do nome do tradutor, *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris 1970 (1915), *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. francesa por M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, op. cit.).

³⁴⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 110; cf. tb. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 24; IV, 11 sgts, 34, 47; V, 43; *De officiis*, I, 136.

³⁴⁷ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 31.

³⁴⁸ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 57, 80.

³⁴⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, VII, 111; cf. tb. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, III, 35; *Tusculanae disputationes*, III, 24, 61, 65, 66, 80, 82; IV, 14, 79, 81; EPICETETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, III, iii, 18-22.

³⁵⁰ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 22-24, 29. Sobre a tese de Crisipo, cf. BARNES, Jonathan, «La colère de Chrysippe», in *Critique*, 625-626, 1999, pp. 533-542.

³⁵¹ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 76, 83.

³⁵² CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 60.

³⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres*, 16. Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 8.

³⁵⁴ CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, III, 35; *Tusculanae disputationes* III, 7; IV, 10. Cf. igualmente AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 4.

³⁵⁵ Cf. sobre a leitura de Cícero, LÉVY, Carlos, «Chrysippe dans les *Tusculanes*», op. cit.

³⁵⁶ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 9.

³⁵⁷ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 75-79.

³⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 4.

³⁵⁹ SÊNeca, *De brevitate vitae*, X, 1.

³⁶⁰ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 83.

³⁶¹ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 80; IV, 65.

³⁶² CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 82.

uma igualdade e uma constância «nas opiniões e nos juízos, acompanhadas de uma espécie de solidez e estabilidade»³⁶³ que conferem repouso e paz³⁶⁴, contrastantes com a insatisfação e a perpétua contradição consigo mesmo engendrada pelas paixões³⁶⁵, a fuga de si que Séneca também sublinha³⁶⁶. Um “esquecimento das paixões”, como diz este último³⁶⁷, que tornará a alma, nas palavras de Marco-Aurélio, numa “fortaleza”³⁶⁸.

A posição de Agostinho, que é extraordinariamente complexa³⁶⁹, prolonga, embora com importantes variações, a posição estoica. Para Agostinho, as paixões – fenómeno propriamente humano, que só por analogia atribuímos a Deus: Deus e os anjos punem sem cólera, e é sem compaixão que nos socorrem³⁷⁰; mas é apropriadamente que as vemos em Cristo³⁷¹ – «são más se o amor é mau; boas, se ele é bom»³⁷². O amor é a primeira das paixões³⁷³. Estas devem ser transformadas em “instrumentos de justiça”³⁷⁴. A compaixão, por exemplo, contrariamente, pelo menos na aparência, à doutrina estoica³⁷⁵, é uma paixão que deve ser cultivada, se for – diferentemente do que Hume pretende – “serva da razão”³⁷⁶. A *apatheia* estoica é, nesta vida, dada a existência do pecado – a situação de Adão e Eva seria diferente³⁷⁷ –, um “defeito moral”: «a dureza não implica necessariamente rectidão, e a insensibilidade não é uma garantia de saúde»³⁷⁸. (Montaigne repetirá uma crítica semelhante a esta relativamente aos Estóicos³⁷⁹ e

³⁶³ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, 31.

³⁶⁴ CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, 16.

³⁶⁵ CÍCERO, *De officiis*, I, 137. Cf. tb. EPICETETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, I, xviii, 10 e III, ii, 3.

³⁶⁶ SÉNECA, *De tranquillitate animi*, II, 10 sgts.

³⁶⁷ SÉNECA, *De brevitate vitae*, XIX, 2. Cf. tb. EPICETETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, II, xviii, 11.

³⁶⁸ MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, viii, 48. Sobre a teoria das paixões em Epicteto e Marco-Aurélio, cf. HADOT, Pierre, *Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*, Le Livre de Poche/Fayard, Paris 2007 (1992).

³⁶⁹ Cf. BERMON, Emmanuel, «La théorie des passions chez saint Augustin», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 173-197. Cf. tb. SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., Parte IV.

³⁷⁰ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5. Cf., no mesmo sentido, S. Tomás, *Suma de Teologia*, IaIIae, 24, 3.

³⁷¹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9.

³⁷² AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 7.

³⁷³ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 7. Cf. ARENDT, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, trad. francesa Anne-Sophie Astrup, *Le concept d'amour chez Augustin*, Deuxtemps Tierce, Paris 1991 (1929). Sobre o retorno a Agostinho na teoria das paixões, sobretudo do amor, de Descartes e Malebranche, cf. TROTTMAN, Christian, «Amour et structure des passions. Refus et accueil du legs médiéval sur les passions par Descartes et Malebranche: éléments d'appréciation», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 269-279.

³⁷⁴ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5.

³⁷⁵ SÉNECA, *De Clementia*, II, 5.

³⁷⁶ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IX, 5; cf. tb. XIV, 9.

³⁷⁷ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 10.

³⁷⁸ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 9.

³⁷⁹ MONTAIGNE, *Essais*, I, 1 (*Par divers moyens on arrive à pareille fin*), in MONTAIGNE, *Essais*, op. cit., vol. 1, p. 54.

também relativamente aos Epicuristas³⁸⁰.) Muito mais do que o aristotelismo, o estoicismo colocou um problema de que a filosofia posterior se ocupou longamente: o da terapia das paixões³⁸¹. A filosofia moral de Galeno, por exemplo, fez desse um seu tema fundamental³⁸² e o neo-estoicismo dedicará à questão especial atenção.

5.4. A Idade Clássica

A filosofia da Idade Clássica escapa, em geral, tanto à tradição aristotélica como à estóica. O “individualismo metodológico” em filosofia política não é compatível nem com o aristotelismo nem com o estoicismo. Dito isto, é sem dúvida possível encontrar, aqui e ali, elementos de aristotelismo e de estoicismo. Reencontramos, por exemplo, o problema (essencialmente estóico, como se viu) da terapia das paixões. O que pode a alma contra as suas paixões, pergunta-se Descartes? A vontade não pode, através da sua acção directa, excitar ou abolir as paixões, mas pode fazê-lo indirectamente, «pela representação das coisas que, de costume, se encontram ligadas com as paixões que queremos ter e que são contrárias àquelas que queremos rejeitar»³⁸³. Podemos igualmente exercitar-nos a separar os “movimentos do sangue e dos espíritos” dos pensamentos que habitualmente os acompanham, bem como lembrar-nos que aquilo que se apresenta à nossa

³⁸⁰ MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (*Apologie de Raimond Sebond*), in MONTAIGNE, *Essais*, op. cit., vol. 2, p. 305.

³⁸¹ Cf., por exemplo, SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., Parte II.

³⁸² Cf. GALENO, *L'âme et ses passions*, trad. francesa de Vincent Barras, Terpsichore Birchler e Anne-France Morand, Les Belles Lettres, Paris 1995. Cf. também BARRAS, Vincent, BIRCHLER, Terpsichore, e MORAND, Anne-France, Introdução a GALENO, *L'âme et ses passions*, op. cit., pp. xxvii-lviii ; DEBRU, Armelle, «Passions et connaissance chez Galien», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 153-160 ; DONINI, Pierluigi, «Psychology», in HANKINSON, R. G., *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 184-209; GIL, Christopher, «Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions?», in BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence (eds.) *Les passions antiques et médiévales*, op. cit., pp. 145-152; SORABJI, Richard, *Emotion and the Peace of Mind*, op. cit., pp. 253-272 ; STAROBINSKI, Jean, Prefácio a GALENO, *L'âme et ses passions*, op. cit., pp. vii-xxvi. Noga Arikha escreveu um livro precioso onde relata a persistência da teoria hipocrática dos humores ao longo da história da medicina, concedendo, como é natural, particular importância a Galeno (cf. ARIKHA, Noga, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, Harper, Nova Iorque 2007). Momento importante nesta tradição é o *Examen de ingenios para las ciencias*, de Huarte de San Juan (HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), Ediciones Cátedra, Madrid 1989). Um dos exemplos cruciais é, como se sabe, o da melancolia. Muito antes do maravilhoso livro de Robert Burton (BURTON, Robert, *The Anatomy of Melancholy* (1621), 3 vols., Everyman, Nova Iorque 1932), a questão foi colocada por Aristóteles, num texto célebre dos *Problemata* (XXX, 1) (trad. francesa e introdução por Jacquie Piegaud, *L'homme de génie et la mélancolie*, Rivages, Paris 2006). E Jean Starobinski dedicou ao tema um interessante livro (STAROBINSKI, Jean, *Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*, Acta psychosomatica, nº 4, Basileia 1960). De acordo com um belo texto de Gisèle Venet, Shakespeare, nomeadamente no *Othello*, teria sido dos primeiros a escapar à tradição humoral e a desenvolver uma verdadeira psicologia das paixões (cf. VENET, Gisèle, «Shakespeare: des humeurs aux passions», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 57-76.

³⁸³ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 45.

imaginação tende a “enganar a alma”³⁸⁴. No essencial, no entanto, o controle das paixões assenta na posse de «juízos firmes e determinados respeitando ao conhecimento do bem e do mal»³⁸⁵, em resoluções fundadas no conhecimento da verdade³⁸⁶ – algo de que até a mais fraca das almas é, se bem instruída, capaz³⁸⁷. Tal como o “exercício da virtude”, “soberano remédio contra as paixões”³⁸⁸, o conhecimento é decisivo. Procedendo de um “verdadeiro conhecimento”, o desejo e a alegria só podem ser bons³⁸⁹, e o mesmo se dirá das outras paixões também³⁹⁰.

O pensamento de Espinosa é, neste capítulo, sem dúvida o mais emblemático e complexo, até pela própria centralidade da questão na *Ética*. Seremos aqui mais breves do que se exigiria, já que muito do que havia a dizer foi já dito na secção 3.2., e por uma boa razão: dada a natureza do projecto espinosista, há uma perfeita coincidência entre o grau máximo do aperfeiçoamento cognitivo e a libertação relativa ao domínio do passional. As duas coisas, verdadeiramente não se distinguem, como, de uma maneira ou outra – mesmo que relacionadas – se distinguem em quase todos os outros filósofos. Em Aristóteles, por exemplo, a vida perfeita da contemplação, a vida teórica por excelência, que aproxima o filósofo da divindade e que confere a mais perfeita felicidade, leva-o a desprender-se da vida com os outros homens, da vida da *polis*, isto é, a ultrapassar a dimensão ética e política – e isso é dito na própria *Ética Nicomaqueia*, onde Aristóteles faz o mais memorável elogio jamais escrito da existência política³⁹¹. Não assim em Espinosa: uma e outra coisa confundem-se. Haveria que mencionar aqui, ou repetir com mais algum detalhe, tudo o que Espinosa nos diz sobre a distinção técnica entre afectos e paixões; sobre a paixão como impotência, negação e inadequação das ideias; sobre a força da alma no domínio dos afectos; sobre os processos particulares através dos quais os afectos são contrariados; sobre o poder do conhecimento como remédio para os afectos, nomeadamente o conhecimento da necessidade interna à substância; sobre a destruição dos afectos pelos próprios afectos; sobre a relação entre virtude e compreensão; sobre a relação entre a libertação dos paixões e a vida em sociedade. Mas fiquemo-nos pelo resumo que o próprio Espinosa nos faz sobre tudo o que a alma pode contra os afectos: «o poder da alma sobre os afectos consiste: (I) no próprio conhecimento dos afectos (...); (II) em ela separar os afectos do pensamento de uma causa exterior, que imaginamos confusamente (...); (III) no tempo, graças ao qual as afecções que se ligam a coisas que compreendemos vencem aquelas que se ligam a coisas que concebemos de maneira confusa ou mutilada (...); (IV) no muito grande número das causas que alimentam as afecções respeitantes às propriedades comuns das coisas ou a Deus (...); (V) por fim, na ordem na qual a Alma pode ordenar e encadear entre eles os seus afectos»³⁹². É o terceiro género de conhecimento – o «supremo esforço da Alma e a sua

³⁸⁴ DESCARTES, *As paixões da alma*, ## 46, 211.

³⁸⁵ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 48. Sobre o conhecimento do bem e do mal, cf. tb. # 93.

³⁸⁶ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 49.

³⁸⁷ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 50.

³⁸⁸ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 148.

³⁸⁹ DESCARTES, *As paixões da alma*, ##141, 144.

³⁹⁰ DESCARTES, *As paixões da alma*, # 143.

³⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, Livro X, capítulos 7 e 8.

³⁹² ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

suprema virtude»³⁹³ que assegura à Alma a maior felicidade a que ele pode aspirar³⁹⁴ –, repousando sobre o conhecimento de Deus, que nos permite uma humana libertação dos afectos: «enquanto são paixões, se não as suprime absolutamente (...), faz pelo menos que eles constituam a menor parte da Alma (...). Em seguida, ele engendra o Amor para com uma coisa imutável e eterna (...), e da qual nós somos verdadeiramente senhores (...) Amor que então não pode ser conspurcado por nenhum dos vícios que se encontram no amor habitual, mas que pode ser cada vez maior (...), e ocupar a maior parte da Alma (...) e afectá-la largamente»³⁹⁵. Trata-se – já foi dito na mencionada secção 3.12. – do “amor intelectual de Deus”³⁹⁶, que é «uma parte do Amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo»³⁹⁷ e que nada pode suprimir³⁹⁸. É a beatitude³⁹⁹.

O convívio destas teses com os escritos propriamente políticos de Espinosa – o *Tratado teológico-político*⁴⁰⁰ e o *Tratado político*⁴⁰¹ – é complexo, mas por razões diferentes (embora em algo semelhantes) daquelas colocadas pela relação entre os capítulos 7 e 8 do Livro X da *Ética Nicomaqueia* com o resto da obra. A complexidade deriva aqui do facto de a vida política ser exactamente o domínio das paixões e só poder ser pensada a partir delas, só poder ser pensada eficazmente a partir de uma “geometria das paixões”. Os homens movem-se por paixões e pensar a política é pensar a relação entre essas mesmas paixões e pensar também quais as paixões que melhor permitem a constituição de um Estado que garanta simultaneamente a maior liberdade e a maior segurança aos indivíduos. Não há espaço aqui para explorar eventuais incoincidências, no que respeita ao lugar da liberdade e da segurança, entre o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político*. Como também não o há para discutir tanto o modo como as paixões dos indivíduos funcionam na sociedade e como se desenvolve, através de um processo imitativo, a doutrina do “afecto comum”, que Espinosa considera ser necessário para que uma multidão se ponha de acordo e deseje ser conduzida “por uma só mente” <una veluti mente>⁴⁰². Em contrapartida, vale a pena colocar um problema. Qual a relação daquele que se libertou das paixões com a vida política? A pergunta sofrerá talvez de uma certa ingenuidade, mas é difícil esquivá-la. Vendo as coisas sob o modo da eternidade, ele poderá sem dúvida pensar de forma absolutamente rigorosa as paixões dos outros. Mas será que poderá agir politicamente? É, no mínimo, duvidoso, pois isso significaria infalivelmente um retorno ao domínio do passional, já que a acção política é, por definição, passional. E, sendo

³⁹³ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXV.

³⁹⁴ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXVII.

³⁹⁵ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XX, Escólio.

³⁹⁶ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXIII.

³⁹⁷ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

³⁹⁸ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XXXVII.

³⁹⁹ ESPINOSA, *Ética*, V, Prop. XLII.

⁴⁰⁰ ESPINOSA, *Tratado teológico-político*, trad. portuguesa, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio, IN/CM, Lisboa 2004 (1988).

⁴⁰¹ ESPINOSA, *Tratado político*, trad. portuguesa, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio, Temas e Debates/Círculo dos Leitores, Lisboa 2008.

⁴⁰² Estes temas, e vários outros concernentes à teoria política de Espinosa, foram magnificamente abordados por Diogo Pires Aurélio. Cf. PIRES AURÉLIO, Diogo, *Imaginação e poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa*, Colibri, Lisboa 2000.

assim, como pensar esse pensamento sobre a política radicalmente desinvestido de qualquer participação na acção política? Uma ontologia que admitisse alguma transcendência – seja à maneira de Aristóteles, seja à maneira de S. Tomás – permitiria ainda uma via escapatória para esta aporia, pela distinção entre dois planos e pela possibilidade de uma ascensão de um plano inferior a um plano superior, mas uma ontologia puramente imanentista como a de Espinosa não comporta obviamente tal possibilidade.

Se as teorias das paixões que o século XVII desenvolve se encontram na base de teorias políticas, não será exagerado sugerir que é com Hobbes – mais ainda talvez, e quase paradoxalmente, do que ocorrerá com Espinosa – que tal maximamente acontece, e por isso o deixamos para último lugar. Até pela importância central que nessa filosofia é ocupada pelo medo, objecto por excelência da filosofia das paixões. A “filosofia moral” hobbiana (tal como a “filosofia civil”) funda-se no estudo das “paixões e perturbações da mente”⁴⁰³, cognoscíveis não apenas através do raciocínio, mas também da auto-observação, que, dada a similitude palpável das nossas paixões e das dos outros, rapidamente permitirão que a estes a sua análise seja alargada⁴⁰⁴. A teoria das paixões é efectivamente fundamental na antropologia política de Hobbes.

Repitamos o que foi já dito na secção 3.9. As paixões não são voluntárias: elas são a vontade, “e a vontade não é voluntária”⁴⁰⁵. Os movimentos voluntários – como coisa distinta dos movimentos vitais – têm o seu início na imaginação, «o primeiro início interno de todo Movimento Voluntário»⁴⁰⁶. Assim se origina o *conatus*, o *endeavour*, que, quando se dirige àquilo que o causa, recebe por nome *Apetite*, ou *Desejo*, e, quando se afasta, *Aversão*⁴⁰⁷. As paixões têm portanto origem na imaginação, uma imaginação que, traduzida em esforço, nos leva à perseguição ou à fuga⁴⁰⁸.

Acrescentemos agora. Enquanto que o *Desejo* implica a ausência do objecto, o *Amor* – tal como o *Ódio* – implica a sua presença (o par presença/ausência é, como em muitos autores, fundamental em Hobbes). O objecto (subjectivo, isto, é respeitante a cada sujeito, não absoluto) do *Apetite* e do *Desejo* é o *Bem* – aquilo que agrada⁴⁰⁹; o (igualmente subjectivo e não absoluto) do *Ódio* e da *Aversão*, o *Mal* – aquilo que desagrada⁴¹⁰. *Bem* e *Mal* têm, portanto, uma origem subjectiva e relativa. Mas ganham uma certa objectividade – a bem dizer: ganham a sua primeira existência verdadeiramente conceptual, simultaneamente com um “conteúdo partilhado”, como diz J. B. Schneewind⁴¹¹

⁴⁰³ HOBBS, *De Corpore* (1655), VI, 7, trad. castelhana por Joaquín Rodríguez Feo, *Tratado sobre el cuerpo*, Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 81.

⁴⁰⁴ HOBBS, *Leviatã*, Introdução (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 82-83).

⁴⁰⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 5. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 89.

⁴⁰⁶ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 118).

⁴⁰⁷ Cf. tb. HOBBS, *The Elements of Law*, VII, 2; *De Corpore*, XXV, 12, op. cit., p. 309; e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 250, 300.

⁴⁰⁸ Seria necessário, de facto, desenvolver aqui o estatuto da imaginação em Hobbes. E, mais geralmente, projecto muito vasto, ligar imaginação e paixão nas teorizações gerais das emoções.

⁴⁰⁹ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 3.

⁴¹⁰ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 3. Cf. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 250.

⁴¹¹ SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 88.

– no interior da comunidade política. Na comunidade política <Commonwealth>, a determinação do Bem e do Mal incumbe à pessoa que a representa⁴¹², e uma das principais razões das doenças que podem atingir a comunidade política é cada indivíduo julgar-se juiz das boas e das más acções⁴¹³. Na comunidade política não é o Apetite dos indivíduos privados – subjectivo e relativo, exprimindo a passionalidade própria originada na imaginação –, mas sim a lei, «que é a Vontade e Apetite do Estado», que é o padrão do Bem e do Mal⁴¹⁴. Esse padrão servirá para regular as paixões: deixadas a si mesmas, elas são destituídas de qualquer princípio de regulação interna, o seu controle interno é impossível, só um poder externo as pode refrear (Hobbes é, provavelmente, o menos estóico dos filósofos do século XVII⁴¹⁵). As paixões são em vário número – de facto, para algumas faltam-nos até os nomes⁴¹⁶ –, e Hobbes lista-as ao longo do Capítulo VI do *Leviathan*⁴¹⁷, que inclui igualmente uma teoria da sua expressão linguística e física. O Prazer, por exemplo, seja ele dos sentidos ou da mente – neste último caso chama-se alegria⁴¹⁸ –, é a “aparência” do Bem, o Desprazer a “aparência” do Mal. A vida⁴¹⁹ é uma sequência ininterrupta de paixões, particularmente de desejos, não há (contrariamente ao que se passará com Espinosa) maneira de atingir uma felicidade que interrompa a série: a vida é desejo, apetite, e cada desejo põe um novo fim⁴²⁰, seja riqueza ou honra, formas de poder⁴²¹. Ela é aspiração, progressão de um grau de poder para outro⁴²². Nesta progressão consiste a felicidade <Felicity>⁴²³. Não há *Summum bonum* ao qual se possa aspirar. As paixões, nascidas da imaginação, não contêm, como dissemos, nenhum princípio de regulação interna, e só o Apetite do Estado, a Lei, as pode (superficialmente) refrear.

Tal progressão das paixões interrompe-se, no entanto, na deliberação. A teoria hobbesiana da deliberação encontra-se, sob muitos aspectos, próxima da aristotélica (de resto, o que Aristóteles diz no capítulo tem toda a aparência do definitivo). Não há deliberação nem sobre o passado – ela diz sempre respeito ao futuro – nem sobre aquilo que é julgado impossível ou necessário, mas apenas sobre aquilo que é julgado possível e reali-

⁴¹² HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 120).

⁴¹³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXIX (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 365).

⁴¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XLVI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 697).

⁴¹⁵ Sobre a oposição de Hobbes ao estoicismo, cf., por exemplo, SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., pp. 85-86. Entre outras coisas, o desejo hobbesiano não é proposicional, à maneira do desejo estóico. Não representa o assentimento a uma crença. Os desejos hobbesianos são, nota Schneewind, “forças causais”.

⁴¹⁶ Cf. HOBBS, *Elements of Law*, IX, 19 (referimos já esta passagem numa nota à secção 2.4.). Em IX, 19, Hobbes descreve a experiência do sublime (sem, bem entendido, usar a palavra).

⁴¹⁷ Cf. tb. HOBBS, *Elements of Law*, IX.

⁴¹⁸ Cf. tb. HOBBS, *Elements of Law*, VII, 9.

⁴¹⁹ Cf. o penúltimo parágrafo do Cap. VI do *Leviatã* (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 129-130).

⁴²⁰ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 6.

⁴²¹ HOBBS, *Elements of Law*, VII, 7.

⁴²² HOBBS, *Elements of Law*, IX, 1.

⁴²³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI, penúltimo parágrafo (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 129-130), e Cap. XI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 160). Cf., a propósito destas questões, MALHERBE, Michel, *Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1984, pp. 136-137, e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 250, 293, 301.

zável⁴²⁴. Do ponto de vista que aqui nos ocupa, a deliberação interessa porque ela implica um conflito de paixões – Desejo *versus* Aversão, Esperança *versus* Medo – que imobiliza o espírito e tem como fim terminar com a liberdade que anteriormente possuíamos de fazer algo ou não de acordo com o nosso Apetite ou Aversão: a Vontade <Will> é o término da deliberação, «o último Apetite, ou Aversão, aderindo à acção ou à omissão»⁴²⁵. Até ao seu fim, o processo deliberativo como que impede a corrida desenfreada das paixões. É algo como uma morte provisória. Mas quando ele chega ao fim, a corrida recomeça. «A vontade é o último acto daquele que delibera»⁴²⁶. A vontade – quer dizer, as paixões, produto, repita-se, da imaginação – segue um novo percurso no fim da deliberação. No pacto social, a deliberação resulta precisamente na perda de liberdade que institui a obrigação⁴²⁷. A transferência do poder para o Representante é um produto da vontade, isto é, das paixões, isto é, da imaginação. De uma deliberação interrompida – supõe-se que por impedimento externo ou por algo como uma espécie de *akrasia* deliberativa, como aquela de que Montaigne sofria – resulta apenas uma intenção ou propósito⁴²⁸. Mas a corrida pode perfeitamente deixar intenções mortas pelo caminho – e deixa.

Uma paixão fundamental para a antropologia e para a teoria política hobbesiana é, como se disse, a do medo. E Hobbes é o maior pensador do medo, isto é, daquela que é talvez a mais fundamental das paixões (embora, como vimos na secção 2.4., o medo, para Hobbes, não seja uma das paixões “simples”). O medo – medo e apetite (ou apetite e aversão⁴²⁹) são «os primeiros imperceptíveis inícios das nossas acções»⁴³⁰, sendo o primeiro “vontade de omitir”⁴³¹ – é, em Hobbes, o operador da passagem do estado de natureza ao estado civil, um operador que não é apenas formal, mas que possui uma imensa carga energética, existencial e fenomenologicamente comprovada. Independentemente de se tratar de uma paixão ambígua, já que pode conduzir tanto à guerra quanto à paz, trata-se da única paixão que permite a instituição da sociedade civil. Como escreve Alan Ryan, o medo é fundamental «na motivação das pessoas no estado de natureza a estabelecerem umas com as outras um contrato para o estabelecimento de uma autoridade que os «sujeite a todos» e torne a paz possível»⁴³². O Capítulo XI do *Leviatã* explica-o: o medo da morte dispõe os homens a aceitarem obedecer a um poder comum, a sociedade é o único meio de os homens poderem assegurar a vida e a liber-

⁴²⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp. 127-128); *Elements of Law*, XII, 2; *De Cive*, II, 10.

⁴²⁵ HOBBS, *Leviatã*, Cap. VI (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 127); cf. tb. *Elements of Law*, XII, 2. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., pp. 88-89.

⁴²⁶ HOBBS, *De Cive*, II, 14; cf. tb. *De Corpore*, XXV, 13, op. cit., p. 309, que explica que vontade e apetite são a mesma coisa; e OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 250.

⁴²⁷ HOBBS, *De Cive*, II, 10. Cf. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 90.

⁴²⁸ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 8.

⁴²⁹ HOBBS, *De Corpore*, XXV, 13, op. cit., p. 309.

⁴³⁰ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 1.

⁴³¹ HOBBS, *Elements of Law*, XII, 6.

⁴³² RYAN, Alan, «Hobbes's Political Philosophy», in SORELL, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 209.

dade⁴³³. Diz o Capítulo XXI, «Medo e Liberdade são consistentes»⁴³⁴, e os *Elements of Law* elucidam-nos sobre a legitimidade dos pactos obtidos através do medo⁴³⁵. E será ainda o medo que impedirá os homens de retornarem ao estado de natureza. Como escreve Alan Ryan, «Hobbes confia fortemente que o medo do retorno ao estado de natureza dos seus súbditos os motive a manterem o pacto de obediência; como diz, o medo é o motivo em que podemos confiar, e gastou uma boa parte do *Leviathan* tentando persuadi-los a manterem os olhos no objecto desse medo»⁴³⁶. O medo em questão é o da morte, e particularmente da *morte violenta*⁴³⁷. Michael Oakeshott escreve-o: «man is a creature civilized by fear of death»⁴³⁸, o medo é “activo e inventivo”, indutor de racionalidade⁴³⁹. (Oakeshott identifica o medo da morte violenta com o medo da morte vergonhosa, e analisa a paixão do medo no contexto da sua tensão com a paixão do orgulho⁴⁴⁰.) Sabe-se que Hobbes concebia a sua própria vinda ao mundo como inspirada pelo medo. Aubrey conta a história no início da sua Vida de Hobbes: «The day of his Birth was April the fifth, Anno Domini 1588, on a Friday Morning, which that yeare was Good Friday. His mother fell in labour with him upon the fright of the Invasion of the Spaniards»⁴⁴¹.

As paixões podem, é claro, ser prejudiciais. Assim, a vanglória⁴⁴² é frequentemente causa de crimes, e o próprio medo – a paixão, de resto, que menos inclina os homens a violarem as leis – também o pode ser⁴⁴³. A antropologia hobbesiana das paixões convive com uma crítica da sua exorbitação através da eloquência. Esta é uma forma de poder⁴⁴⁴ produzida por homens de pouca sabedoria⁴⁴⁵ e que age sobre as paixões do auditor⁴⁴⁶. É uma forma de poder particularmente nefasta, já que favorável à sedição e à rebelião⁴⁴⁷. Trata-se, é claro, de uma das formas possíveis de eloquência (a retórica, que visa provocar “tempestades na alma”, por oposição à lógica⁴⁴⁸).

⁴³³ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 163. Cf. tb. o Cap. XIII (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 188), e *De Cive*, I, 2 e I, 14, *in fine*.

⁴³⁴ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., pp 262-263. Cf. tb. *Elements of Law*, XII, 3.

⁴³⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XV, 13; cf. tb. *De Cive*, II, 16.

⁴³⁶ RYAN, Alan, «Hobbes's Political Philosophy», in SORELL, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., p. 225. Cf., no entanto, *De Cive*, II, 18: em certas circunstâncias – quando o nosso corpo se encontra ameaçado, o medo pode ser também operatório no retorno ao estado de natureza.

⁴³⁷ Cf. STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago 1963 (1936), p. 16.

⁴³⁸ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 256.

⁴³⁹ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 306.

⁴⁴⁰ OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., p. 302; cf. tb. pp. 306-308, 343.

⁴⁴¹ AUBREY, John, *Brief Lives* (1669-1696), ed. O. L. Dick, Penguin, Harmondsworth 1962, p. 227. Sobre a paixão do medo, cf. tb. MALHERBE, Michel, *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 135-143.

⁴⁴² Cf. OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Ethics and Politics*, op. cit., pp. 301-302.

⁴⁴³ HOBBS, *Leviatã*, Cap. XXVII (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 343).

⁴⁴⁴ HOBBS, *Leviatã*, Cap. X (HOBBS, Thomas, *Leviathan*, op. cit., p. 151).

⁴⁴⁵ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 13, 14; *De Cive*, XII, 12.

⁴⁴⁶ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 14.

⁴⁴⁷ HOBBS, *Elements of Law*, XXVII, 12-15; *De Cive*, XII, 12-13.

⁴⁴⁸ Sobre a distinção entre ambas, cf. HOBBS, *De Cive*, XII, 12. Sobre a crítica da eloquência

Em nenhum autor como Hobbes, o passional, e o medo racionalizado ao passional, vive tão centralmente com a filosofia. Na eterna disputa entre espinosistas e hobbesianos – e trata-se verdadeiramente de um dos pontos nodais da filosofia política, talvez até sobretudo pelo fundo comum que as duas doutrinas partilham –, os segundos poderão sempre acusar os primeiros de não pensarem suficientemente bem o medo. O que não quer dizer que não haja boas respostas do outro lado⁴⁴⁹. Mas elas sofrerão talvez da dependência relativamente a uma ontologia da afirmação, que afirma a indistinção entre o ético e o cognitivo, e que naturalmente tende para uma sua desvalorização. O “poder do negativo” em Hegel reterá talvez sempre algo do espírito hobbesiano, e isso não apenas no medo da morte violenta na célebre dialéctica do senhor e do escravo⁴⁵⁰.

5.5. Princípios, self-Interest e progresso

A filosofia política do século XVIII continuará sem dúvida a falar das paixões e a colocá-las no centro da reflexão. Um bom exemplo é o Montesquieu de *De l'esprit des lois*⁴⁵¹. O capítulo 1 do Livro III distingue celeberrimamente a natureza e o princípio do governo. A natureza do governo corresponde a uma estrutura formal, o princípio às paixões, o que faz agir, mover, a estrutura⁴⁵². O princípio da democracia é a virtude⁴⁵³, o da monarquia a honra (a honra – uma “honra falsa”, mas que é útil ao público – dá vida à estrutura monárquica, faz mover todas as partes do corpo político)⁴⁵⁴, o do depo-

em Hobbes, na sua relação com a teoria das paixões, cf. SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit., pp. 268-271, 276-284, 317-318, 338-341, 345-346.

⁴⁴⁹ Não convém, obviamente, descurar a importância da reflexão espinosista sobre o medo <Metus> (cf. a Definição XIII da Parte III da *Ética*), próximo, mas distinto, do temor <Timor> (cf. a Definição XXXIX da mesma Parte III da *Ética*). O medo, tal como a esperança, não pode nunca ser bom em si mesmo e indica impotência da alma (*Ética*, IV, Prop. XLVII e Escólio). Mas – tal como a humildade, o arrependimento e a esperança – traz, na vida corrente, mais vantagens do que inconvenientes: «o vulgo é terrível quando não tem medo» (*Ética*, IV, Prop. LIV, Escólio). Ele pode engendrar a concórdia, mas, é verdade, sem a confiança <fide> (*Ética*, IV, Apêndice, Cap. XVI). Mas, e eis o essencial, governarmo-nos pelo medo, e fazer o bem para evitar o mal, não é racional (*Ética*, IV, Prop. LXIII; cf. *Ética*, IV, Apêndice, Cap. XXXI). O medo não é racional, do mesmo modo que a comisseração, por muito que queira tomar o aspecto da piedade, também o não é (*Ética*, IV, Apêndice, Cap. XVI).

⁴⁵⁰ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp, Francforte 1984, pp. 150-155.

⁴⁵¹ Passando da filosofia política para a história, Alan T. McKenzie, no contexto de uma muito interessante investigação da importância das paixões na prosa do século XVIII, pôde mostrar de forma muito convincente o significativo papel que a análise das paixões ocupa em *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon (MCKENZIE, Alan T., *Certain, Lively Episodes. The Articulation of Passion in Eighteenth-Century Prose*, The University of Georgia Press, Athens 1990, Cap. VIII). O livro mostra, no seu conjunto, o modo como o século XVIII pensava as paixões fora do espírito sistemático característico do século XVII.

⁴⁵² MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 1. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Folio/Gallimard, 2 vols., Paris 2005 (1748), volume I, p. 114).

⁴⁵³ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 3. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., volume I, pp. 115-119).

⁴⁵⁴ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 7. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., volume I, pp. 123-124).

tismo o medo⁴⁵⁵. Convém certamente, como nota Bertrand Binoche, no magnífico livro que consagrou a *De l'esprit des lois*⁴⁵⁶, distinguir princípios no sentido estrito e princípios no sentido lato⁴⁵⁷. Apenas os princípios no sentido estrito (virtude, honra e medo) são paixões. Os outros – que incluem o governo enquanto forma, o meio geográfico, a economia política, a religião e a história – não o são. O “Prefácio” de *De l'esprit des lois* – «J’ai posé les principes», «Je n’ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses», «Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes»⁴⁵⁸ – refere-se a ambos, mas eles possuem naturezas diferentes. As paixões (os princípios no sentido estrito) são primeiras por relação às formas do governo, são a sua condição indispensável, e, por isso, a educação (tema do Livro IV⁴⁵⁹) visa antes de tudo o mais garantir que as paixões são tais que o governo possa controlar os governados, isto é, visa impedir a corrupção do princípio⁴⁶⁰. Um estado bem ordenado, sublinha Binoche, «liga todas as suas disposições à manutenção do seu princípio», que é o seu “centro de gravidade”⁴⁶¹. As paixões são, portanto, fundamentais para Montesquieu. Mas a deslocação em relação a Hobbes – ou a Maquiavel, para o qual «em todas as cidades e em todas as nações prevalecem os mesmos desejos e as mesmas paixões que sempre prevaleceram»⁴⁶² – é enorme. Como nota ainda Binoche, a teorização hobbesiana supunha uma natureza universal, mas em Montesquieu, que insiste na diversidade dos governos e das suas bases antropológicas (as paixões, justamente), «a unidade da natureza humana tende a dissolver-se na pluralidade dos princípios»⁴⁶³. Está assim dado o primeiro passo, em pleno século XVIII, para uma mutação que deixará marcas. E talvez se possa ver igualmente nisto o sinal de uma passagem da antropologia à sociologia como matriz do pensamento político.

Há ainda uma outra visão das paixões, intrinsecamente distinta da aristotélica e tomista, bem como da estoíca, assim como da filosofia clássica do século XVII, e que será crucial nas teorizações que o século XVIII nos oferecerá. Ela define-se pela atenção ao modo como certas paixões que são vícios – ou, pelo menos, não se podem afirmar explicitamente como virtudes – têm resultados que são declaradamente virtuosos. Em Vico encontramos um perfeito exemplo desse processo que tanto interessou Albert

⁴⁵⁵ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, III, 9. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 125-126).

⁴⁵⁶ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit.

⁴⁵⁷ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., pp. 105-107.

⁴⁵⁸ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, Prefácio. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 81, 82).

⁴⁵⁹ MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*, Livro IV. (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., vol. I, pp. 130-146).

⁴⁶⁰ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., pp. 108 sgts.

⁴⁶¹ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., p. 133.

⁴⁶² MAQUIAVEL, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 39; cf. igualmente III, 43 (MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Giorgio Inghesi, Rizzoli, Milão 2010, pp. 145-147 e p. 564-566). Ernst Cassirer (CASSIRER, Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946, pp. 124 sgts.) insistiu fortemente, e de modo inteiramente convincente, neste aspecto do pensamento de Maquiavel.

⁴⁶³ BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., p. 109.

Hirschmann⁴⁶⁴. Lê-se na *Scienza Nuova*: «A legislação considera o homem tal como ele é, e procura fazer dele *um bom uso na sociedade humana*. Nessa intenção, ela modifica as três inclinações viciosas que desencaminham todo o género humano, e que são: a *ferocidade*, a *avareza*, a *ambição*, e fá-las produzir o *exército*, o *comércio* e a *corte*, isto é, a *força*, a *riqueza* e o *saber das repúblicas*. Esses *três grandes vícios* que chegariam para destruir nesta terra todas as gerações humanas tornam-se a fonte da *felicidade civil*». E Vico acrescenta: «Este axioma mostra-nos que há uma *providência divina*, ou, para dizer melhor, um *espírito legislador divino*, que, *de todas as paixões dos homens ligadas à sua própria utilidade*, dessas paixões que poderiam conduzir os homens a viver *na solidão e na barbárie*, soube extrair a *ordem civil* por meio da qual as *sociedades humanas* são formadas»⁴⁶⁵.

Não é naturalmente necessário conceber tal metamorfose como inspirada pela Providência divina, como Vico, ou então à maneira hegeliana, como uma astúcia da razão, que faz trabalhar a paixão dos indivíduos históricos e perecíveis por sua conta, sacrificando-se, sem o saberem, ao espírito universal. Hegel, com efeito, fala dessa astúcia da razão <*List der Vernunft*> sobretudo na Introdução às *Lições sobre a filosofia da história*⁴⁶⁶ e refere-a explicitamente ao conceito cristão de Providência: «À pura luz desta ideia divina <*göttlichen Idee*>, a qual não é mais do que um simples ideal, se desvanece a aparência do mundo como acontecimento sem sentido»⁴⁶⁷. O plano da Providência executa-se por meio das paixões humanas: «(...) as paixões <*Leidenschaften*> (...) realizam-se segundo a sua determinação natural <*Naturbestimmung*> mas produzem o edifício da sociedade humana, na qual conferiram ao direito e à ordem o poder contra elas mesmas»⁴⁶⁸. Hegel explica o que entende por paixão: «falarei então de paixão, entendendo por isso a determinação particular do carácter <*die partikuläre Bestimmtheit des Charakters*> na medida em que essas determinações do querer <*diese Bestimmtheiten des Wollens*> não têm um conteúdo puramente privado, mas constituem o elemento activo que põe em movimento as acções universais»⁴⁶⁹. Mas é importante distinguir dentro da paixão pelo menos dois momentos: o primeiro, o seu aspecto formal, de energia da vontade e da acção; o segundo, o da determinação dos fins e do conteúdo do meu querer. Aqui, neste segundo momento, Hegel refere-se ao Estado, às sociedades particulares, e adianta uma nota característica: ao nível das sociedades particulares é sempre possível a referência a fins imediatos, a determinação de conteúdos para as paixões dos governantes, «mas a História universal <*Weltgeschichte*> não começa com nenhum fim consciente (...) O fim universal com que começa a história é o de dar satisfação ao conceito de Espírito. Mas este fim existe apenas *em si*, isto é, como natureza: é uma tendência inconsciente, escondida nas camadas mais recônditas da interioridade e toda

⁴⁶⁴ CF. HIRSCHMANN, Albert O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1997 (1977).

⁴⁶⁵ VICO, Giambattista, *Scienza Nuova* (1725), Livro I, “Do estabelecimento dos princípios”, Secção segunda, # VII, in *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, Garzanti, Milão 2006, pp. 245-246.

⁴⁶⁶ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Francforte 1986, p. 49.

⁴⁶⁷ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 53.

⁴⁶⁸ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 42.

⁴⁶⁹ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 38.

a obra da História universal consiste (...) no trabalho de trazer a consciência (...) Esta massa imensa de desejos, de interesses e de actividades constitui os instrumentos e os meios de que se serve o Espírito do Mundo <Weltgeist> para chegar ao seu fim, o elevar à sua consciência e o realizar”⁴⁷⁰. Note-se que podemos encontrar nos escritos histórico-políticos de Kant algo de muito semelhante à astúcia da razão hegeliana, só que, obviamente, pensado sob o modelo do regulador e não do constitutivo⁴⁷¹.

A metamorfose dos vícios em virtudes pode, com efeito, ser inspirada pela própria auto-organização da sociedade, sem suposição de qualquer exterioridade providencial ou organização teleológica ao modo hegeliano, como na *Fábula das abelhas* (1714) de Mandeville⁴⁷². Ou então em *The Wealth of Nations*, de Adam Smith⁴⁷³. O jogo das paixões é um puro produto das acções dos indivíduos no interior da sociedade, motivados pelo *self-interest*. A defesa do *self-interest* por Adam Smith é decisiva na oposição de Smith, por um lado, a Hutcheson (de quem foi aluno)⁴⁷⁴, para quem toda a virtude era, no fundo, benevolência⁴⁷⁵, e, por outro, embora menos, a Mandeville, para quem, por sua vez contra Shaftesbury⁴⁷⁶, nada mais existia para além do *self-interest*, proposição que não merecia o acordo de Smith⁴⁷⁷. Não devemos, no entanto, pensar que esta concepção da passionalidade nos arrasta para o exterior de qualquer moralidade. O próprio *self-interest* define as condições da moralidade. Não se trata de uma actualização do pecado de Lucifer segundo Duns Escoto: um desejo desordenado pela felicidade própria⁴⁷⁸. Sem ir mais longe: *The Wealth of Nations*, escreve Stephen Holmes, é construído sobre “um contraste subjacente entre interesse e inveja”⁴⁷⁹. O que é importante, e abrange a totalidade destas doutrinas, é que não encontramos aqui nenhuma regulação providencial ou teleológica do passional. E, permanecendo no contexto de uma concepção social das paixões, nos encontramos nos antípodas do modelo aristotélico e tomista e num quadro muito diferente daquele que o século XVII nos ofereceu.

⁴⁷⁰ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., pp. 39-40. Tudo isto deve, bem entendido, ser enquadrado no contexto geral da teleologia hegeliana.

⁴⁷¹ Cf. TUNHAS, Paulo, «Acontecimento e dissimulação na filosofia da história de Kant», art. cit.

⁴⁷² Cf. MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees and Other Writings*, Hackett, Indianapolis 1977.

⁴⁷³ SMITH, Adam, *The Wealth of Nations* (1776), trad. portuguesa por T. Cardoso e L. C. de Aguiar, *A riqueza das nações*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 1983.

⁴⁷⁴ HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), Liberty Fund, Indianapolis 2002.

⁴⁷⁵ Cf. HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, op. cit., p. 22, para a oposição entre desejos egoístas e benevolentes, e SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 440 sgts.

⁴⁷⁶ SHAFTESBURY, *The Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Liberty Fund, Indianapolis 2001.

⁴⁷⁷ Cf., por exemplo, MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees and Other Writings*, op. cit., p. 104, e SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., pp. 10, 166 sgts., 449 sgts.

⁴⁷⁸ Cf., para o pecado de Lucifer segundo Duns Escoto, SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, op. cit., p. 22.

⁴⁷⁹ HOLMES, Stephen, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 280, nota 56.

Encontramos talvez aqui uma das últimas grandes tentativas para pensar o social a partir do passional⁴⁸⁰. Como apontámos no início, tanto o positivismo comteano como o marxismo insistirão, cada um à sua maneira, num movimento de progresso que anulará a própria possibilidade de uma natureza humana estável, e, por conseguinte, minará o cerne das grandes teorias das paixões⁴⁸¹. Sem dúvida que as doutrinas das paixões permanecerão vivas em alguns autores que, em grau variável, as exploram. Em filosofia, Kierkegaard e Nietzsche serão certamente dois grandes pensadores da paixão⁴⁸². Mas permanecerão gestos relativamente marginais. O mesmo se dirá daqueles que pensam as paixões no contexto do social. Um dos elementos fundamentais da visão tocquevilleana é, certamente, a oposição entre as paixões da igualdade e da liberdade⁴⁸³. E, por exemplo, em autores tão diversos como Fourier e Pareto elas desempenharão um papel fundamental. No primeiro, a análise da “atração apaixonada”⁴⁸⁴, permite-nos descobrir um sem número de paixões – entre as quais a cabalística, a borboletina e a compósita – que desempenharão, nas suas múltiplas combinações, um papel

⁴⁸⁰ Como se sabe, Friedrich A. Hayek procurou recuperar o liberalismo clássico do século XVIII, o que implica, pelo menos em certa medida, recuperar igualmente a sua teoria das paixões. Cf. HAYEK, Friedrich A., *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols. (1973, 1976, 1979), trad. francesa por Raoul Audoin, *Droit, législation et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.

⁴⁸¹ Convém distinguir essa passagem para uma concepção auto-plástica da natureza humana que as filosofias do progresso instituirão da mais geral capacidade de construir novas imagens de si que encontramos de forma mais evidente em certas épocas da história. A Renascença é um bom exemplo, cf. GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago 2005 (1980). Na Renascença, tal capacidade deve-se sobretudo à importância acrescida de dois factores, a tónica posta no indivíduo e uma nova concepção da mobilidade: mobilidade cósmica em Pico Della Mirandola, mobilidade política em Maquiavel, mobilidade ontológica em Montaigne e mobilidade cognitiva em Galileu.

⁴⁸² Em Kierkegaard, a paixão <*Liedenskab*> desempenha um papel fundamental. Trata-se, com efeito, de uma categoria operatória fundamental, na medida em que nos permite mudar de uma esfera (de um tipo de objectos e da maneira de pensar que lhe corresponde) para outra. O caso de Nietzsche – ele próprio quase um historiador das paixões – não é menos claro e exigiria um longo estudo, até porque a teoria dos afectos ocupa um lugar importante nos fragmentos póstumos, mas basta talvez referir toda a importância da análise do ressentimento <*Ressentiment*> na *Genealogia da moral*, um dos mais característicos “afectos reactivos” <*reaktiven Affekte*> (NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli e Montinari, vol. 5, DTV, Munique 1999). Sabe-se que Max Scheler dedicou uma importante análise a este afecto (cf. SCHELER, Max, *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*, trad. francesa sem indicação do nome do tradutor, *L'homme du ressentiment*, op. cit.), bem como a sua importância nos comentadores de Nietzsche, uma das razões sendo a de que ele dá a ver o par activo/passivo (neste caso, reactivo), e a sua articulação com o par afirmação/negação, pares centrais para a filosofia das paixões (cf. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; sobre o ressentimento, Cap. IV; sobre o par activo/reactivo, Cap. II; sobre o par afirmação/negação, Cap. V, especialmente pp. 201 sgts.). Outro ponto de interesse da teoria do afecto <*Affekt*> nietzschiana é a sua relação com dois outros conceitos: o de instinto <*Instinkt*> e de pulsão <*Trieb*> (a tradução de *Trieb* será sempre complexa – “tendência” ou “pulsão”?, embora certamente nunca “instinto” –, mas em Nietzsche, contrariamente ao que se passa com Fichte, por exemplo, “pulsão” parece mais conveniente).

⁴⁸³ Cf. TUNHAS, Paulo, «Alexis de Tocqueville», *Annualia Verbo 2008/2009*, Editorial Verbo, Lisboa 2009, pp. 257-260.

⁴⁸⁴ Cf. FOURIER, Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), Flammarion, Paris 1973, pp. 87 sgts.

essencial na vida utópica. No segundo, como se sabe, a teoria dos sentimentos e dos resíduos, enquadrada no estudo das acções não-lógicas, é uma parte essencial do *Tratado de sociologia geral*. Os resíduos são a expressão de sentimentos⁴⁸⁵, que as derivações pretendem ocultar, dando-lhes um verniz lógico⁴⁸⁶. (Poder-se-á pensar, em parte, na oposição desenvolvida por Fernando Gil, entre fundação e fundamento⁴⁸⁷: é um muito semelhante processo de ocultamento da fundação pelo fundamento que verificamos no disfarce dos resíduos pelas derivações.) A classificação dos resíduos é vastíssima, indo do instinto para as combinações – algo que, de resto, lembra Fourier – ao resíduo sexual⁴⁸⁸. Toda a vida social aí se origina.

Certamente que outros autores, além destes – Rawls, por exemplo, que citámos no início deste texto –, prestaram atenção às paixões de um ponto de vista político. Mas – em parte pelas razões no princípio mencionadas, em parte, como também foi dito, pelo eclodir das filosofias do progresso que, voluntária ou involuntariamente, puseram em cheque a ideia de uma natureza humana universal e estável, em parte ainda pelo eclodir daquilo que Eric Voeglin⁴⁸⁹ apelidou de “gnosticismo” – o próprio projecto de fundação de uma teoria política alicerçada numa antropologia das paixões sofreu um declarado eclipse. Resta saber se terá de ser sempre assim. Talvez que a nossa actualidade obrigue a que o pensamento das paixões volte ao centro da filosofia política⁴⁹⁰.

5.6. Recapitulação

Procuremos resumir. O par passional fundamental em ética e em política é o par desejo/aversão (ou, alternativamente, amor/ódio) (1). A filosofia política clássica, e também, de maneiras diferentes, a grega e a medieval, buscaram o seu assento numa teoria das paixões (2). As teorias das paixões podem-se talvez dividir em dois campos: um, do qual um dos primeiros representantes é Aristóteles, que analisa as paixões num contexto social e político; o outro, que poderíamos fazer remontar aos Estóicos, que as estuda fora de qualquer enquadramento social (3). A filosofia da Idade Clássica, par-

⁴⁸⁵ PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale* (1916), 4 vols., § 875 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 47), § 1690 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 95).

⁴⁸⁶ PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale*, 4 vols. (1916), § 975 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., p. 56).

⁴⁸⁷ Cf. GIL, Fernando, *La conviction*, Flammarion, Paris 2000 (trad. portuguesa por Adelino Cardoso e Marta Lança, revista pelo autor, *A convicção*, Campo das Letras, Porto 2003). Para uma análise desta oposição, cf. TUNHAS, Paulo, «O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23, 2011, pp. 275-302.

⁴⁸⁸ Cf. PARETO, Vilfredo, *Trattato Di Sociologia Generale*, 4 vols. (1916), § 888 (LOPREATO, Joseph, *Vilfredo Pareto. Selections from his Treatise, with an introductory essay*, op. cit., pp. 48-50).

⁴⁸⁹ Cf. VOEGELIN, Eric, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, e *Science, Politics and Gnosticism*, Gateway Editions, Chicago 1968.

⁴⁹⁰ Num contexto que não é o da filosofia política, mas com fortes implicações para ela, Steven Pinker promoveu – em directa oposição a uma tradição herdada do século XIX –, uma poderosa reabilitação do conceito de natureza humana. Cf. PINKER, Steven, *The Blank State. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin, Londres 2002.

tindo, regra geral, de um “individualismo metodológico”, rompe com as duas grandes tradições, embora nela, talvez mais do que em qualquer outra, o passional seja indispensável para pensar o político (4). O século XVIII introduz o tema de uma auto-regulação dos jogos passionais na sociedade, no que é talvez a última grande tentativa de atribuir ao passional um lugar fundador na teoria política. As filosofias do progresso tenderam a anular o carácter fundamental da teoria das paixões para o estudo da política, embora certos autores procurem manter viva essa velha tradição (5).

6. Conclusão

Procurou-se, ao longo deste texto, como dito no início, proceder a algo como a uma descrição aproximativa dos vários aspectos que a problemática das paixões (hoje: emoções) encerra. A primeira coisa a notar é a constância do tema na tradição filosófica. A interrogação sobre as paixões é, por mais intervalos que aparente, uma das mais perenes da filosofia.

A cadeia semântica na qual “paixões” se integra é vasta. “Pulsões”, “estados de alma”, “emoções”, “sentimentos”, são termos conexos. E deverá ser possível, mesmo com uma certa e largamente inevitável arbitrariedade, proceder ao estabelecimento de algo como uma hierarquia destes termos e determinar as disciplinas que melhor correspondem aos elementos dessa hierarquia. Foi o que procurámos muito esquematicamente fazer. É igualmente importante apontar certas variações semânticas que possuem um alcance filosófico determinante: forneceram-se algumas indicações neste capítulo, nomeadamente no que respeita à transição do vocabulário das paixões para o vocabulário das emoções. Mas é significativo que, apesar da diversidade do vocabulário, as discussões contemporâneas repitam em larga medida aquelas que, para não ir mais atrás, ocupavam os filósofos do século XVII.

Se alguma originalidade há no que atrás vem escrito, ela reside na tentativa de mapear as paixões a partir da velha tríade que, desde Platão, ocupa a filosofia: o Verdadeiro, o Belo e o Bem. Há paixões da cognição (que se desenvolvem a partir da oposição afirmação/negação), paixões estéticas (que remetem para um par originário: prazer/desprazer) e paixões ético-políticas (cuja fundação se encontra na oposição entre desejo e aversão, ou amor e ódio). As paixões não são as mesmas em cada uma destas regiões, elas correspondem em larga medida, e segundo um bom princípio aristotélico, à diversa natureza dos seus objectos. E, cumpre repetir aquilo que antes já foi dito, a esfera do passional é mais dificilmente condicionável – eliminável não o é nunca, verosimilmente – na estética do que na cognição e na esfera ético-política do que na estética.

Sem querer captar benevolência, e desculpar insuficiências várias, é necessário repetir textualmente o que se disse na abertura deste texto. O que aqui se buscou foi apenas um mapeamento muito geral, e forçosamente impreciso, de algumas questões ligadas à temática das paixões. Uma ambição mais vasta seria naturalmente desejável, mas, entre outras coisas, não caberia num tão limitado número de páginas. Além de que exigiria um estudo mais exaustivo da literatura relativa às paixões daquele que o autor destas linhas levou a cabo. Uma pressuposição habita as páginas que antecederam: as paixões são um elemento não descartável do nosso contacto com o real, mesmo em domínios,

como o do conhecimento científico, onde elas só idealmente (e, em boa medida, irrealmente) são elimináveis.

Aqui reside efectivamente um mistério, ou um quase-mistério. Que as paixões infiltrem domínios tão diversos da experiência humana como os do conhecimento, do prazer estético ou do saber ético-político, é tudo menos trivial. Revela que, de facto, as paixões definem o espaço de uma experiência à qual, em nenhum domínio e em nenhuma disciplina, nos podemos furtar. Tentar explorar a variedade desses domínios e dessas disciplinas foi o que aqui procurámos fazer. Que essa tentativa possa ter resultado na impressão de uma obscura reunião de *disjecta membra*, não é de natureza a dar prazer. Mas, e mais uma vez sem estar a pedir excessiva benevolência, o risco encontrava-se já inscrito no projecto e na natureza da coisa.

Um ponto, no entanto, merece ser sublinhado, algo que apenas surge claro no fim desta investigação. Sublinhámos a centralidade do medo na filosofia das paixões. E procurámos mostrar que tanto no domínio ético-político como no domínio estético ele é de facto fundamental (embora, neste último caso, o sublime kantiano remeta mais para o plano ético do que propriamente para o plano estético, algo que nos abstermos de mencionar explicitamente, apesar da referência à nossa destinação moral). Ora, é curioso notar que o equivalente funcional do medo no plano cognitivo, a negação (que, como se viu, é concebida, desde Aristóteles, à imagem da fuga, e, no limite, com Sartre, do desmaio), desempenha um papel de muito menos relevo. A filosofia é, desde o princípio, dominada pelo primado da afirmação. Próximos de nós, Nietzsche e Husserl, de muito variadas maneiras, mostram-no. Certamente que há correntes e autores que privilegiam a negação. O cepticismo, dos pirrónicos a Popper, passando por Montaigne (e talvez mais em Popper do que nos pirrónicos e em Montaigne), será disto um exemplo. Resta que são autores minoritários. O que nos conduz a uma interrogação final. Porque razão é assim? Porque razão a afirmação se encontra mal distribuída entre os objectos de pensamento? Porque é que os avatares da negação, tanto no plano estético como, e muito sobretudo, no plano ético-político, se manifestam tão poderosos e tão contrastantes com a afirmação dominante na cognição?

Seria talvez uma boa pergunta para terminar. Mas há aqui uma resposta a dar, que, sem eliminar a interrogação, lhe oferece um quadro mais rigoroso, mais local e menos global. É que se o medo e a negação possuem uma dimensão mais vasta no quadro ético-político do que no quadro cognitivo, é porque o quadro ético-político se encontra ontologicamente mais submetido à contingência e ao risco do que o quadro cognitivo. O quadro cognitivo lida, pelo menos idealmente, com uma realidade estável – ele só pode ser pensado sob a ficção dessa estabilidade –, enquanto que, no quadro ético-político, a condição para o pensar é exactamente a inversa: a ontologia é uma ontologia da instabilidade. Daí o excepcional primado do medo, da negação. No quadro estético, finalmente, encontramos, no plano do belo, uma estabilidade que é quase um exagero da estabilidade do quadro cognitivo; e, no quadro do sublime, uma instabilidade que não é menos exagerada relativamente ao quadro ético-político. Sublime: máximo de passionalidade – e máximo de negação. Do belo, entre outras coisas.

Mas talvez fosse útil, a título meramente indicativo, complementar esta descrição, que insiste na separação dos domínios e das maneiras de pensar e que obedece a uma inspiração aristotélica, nomeadamente no que diz respeito ao tipo de rigor, ou exactidão

<akribeia>, que cada ontologia permite⁴⁹¹, por uma descrição de tipo mais continuista, mais leibniziano. Ela não contradiria a descrição anterior, mas sugeriria um fundo de continuidade não só entre as paixões nos vários domínios (cognitivo, estético e ético-político) – o que, de resto, foi aqui parcialmente sugerido, por meio da sugestão de uma quase homologia entre os três pares de opostos fundamentais (afirmação/negação, prazer/desprazer e desejo/aversão) –, como também entre as próprias passividade e actividade. Com efeito, no estudo que dedicou ao par actividade/passividade em Espinosa e, sobretudo, Leibniz, Martha Kneale insistiu, partindo de três textos de Leibniz⁴⁹², no facto de, numa das elucidações que propõe desse par, aquela que melhor corresponde às características gerais da sua filosofia, Leibniz acentuar o carácter relativo da oposição⁴⁹³. No parágrafo 52 da *Monadologia*, Leibniz afirma, de facto, que a actividade e a passividade são mútuas: em cada caso de passividade e de actividade, cada substância é activa em alguns aspectos e passiva noutros. A tal obriga, quanto mais não seja, a doutrina da entre-expressão monádica (mencionámos já, na secção 4.5., a importância do conceito de expressão em filosofia, e, na secção 2.4., a questão fundamental da expressão das emoções). As criaturas, como se sabe, exprimem-se umas às outras. Expressar significa actividade e ser expresso passividade. As mónadas que mais exprimem são mais activas, as mónadas que menos exprimem mais passivas. Mas mesmo as mónadas mais passivas exprimem, ou espelham, algo. E mesmo as mónadas mais activas se deixam ser expressas, espelhadas. Deste modo, actividade e passividade comunicam entre si no interior de cada substância.

Isto representa, é claro, uma referência muito rápida à infinitamente subtil doutrina de Leibniz⁴⁹⁴. Mas chega para sugerir que, mesmo mantendo o par actividade/passividade e mesmo associando, como sempre se fez, a paixão à passividade, podemos

⁴⁹¹ A exigência de uma *akribeia* idêntica em todas as disciplinas releva da micrologia (*Metafísica*, Alfa pequeno, 3, 995a 10 sgts.) e «é próprio de um homem cultivado o não procurar a *akribeia* para cada género de coisas senão na medida em que a natureza do assunto a admite: é evidentemente quase tão desrazoável aceitar de um matemático raciocínios prováveis como exigir de um orador demonstrações propriamente ditas» (*Ética Nicomaqueia*, I, 1, 1094b 23-28; cf. igualmente I, 7, 1098a 26-27; e *Política*, VII, 7, 1328 a 20). Ainda: «as exigências de qualquer discussão dependem da matéria de que se trata. Ora, no terreno da acção e do útil, nada há de fixo, como também não o há no domínio da saúde» (*Ética Nicomaqueia*, II, 2, 1104a 2-4). Do mesmo modo, «os tratados de matemática não possuem carácter moral <êthos>, pois que não comportam intenção moral <proairesis>» (*Retórica*, III, 16, 1417a 19-20), «a demonstração <apodeixis> não implica carácter moral nem intenção» (*Retórica*, III, 17, 1418a 17; sobre a *akribeia* no contexto da retórica, cf. ainda *Retórica*, I, 10, 1369b 31-32; III, 12, 1414a 15-16). Cf., sobre o problema da *akribeia*, TUNHAS, Paulo, «Akribeia, maneiras de pensar e objectos de pensamento. O exemplo da descoberta», in CARDOSO, Adelino e MIRANDA JUSTO, José M. (eds.), *Sujeito e passividade*, Colibri, Lisboa 2002, pp. 21-60.

⁴⁹² LEIBNIZ, *De Affectibus* (1679), *Discurso da metafísica*, artigo 15 (e correspondência com Arnauld relativa a esse artigo) e *Monadologia*, §§ 49-52. Sobre o *De Affectibus*, cf. também DI BELLA, Stefano, «Le *De affectibus* leibnizien: de la dynamique des passions à la constitution de la substance individuelle», in MOREAU, Pierre-François (ed.) *Les passions à l'âge classique*, op. cit., pp. 193-208.

⁴⁹³ KNEALE, Martha, «Leibniz and Spinoza on Activity», in FRANKFURT, Harry G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, op. cit.

⁴⁹⁴ Sobre a problemática da expressão em Leibniz, cf., numa vasta bibliografia, GIL, Fernando, *Modos da evidência*, Cap. 10 («Expressão e pré-compreensão»), op. cit., pp. 157-169. Cf. tb. CARDOSO, Adelino, *Leibniz segundo a expressão*, Colibri, Lisboa 1992.

conceber uma visão mais alargada da esfera do passional. Ela caracterizar-se-ia, sem dúvida, pela acentuação de continuidades várias entre determinações contrárias, a começar pelas oposições que estruturam os domínios das paixões (afirmação/negação, prazer/desprazer e desejo/aversão, repitamo-lo) e acabando nas próprias paixões (o reconhecimento de um número infinito ou indeterminado de paixões, algo de aceite por praticamente todos os grandes autores do século XVII, como indicado na secção 2.4., aponta no sentido dessa continuidade). Tal não anularia a legitimidade das oposições nem poria em causa a sua efectividade, como não impossibilitaria a determinação de paixões particulares, através de uma parcial negação do contínuo (*omnis determinatio est negatio*, como celebrenemente lembrava Espinosa na carta 50, a Jarig Jelines⁴⁹⁵). Mas revelaria certos momentos de transição que um seu entendimento demasiado solidificado tende a ocultar. No limite, ela poderia ainda lançar alguma luz sobre a continuidade entre os vários estratos (do somático e do pulsional ao afectivo) referidos na secção 2., sob o modo de uma cada vez maior clareza e distinção das percepções. Mas, obviamente, a avaliação de uma teoria leibniziana das paixões exigiria um tratamento independente.

⁴⁹⁵ O significado desta passagem de Espinosa foi longa e magnificamente analisado por Pierre Macherey, que propõe uma leitura que se encontra, bem entendido, nos antípodas da interpretação hegeliana. Cf. MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, Cap. IV.