

Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no *Esboço para uma Teoria das Emoções*¹

GABRIELLA FARINA²

(Autora)

CAROLINE DE PAULA BUENO³

(Tradutora)

"Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos devolveu o mundo dos artistas e profetas: assustador, hostil, perigoso, com refúgios de graça e amor. Ele abriu caminho para um novo tratado sobre as paixões que seriam inspirados por esta verdade tão simples e tão profundamente incompreendida por nossa gente refinada: se amamos uma mulher, é porque ela é amável⁴". Algumas linhas, breves declarações, expostas por Sartre logo após seu controverso encontro com a fenomenologia husserliana⁴: à primeira leitura, essas palavras parecem bastante herméticas. Com efeito, o artigo escrito em Berlim nos anos 1933-1934, mas publicado em 1939, está sujeito a três contrastes: com Husserl, com Heidegger e com o *Ser e o Nada*, pois propõe a fenomenologia – como aponta Vincent de Coorebyter após Herbert Spiegelberg – uma imagem baseada em uma "estranha interpretação da intencionalidade como tornando o objeto intencional independente da consciência⁵". Essa relação com Husserl é imediatamente controversa, especialmente porque Sartre lê Husserl ao mesmo tempo que lê Heidegger. Por isso, ele (Sartre) emprega a ideia de intencionalidade com o ser-no-mundo heideggeriano, com a questão do *Zuhandenheit*, definido como o conjunto de utensílios manejados para fins humanos, e com interesse pela *Geworfenheit*, quer dizer, pela facticidade.

De acordo com a reconstrução feita por V. de Coorebyter, que resulta de um confronto meticuloso entre todas as obras de seu período fenomenológico, Sartre escreve o seu ensaio sobre a intencionalidade para marcar a sua distância com a filosofia da imanência psicofisiológica e com essa psicologia que conferiu primazia ao sujeito e aos estados interiores, no sentido de que Amiel, e com ele os romancistas,

¹ Publicação original: FARINA, Gabriella. Quelques réflexions sur l'"Esquisse d'une théorie des émotions" à propos de l'affectivité de la pensée", in: *Études sartriennes*, 2014, n. 17/18, Repenser l'"Esquisse d'une théorie des émotions" (2014), pp. 7-19. Agradecemos à Revista pela concessão dos direitos para essa tradução.

² Università degli Studi Roma Ter.

³ Graduada, ex-petiana do Curso de Filosofia pela UNIOESTE, Mestre em Filosofia pela UNIOESTE e Psicóloga formada pela PUCPR, Campus Toledo. E-mail: carol_bueno14@hotmail.com

⁴ J.-P. Sartre, "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: intencionalidade" (1939, *Situações*, I, Paris, Gallimard, 2005, p. 32.

⁵ H. Spiegelberg, *O Movimento Fenomenológico*, Martinus Nijhoff, Haia, 1960, t.II, p. 451; citado por V. de Coorebyter, Sartre enfrentando a fenomenologia, Oussia, Bruxelas, 2000, p. 68.

historiadores, psicólogos e psicanalistas, pretendiam mostrar que "toda paisagem é um estado da alma"⁶.

Longe de relacionar o sujeito a imagens mentais, como se a consciência não tivesse outro objeto senão seu conteúdo e suas ideias (Locke) ou suas impressões (Hume), Sartre reivindica para o sujeito uma relação direta com a realidade em si mesma. O entusiasmo inicial pela ideia husserliana de intencionalidade, contudo, logo se transforma em uma crítica severa ao pai da fenomenologia, acusado de não ter combatido os erros do imanentismo e, assim, permanecer prisioneiro da psicologia. Atitude dúbia de Sartre em relação a Husserl, feita de filiação e contestação, que não permite identificar sua ideia de intencionalidade com o que Husserl havia teorizado: Sartre transforma a fórmula "consciência é sempre consciência de algo" em "consciência é sempre consciência de algo que é diferente de si mesmo e, fora disso, *nada*". Assim, lhe confere uma significação inédita que anula o ser interior preservado por Husserl. Basta reler as palavras de Sartre para compreender essa metamorfose:

Ao mesmo tempo, a consciência é purificada, é clara como um grande vento, não há mais nada nela, exceto um movimento de fuga de si mesmo, um deslizamento para fora de si; se, por impossível, você entrasse "numa" consciência, seria apanhado por um turbilhão e jogado para fora, perto da árvore, em pó, porque a consciência não tem "dentro"; não é senão o fora de si e é esta fuga absoluta, esta recusa a ser substância que a constitui como consciência⁷.

218

Segundo Sartre, a intencionalidade é a relação com um objeto externo e não uma relação psíquica com um correlato mental; aplica-se tanto à afetividade quanto ao cognitivo, tanto ao desejo quanto ao percebido, chegando assim a opor uma consciência vazia a um mundo significativo e imperiosamente presente. A consciência está em sua essência relacional; conhecer é "explodir para" no sentido de que "a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: externo em essência à consciência, o mundo é, em essência, relativo a ela"⁸. Determinado a defender a transfenomenalidade dos fenômenos para evitar a dissolução do objeto no conteúdo da consciência, Sartre pode assim libertar-se do mito da interioridade e do subjetivismo da afetividade, bem como da concepção substancialista de consciência dualista de sujeito/objeto, eu/mundo, que, desde Descartes, constituem um nó górdio para o pensamento filosófico.

Nos anos 1937-1938, a partir dessa interpretação pessoal da intencionalidade, Sartre se propõe a elaborar uma fenomenologia da afetividade, evocada por Husserl,

⁶ Amiel citado por P. Bourget, *Ensaio de psicologia contemporânea*, "Tel", Gallimard, Paris, 1993, p. 403 (ver V. de Coorebyter, op. cit., p. 48).

⁷ J.-P. Sartre, "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: intencionalidade", *art. cit.*, pág. 30.

⁸ *Ibidem*.

de modo a apreender o papel central que ela desempenha na existência, como modo existencial da realidade humana. Como sabemos, este projeto de livro intitulado *La Psyché* foi abandonado; resta apenas um breve fragmento, *Esboço para uma Teoria das Emoções*, no qual Sartre se limita a analisar as "emoções verdadeiras", como a cólera ou a raiva, distinguindo-as das emoções falsas e das emoções estéticas para colocá-las no quadro das apreensões afetivas normais, portanto, da afetividade geral.

Até recentemente, essa obra tem sido muito ignorada entre as do período fenomenológico de Sartre. Recentemente, porém, tem vindo a ser destacada a sua originalidade e a sua importância como verdadeiro laboratório de ideias e sugestões metodológicas, aberto a diferentes, mas complementares interpretações. Por sua situação cronológica, o *Esboço* representa uma extensão do trabalho fenomenológico que Sartre havia iniciado em Berlim com "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade" e *A Transcendência do Ego*, posteriormente elaborado com seus trabalhos sobre a imaginação. Na segunda seção de *O Imaginário*, um capítulo é consagrado à afetividade:

[...] em reação à velha e profunda teoria pascaliana da estima amorosa, os escritores do século XIX fizeram dos sentimentos um conjunto de aparências caprichosas que às vezes se unem fortuitamente com representações, mas que não têm absolutamente nenhum fundo de relação real com seus objetos. Melhor ainda, os sentimentos não têm objetos. O vínculo entre meu amor e a pessoa amada é basicamente para Proust e para seus discípulos apenas um vínculo de contiguidade. Chegamos, entre psicólogos e os romancistas, a uma espécie de solipsismo da afetividade. A razão para essas estranhas concepções é que o sentimento foi isolado de sua significação⁹.

Como nos lembrou Vincent de Coorebyter, no *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre continua a usar a noção husserliana de *hylé*, que depois recusará em *O Ser e o Nada*, para justificar a crença e a passividade do sujeito emocional. Esses temas representam um desafio para Sartre: como conceber uma liberdade que se aliena e um sujeito emocional quase passivo? A emoção não é um jogo porque os seres humanos são prisioneiros dela e se projetam nessa nova atitude com todas as suas forças. Deve-se reconhecer que há uma espiral de emoção, isto é, que a consciência é tomada pelo mundo que ela mesma se constituiu, que acredita nele, não pode duvidar e, esquecendo sua espontaneidade, está convencida a descobrir no mundo o princípio de seu cativo. Emoções, sonhos, obsessões e psicoses alucinatórias são indicadores de uma consciência prisioneira, mas que não renuncia à sua espontaneidade, pois ela mesma produz o que a aprisiona.

O papel das emoções torna-se mais complexo quando Sartre reconhece que são reações humanas ao mundo e, ao mesmo tempo, formas organizadas da existência

⁹ J.-P Sartre, *O Imaginário* (1940), "Folio Essays", Gallimard, Paris, 1986, p. 137.

humana. O desafio é estudar as emoções. Mais do que nunca, Sartre postula a intencionalidade ao nível do pensamento pré-reflexivo, imediato, pré-linguístico, pré-intelectual, ligado a experiências singulares que escapam à formulação universal. A emoção não é um estado, porque uma consciência instantânea nunca pode constituir-se como tal. A mudança de plano do *cogito* reflexivo para o pré-reflexivo ou irreflexivo permite a Sartre compreender melhor o movimento da consciência movida: ela sempre alterna entre um polo objetivo - a emoção é uma maneira de descobrir o mundo - e um polo subjetivo - a emoção é uma transformação mágica do mundo.

A consciência pré-reflexiva pertence à ordem do existir e não à do conhecer; sua espontaneidade escapa aos modelos clássicos que fundamentam a liberdade na razão ou na vontade, pois é uma espontaneidade irrefletida e intencional e um vínculo concreto com o mundo. A consciência impensada, escreve Sartre,

[...] é uma totalidade que não precisa ser completada e devemos reconhecer sem mais que a qualidade do desejo irrefletido é transcender a si mesmo apreendendo no objeto a qualidade de desejável. Tudo acontece como se vivêssemos em um mundo onde os objetos, além de suas qualidades de calor, cheiro, forma, etc., tivessem de repelir, atrair, encantar, servir, etc., etc. eram forças que exerciam certas ações sobre nós¹⁰.

Como podemos justificar a crença e a quase passividade do sujeito emocional? Por que, no mundo das emoções que aparece como uma "totalidade não-utensílio, [...] modificável sem intermediários"¹¹, a consciência combate os perigos e modifica os objetos por uma passagem abrupta do domínio dos utensílios? Se a emoção é uma iniciativa realizada pela consciência sem pensamentos, ela pode deliberar, enquanto a consciência sem pensamentos não é voluntária nem consciente de si? Como ela pode escolher um passeio mágico e transformar o mundo em um mágico? Ou ainda, nos termos de Grégory Cormann, como se põe tal exigência fenomenológica da redução em relação ao reconhecimento de uma liberdade concreta e histórica?

Ao confrontar o *Esboço* com o *Tratado das Paixões* de Descartes, Grégory Cormann oferece uma leitura original e fascinante¹². Ele analisa o empreendimento sartriano do programa filosófico iniciado por Descartes, que, no entanto, atribuiu a Deus a liberdade absoluta. Trata-se, portanto, do projeto de reler fenomenologicamente a psicofisiologia cartesiana das paixões na perspectiva de uma antropologia fenomenológica à qual a psicologia deve se subordinar para evitar o perigo de se reduzir a uma psicologia do inerte. A questão teórica das emoções, que não pode ser reduzida ao comportamento de má-fé, é, portanto, o ponto de partida

¹⁰ J.-P. Sartre, *A Transcendência do Ego e outros textos fenomenológicos*, Vrin, Paris, 2003, p. 106.

¹¹ J.-P. Sartre, *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), Hermann, Paris, 2010, p. 62. A partir de agora citada ETE.

¹² G. Cormann, "Paixão e liberdade. O programa fenomenológico de Sartre", em P. Cabestan e J.-P. Zarader (dir.), *Leituras de Sartre*, Ellipses, Paris, 2011, p. 93-115.

para refletir sobre o problema da liberdade e da responsabilidade humana. Sartre voltará a esses temas em "Liberdade Cartesiana" e eles permanecerão o fio vermelho de suas obras até à última, *O Idiota da Família*. O que está em jogo é a paixão pela liberdade ou, como Sartre declara, nos *Diário de uma Guerra Estranha*, a "paixão maníaca pela liberdade"¹³. É possível imaginar uma paixão livre? Sartre escreve:

Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos o caminho, não podemos mais habitar em um mundo tão urgente e difícil. Todas as vias estão bloqueadas, mas ações devem ser tomadas. Então, estamos tentando mudar o mundo, ou seja, vivê-lo como se a relação das coisas com as suas potencialidades não fosse regulada por processos deterministas, mas por magia¹⁴.

A emoção não é um acidente nem uma "desordem passageira do organismo e da mente que perturbaria a vida psíquica *de fora*"¹⁵, mas é um modo de existência da consciência, uma das maneiras pelas quais ela vive seu ser-no-mundo. A emoção, como transformação do mundo, é uma das formas assumidas pela liberdade humana: essa transformação não é regulada por processos deterministas, mas por magia.

Deve-se reconhecer que o trabalho de Sartre sobre as emoções é um canteiro de ideias, projetos, intuições multifacetadas, até mesmo sobre o estatuto da filosofia. É, sem dúvida, um trabalho articulado acerca das emoções autênticas, sobre o abandono da psicologia racional, em torno da importância programática da fenomenologia racional, sobre a importância programática da fenomenologia na compreensão da *psique* humana. É uma reflexão sobre a liberdade que deve relacionar-se com a passividade. Em uma perspectiva geral, há a ideia de desviar o pensamento do domínio do rigor científico que atua por cálculos, previsões, lógica e, sobretudo, segundo a pretensão de unificar o heterogêneo, a fim de transformá-lo em pensamento capaz de acolher as emoções, os desejos, as ansiedades que o obcecaram. Sartre começa a pensar o *cogito* encarnado, como a afetividade do pensamento que, claro, dilacera certezas e obviedades lógico-rationais, mas que, ao mesmo tempo, ao se situar em um horizonte amplo, abre novas possibilidades para investigar a complexidade, os infinitos paradoxos e as contradições da realidade e da existência humana.

A mensagem sartriana parece incrivelmente profética quando aponta o *cogito* encarnado como a única voz possível para resolver e superar a velha cisão, hostilidade e falta de comunicação entre as esferas da afetividade e do pensamento, bem como para renovar a concepção de consciência. A intenção de Sartre parece ser a de oferecer uma matéria carnal à série da emoção; ora, "essa síntese afetivo-cognitiva" que Sartre

¹³ J.-P. Sartre, *Diários de uma guerra estranha*, setembro de 1939 – março de 1940, em *Palavras e outros escritos autobiográficos*, "Biblioteca da Pléiade", Gallimard, Paris, 2010, p. 581.

¹⁴ ETE, p. 43.

¹⁵ ETE, p. 62.

tentou descrever "não é outra que a estrutura profunda da consciência da imagem¹⁶": "O sentimento visa um objeto, mas visa em sua forma afetiva¹⁷". Sartre critica a psicologia subjetivista porque ela interpõe imagens, afetos e memórias entre o mundo e nós, a ponto de reduzir o amor a um produto de nosso temperamento, a um estado mental sem vínculo real com a pessoa amada.

As críticas de Sartre também dizem respeito à objetividade e à neutralidade do pensamento científico. O pensamento de Sartre parece indicar uma reativação do vínculo entre *pathos* e *logos*, um vínculo forte no mundo grego na origem do pensamento ocidental, mas esquecido pelo pensamento contemporâneo que deu primazia ao *logos* físico-matemático. Sartre reafirma, a seu modo, o valor da afetividade quando busca os traços da tonalidade emotiva que se espalha no pensamento: quer escapar à evidência do *cogito* que lhe dá sofrimento infável porque quanto mais pensa menos parece ele ser. Sartre está radicalmente convencido de que...

[...] o campo filosófico é o homem, ou seja, qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem. Quer se trate de metafísica ou de fenomenologia, em nenhum caso se pode colocar uma questão senão em relação ao homem, em relação ao homem no mundo¹⁸.

Sartre busca ancorar a racionalidade na afetividade. Talvez tenha sido Heidegger, mais uma vez, quem inspirou o pensamento de Sartre, apesar das dissonâncias e divergências entre suas perspectivas. No parágrafo 29 de *Ser e Tempo*, Heidegger usa a palavra *Befindlichkeit*, traduzida para o italiano por Chiodi-Volpi como "*situação emotiva*" e "*tonalidade afetiva*". Esses fenômenos, contudo, não devem ser confundidos com uma elaboração psicológica, totalmente ausente em Heidegger. "O ser está sempre e originalmente numa situação afetiva, mas não é um fenômeno que simplesmente acompanha a "compreensão" e a interpretação do mundo; a afetividade é, antes, uma espécie de pré-compreensão, mais originária do que a própria compreensão"¹⁹. "Segundo Heidegger, embora em um contexto teórico diferente do contexto sartriano, a afetividade não é um acidente justaposto à pura visão teórica das coisas, um aspecto acessório que podemos esquecer. Pelo contrário, o mundo sempre nos parece ser conotado por uma disposição emocional: alegria, medo, desinteresse, tédio. Os tons afetivos, todavia, não dependem de nós e, fundamentalmente, nos escapam. Certamente, seja Sartre ou Heidegger, ambos aspiram a retirar o pensamento do domínio teórico das categorias lógicas. Quando Sartre evoca a magia, Heidegger, por sua vez, evoca o "pensamento poético":

¹⁶ J. -P. Sartre, *O Imaginário*, op. cit., pág. 144.

¹⁷ Ibid., p. 137.

¹⁸ J. -P. Sartre, *Antropologia* (1966), *Situações*, IX, Paris, Gallimard, 1972, p. 83.

¹⁹ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 33.

*Uma vez que tenhamos o assunto diante de nossos olhos e em nossos corações / Se você ouvir a palavra, o pensamento é bem-sucedido*²⁰.

Heidegger reflete sobre o sentido do pensamento, sobre a experiência do pensamento que "vem como luz na clareira da floresta". Sartre segue outros caminhos e dá prioridade ontológica ao *cogito* pré-reflexivo sobre o *cogito* reflexivo; como consequência desse deslocamento, ele descobre que, na consciência sem pensamentos, não existe "eu" e que a emoção é uma iniciativa da consciência sem pensamentos para resolver, por uma solução imaginária, um problema real e insolúvel. De fato, o mundo não muda, pois a consciência impensada, posta diante de um mundo "muito difícil", cria outro mundo imitando o primeiro. Na perspectiva ontológica heideggeriana, há a ideia de uma filosofia que quer recuperar sua tradição original e seu próprio domínio. Segundo Sartre, ao contrário, o filósofo deve ser trazido de volta, preocupado porque sabe que cada um de seus atos livres se opõe sempre a um destino às vezes irreduzível.

No *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre evoca a magia, feita de crenças e não de demonstrações lógicas; é a crença em algo novo, imediato, imprevisível segundo vínculos causais; é a abertura de possibilidades imprevistas, não inteiramente realizáveis, mas sempre significantes. É indiscutível que hoje o breve ensaio de Sartre sobre as emoções aparece como um ambicioso programa filosófico, como um banco de ensaio das ferramentas conceituais que Sartre irá empregar, reelaborando-as, em diferentes contextos e domínios. Também é indiscutível que o *Esboço* é inteiramente atravessado pelo tema da liberdade, que assume a forma de uma quase-passividade. Em *O Ser e o Nada*, a liberdade é a liberdade em situação que deve confrontar a contingência e a facticidade da existência humana. Na *Crítica da Razão Dialética*, o ato livre, que irrompe na ação revolucionária do grupo em fusão, é submetido ao jogo imprevisível do prático-inerte. Por fim, na obra dedicada a Flaubert, Sartre parece ainda querer colocar "positivamente essa passividade necessária da liberdade", segundo uma fórmula de G. Cormann²¹ que retoma uma importante passagem de *O Idiota da Família*:

[...] se primeiro tiver que errar, acreditar-se mandatado, confundir propósito e razão na unidade do amor materno, viver uma feliz alienação e depois roer essa falsa felicidade, deixe que as infiltrações estrangeiras se dissolvam no movimento da negatividade, do projeto e da *práxis*, substituindo a alienação pela angústia. Ora, esses passos são indispensáveis: é o que chamei, em outro lugar, de necessidade

²⁰ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung de Denkens*, Neske, Pfullingen, 1965. É uma coletânea de poemas, publicada em 1954, mas escrita em 1947. Nela denuncia a dispersão da intuição original dos pré-socráticos: a intuição da intimidade com o ser foi substituída pela centralidade da faculdade de julgar a conclusão e seu esgotamento. Assim, assiste-se hoje à incapacidade do pensamento de continuar o seu caminho, outrora confinado ao domínio científico e às aplicações técnicas.

²¹ G. Cormann, "Paixão e liberdade. O programa fenomenológico de Sartre", *art. cit.*, pág. 102.

da liberdade; a verdade só é inteligível ao fim de um longo erro desviado: administrado *de início*, não é senão um erro verdadeiro²².

Não é, entretanto, apenas um retorno à infância do ser humano, um retorno que, para Gustave Flaubert, representava o drama de um amor fracassado, de um amor que poderia justificar a sua existência. É, antes, um retorno à origem primordial do pensamento nutrido pelo calor das paixões. A questão individual se transforma em uma questão cósmica em que o *logos* filosófico busca redescobrir a sua velha ideia de uma aferência primordial e recíproca entre a razão e a afetividade.

No *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre já havia lançado as bases para enfrentar o problema da afetividade do pensamento, que hoje está no centro do debate cultural, como demonstram inúmeras obras, publicadas principalmente na Itália²³: suas diferentes perspectivas, todas reivindicam a ideia de que todos os fenômenos da vida afetiva não podem ficar confinados às margens de um pensamento que postula a pureza da razão. Em *L'Ordine del Cuore: Etica e Teoria del Sentire*, por exemplo, Roberta de Monticelli²⁴ credita o *Esboço* de Sartre e sua descrição das modalidades particulares de ter percebido as qualidades de valor e as exigências postas pela realidade (medo – consciência do perigo – exigência de fuga). O *cogito* encarnado, ao qual Sartre nos conduziu em seu breve ensaio sobre as emoções, permite descobrir que o essencial não é o ser-em-si, que não pode ser interrogado ou questionado, mas a vida, que busca experienciar as contradições e ambiguidades de existência. Nesse quadro, invertem-se as acusações do não-filósofo em relação ao filósofo, considerado totalmente inadequado em relação ao ser, exilado e suspeito: o essencial é mesmo o não essencial, ou seja, a impossibilidade de adaptação, de estar no centro das coisas. O *cogito* encarnado opera segundo uma contrafilosofia que já não reconhece o primado do saber e que põe, em crise, a equação entre pensamento e palavra: "o pensamento [...] está nas mãos, está nos gestos, é prático, está em todo

²² J.-P. Sartre, *O Idiota da Família*, Gallimard, Paris, 1971, t. I, pág. 143. Ver também J.-P. Sartre, "Sobre "O idiota da família"" (1971), em *Situações*, X, Gallimard, Paris, 1976, p. 98-99: "De alguma forma todos nós nascemos predestinados. Estamos comprometidos com um certo tipo de ação desde o início pela situação em que a família e a sociedade se encontram em um determinado momento. [...] Isso não significa que esta predestinação não envolve nenhuma escolha, mas sabemos que escolhendo não alcançaremos o que escolhemos: é isso que chamo de necessidade de liberdade".

²³ U. Curi, *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milão, 2009; W. Tommasi (ed.), *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messaggero, Pádua, 2002; S. Vegetti-Finzi, *História de paixão*, Laterza, Roma-Bari, 2000; R. Velardi, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Turi, 2006; E. Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milão, 2002; A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger and the Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milão, 2001; A. Cariolato, *Isensi del pensiero*, Lanfranchi, Milão, 2004; A. Damásio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milão, 2000; E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milão, 1997; P. Gomarasca, *La ragione negli affetti: radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milão, 2007; T. Magri (ed.), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milão, 1999; M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bolonha, 2004; F. Rella (ed.), *Pathos. Scrittura del corpo, della passione, del dolore*, Pendragon Bologna, 2000; M. Voza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Turim, 2006.

²⁴ R. De Monticelli, *L'Ordine del cuore. Ética e Teoria del sentire*, Garzanti, Milão, 2003.

lugar²⁵". Isso antecipa um programa ambicioso: empreender uma compreensão radical das experiências emocionais para negar e ir além das oposições tradicionais mente/corpo, razão/paixão, cognitivo/emotivo e, em geral, trazer a filosofia de volta à sua inquietação original onde a confusão e o estupor, o medo e o tremor, a inteligência e a sensibilidade convergem, abrindo assim um novo quadro de pensamento, como uma filosofia da liberdade que não é mais prisioneira do *logos*.

Submissão: 26. 10. 2022 / Aceite: 28. 10. 2022

²⁵ J.-P. Sartre, "Por que filósofos?" (1959), *Anais do Instituto de Filosofia e Ciências Morais*, Edições da Universidade de Bruxelas, 1987, p. 85.