

 <p>ESCOLA DE HUMANIDADES</p>	<p>VERITAS (PORTO ALEGRE) Revista de Filosofia da PUCRS</p> <p>Veritas, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. 1-19, jan.-dez. 2023 e-ISSN: 1984-6746 ISSN-L: 0042-3955</p>
<p>http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2023.1.43798</p>	

SEÇÃO: EPISTEMOLOGIA & FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Nietzsche e Prinz: uma hipótese compatibilista das abordagens cognitivas e não cognitivas na filosofia das emoções¹

Nietzsche and Prinz: a compatibilist hypothesis of cognitive and non-cognitive approaches in the philosophy of emotions

Nietzsche y Prinz: una hipótesis compatibilista de enfoques cognitivos y no cognitivos en la filosofía de las emociones

Jorge Luiz Viesenteiner²
orcid.org/0000-0003-3727-7890
jvies@uol.com.br

Vinicius F. Apolinário²
orcid.org/0000-0001-9716-2302
viniciusfapolinario@gmail.com

Recebido em: 9 set. 2022.

Aprovado em: 30 dez. 2022.

Publicado em: 12 abr. 2023.

Resumo: O objetivo do texto é não apenas explicar a contribuição da filosofia de Nietzsche no atual debate em torno da filosofia das emoções, por meio da aproximação teórica com o emocionismo de Jesse Prinz – especialmente da abordagem das emoções entendidas como sentimento –, mas, sobretudo, defender a tese da compatibilidade da abordagem cognitiva e não cognitiva das emoções. Assim, se por um lado, emoções são acompanhadas de sinais somáticos, por outro lado, emoções também representam preocupações (Prinz) ou avaliações (Nietzsche) sobre algo no mundo. A tese compatibilista auxilia na solução de duas sérias objeções ao sentimentalismo: a determinação do conteúdo das emoções e a individualização das experiências emocionais. Essa conclusão é mais bem compreendida, além disso, por meio da hipótese disposicional.

Palavras-chave: emoção; sentimento; avaliação; disposição; Nietzsche; Prinz.

Abstract: The purpose of the text is not only to explain the contribution of Nietzsche's philosophy to the current debate around the philosophy of emotions, through a theoretical approach to Jesse Prinz's emotionism – especially the approach of emotions understood as feeling –, but above all to defend the thesis of the compatibility of the cognitive and non-cognitive approach to emotions. Thus, if on the one hand, emotions are accompanied by somatic signals, on the other hand, emotions also represent concerns (Prinz) or evaluations (Nietzsche) about something in the world. The compatibilist thesis helps in solving two serious objections to sentimentalism: the determination of the content of emotions and the individualization of emotional experiences. Maybe this thesis is best understood, furthermore, through the dispositional hypothesis.

Keywords: emotion; feeling; evaluation; disposition; Nietzsche; Prinz.

Resumen: El objetivo del texto no es sólo explicar la contribución de la filosofía de Nietzsche en el debate actual en torno a la filosofía de las emociones, a través de la aproximación teórica con el emocionismo de Jesse Prinz -en especial el enfoque de las emociones entendidas como sentimiento-, sino, sobre todo, defender la tesis de la compatibilidad del enfoque cognitivo y no cognitivo de las emociones. Así, si por un lado las emociones van acompañadas de señales somáticas, por otro lado, las emociones también representan preocupaciones (Prinz) o valoraciones (Nietzsche) sobre algo en el mundo. La tesis compatibilista ayuda a resolver dos serias objeciones al sentimentalismo: la determinación del contenido de las emociones y la individualización de las experiencias emocionales. Esta conclusión se comprende mejor, además, a través de la hipótesis disposicional.

Palabras clave: emoción; sentimiento; evaluación; disposición; Nietzsche; Prinz.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Esta pesquisa é uma continuação do projeto de pós-doutorado desenvolvido por Jorge Luiz Viesenteiner, na Universität Stuttgart, na Alemanha.

² Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES, Brasil.

Introdução

Nietzsche não formulou uma teoria específica sobre as emoções e seu consequente papel na moralidade. Em termos terminológicos, mesmo a ocorrência da palavra emoção é escassa em sua obra e sem maiores qualificações teóricas – não mais do que 40 ocorrências de palavras como emoção(ões), necessidade(s) emocional(is) etc. Para se referir a uma economia emocional, em geral, sua preferência é pelo emprego de palavras como impulso (*Trieb*) e instinto (*Instinkt*). Até o início das primeiras formulações sobre a vontade de poder em 1880 (MONTINARI, 1982, p. 93), e a partir dela, a ocorrência de paixão (*Leidenschaft*) é mais frequente e, sobretudo, a palavra afeto (*Affekt*) ganha indiscutível predominância. De maneira alguma, porém, isso é um impeditivo para compreendermos o quanto Nietzsche tem a contribuir com o atual debate em torno da filosofia das emoções, especialmente se fizermos recortes em torno de algumas das principais reflexões sobre o emocionismo de Jesse Prinz. Nessa aproximação teórica, situamo-nos na abordagem das emoções como sentimentos.

Nossa hipótese é interpretar a versão contemporânea de emoções como sentimento no sentido de ser direta e complementarmente devedora das abordagens cognitivas que consideram emoções como avaliação. Trata-se de renunciar à sedução binária do tratamento cognitivo e não cognitivo das emoções, em proveito de uma interpretação que articula ambas as posições de maneira retroalimentativa. Essa interpretação dá conta de resolver duas objeções sérias às teorias sentimentalistas: o problema da determinação do conteúdo das emoções e a maneira como podemos individualizar uma emoção experimentada como “minha” emoção. Em Nietzsche, essa correlação pode ser explicada no sentido de que um afeto não apenas registra sinais somáticos, mas também que é acompanhado de uma intencionalidade que exprime uma avaliação particular sobre algo no mundo. Por outro lado, em Prinz, a correlação remonta à sua interpretação de emoções como acompanhadas por alterações corporais, bem

como representando preocupações sobre algo: as avaliações incorporadas (*embodied appraisals*). Em ambos os autores, a hipótese disposicional é indispensável para explicar melhor essa correlação, especialmente o caráter cognitivo das emoções.

Para sustentar a hipótese acima, dividimos esse texto em três movimentos. O primeiro é sobre algumas noções centrais das emoções como sentimento em J. Prinz: a) a qualificação do seu emocionismo; b) a relação de juízos morais e sentimentalismo; e c) a noção de avaliações incorporadas, de modo que finalizamos com a hipótese disposicional como decisiva para melhor compreender a solução dos problemas do conteúdo e da individualização das emoções. O segundo movimento é a qualificação do debate nietzscheano para inseri-lo na abordagem de emoções como sentimentos, por meio dos seguintes elementos: a) a atuação da nossa economia afetiva; b) economia emocional e alterações somáticas; e c) desenvolvimento moral e sentimentos em relação a algo. Finalizamos igualmente mostrando as vantagens teóricas da hipótese disposicional, a fim de contribuir com o debate que tenta solucionar as duas objeções contra sentimentalistas. O terceiro movimento faz um balanço teórico da relação entre ambos os autores, mostrando os principais resultados dessa aproximação não apenas em termos de emoção como sentimento, mas principalmente reiterando a hipótese da articulação interdependente entre a abordagem cognitiva e a não cognitiva das emoções.

Primeiro movimento. Prinz: a função das emoções na moralidade e avaliações incorporadas

O “emocionismo” de Prinz é um rótulo abrangente para teorias que consideram as “emoções como essenciais de alguma maneira” (PRINZ, 2007, p. 13), mas especialmente à construção dos nossos juízos e avaliações morais que fazemos em meio às demandas contemporâneas, incluindo relações interpessoais. No debate contemporâneo sobre a teoria das emoções, Prinz pode

ser associado àquelas posições que consideram emoções como sentimentos e, mais especificamente, a uma teoria corporificada da emoção que ele denomina de "perceptual" (PRINZ, 2004a), ou seja, emoções como sentimentos implicam endossar a tese jamesiana de que emoções são percepções de alterações somáticas.³

Debater um tema moral é diferente de discutir sobre uma questão não moral, quando nossa economia afetiva é menos atuante. Entretanto, considerando assuntos como aborto ou mesmo adultério, nossos nervos ficam "à flor da pele" nessas discussões (PRINZ, 2007, p. 13). Em termos de psicologia moral, isso acontece por um motivo simples: os conceitos morais que empregamos para fazer algum juízo avaliativo sobre algo – tais como bom, mau, certo ou errado etc., – são informados pela nossa economia afetiva, e nossas emoções parecem ter um peso maior sobre nossos juízos morais do que as nossas razões. Isso significa que nossos juízos morais não apenas são acompanhados de emoções (positivas ou negativas) sobre seu conteúdo (PRINZ, 2006, p. 30), como também estamos dispostos a agir de determinada maneira, relativamente aos sentimentos que construímos informados por essas emoções (PRINZ, 2007, p. 16-17). Em sentido amplo e para o que é importante ao nosso argumento, o emocionismo de Prinz, no mínimo, implica duas direções basilares gerais: por um lado, que emoções acompanham e informam conceitos morais empregados em nossos juízos avaliativos e, por outro lado, que agimos de modo disposicional em relação a esses juízos emocionalmente informados. Em qualquer caso, acrescente-se, trata-se de experiências emocionais que são acompanhadas por sinais somáticos. Em termos filosóficos, resta debater a função dessas emoções na construção dos nossos juízos morais, principalmente se emoções são apenas sentimentos ou se possuem um horizonte avaliativo, e como elas exercem esse papel. Nesse ponto, cognitivistas e não cogniti-

vistas das emoções se dividem sobre o tema. A posição de Prinz, contudo, assume que emoções podem desempenhar distintas funções, sendo possível conjugar emoções como sentimentos e emoções como avaliação de maneira plausível, ou seja, uma abordagem que conjuga, retroalimentativamente, a articulação não cognitiva e a cognitiva das emoções. O que Prinz denominou de "teoria das avaliações incorporadas" parece exprimir bem essa conjugação, de modo que ambas as posições podem ser conciliadas com o emocionismo (PRINZ, 2007, p. 50). Conforme veremos, essa conjugação, em termos metaéticos, também é defensável em Nietzsche.

Como não é o caso de reconstruir a totalidade argumentativa de Prinz, é importante qualificar algumas posições fundamentais para nosso argumento: a) a noção de emocionismo; b) sua relação com o sentimentalismo; e c) a teoria das avaliações incorporadas. Ao final, arriscamos uma hipótese para melhor compreensão da noção cognitiva das emoções em Prinz, especialmente, pelo viés disposicional.

Qualificando emocionismo

Prinz sugere quatro linhas teóricas em geral para entender a relação entre emoções e juízos morais, de modo a qualificar sua posição emocionista. Cabe destacar que essas evidências não constituem uma lista exaustiva sobre a relação íntima entre emoções e juízos morais. É plausível que emoções acompanham e informam juízos morais a partir dos seguintes aspectos: (1) elas são *necessárias* para o seu próprio significado – não valoramos moralmente **a despeito** das emoções, mas **por causa** delas. O aspecto necessário das emoções na avaliação moral também é acompanhado por outras premissas: (2) emoções influenciam juízos morais; (3) emoções são necessárias para o desenvolvimento moral; por fim, (4) se juízos morais não fossem baseados nas emoções, mas em algo objetivo e independente, deveríamos observar maior convergência entre

³ Cf. o verbete "emoções" escrito por Ronald de Souza (2003) na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onde há uma excelente discussão e explicação das distintas posições contemporâneas das emoções, especialmente divididas em três grandes grupos: emoções como sentimento, emoções como avaliação e emoções como motivação. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion>. Acesso em: 1 set. 2022.

diferentes culturas sobre determinados eventos moralizados.

Com relação a (1), Prinz destaca que a antiga intuição de que nossas emoções são parte presente de nossos juízos morais é corroborada pela ciência empírica e, mais do que isso, podemos especular sobre seu papel de formas específicas. Como se sabe, estudos baseados em mensurações da atividade cerebral apontam diferenças na ativação do cérebro quando indivíduos confrontam sentenças "factuais" como "pedras são feitas de água" e sentenças "morais" como "você deve descumprir a lei quando necessário" (PRINZ, 2006, p. 30). Nesse caso, os indivíduos são orientados a responder "certo" ou "errado" sobre cada sentença apresentada (semelhante às mencionadas acima). Segundo Prinz, "eles [os pesquisadores] descobriram que, quando os sujeitos fizeram juízos morais, contrariamente aos juízos factuais, áreas do cérebro que são associadas com respostas emocionais foram ativadas" (2006, p. 30), especialmente o sistema límbico, notoriamente conhecido pelo seu papel na produção de alterações corporais relacionadas às emoções. Caso aceitemos a correlação entre estados emocionais e morais, podemos assumir, por exemplo, que a intensidade das nossas emoções é, frequentemente (embora não *necessariamente*), um guia para identificarmos a força e a intensidade das crenças e dos juízos morais que formamos. Crimes contra crianças (abuso sexual ou outras formas de violência), por exemplo, são frequentemente vistos como piores, se comparados com esses mesmos crimes cometidos contra adultos. A intensidade da reação emocional pode ser uma explicação plausível para tais juízos (PRINZ, 2007, p. 22). Prinz faz outra sugestão. O impacto emocional nos nossos juízos morais pode, também, explicar a razão de evitarmos um mau comportamento (o que quer que seja considerado por nós como "mau"). Burlar normas morais pode envolver vantagens – materiais, financeiras, sociais – para quem as viola. Entretanto, na medida em que somos emocio-

nalmente morais, provavelmente violar normas que realmente endossamos com sinceridade incorre em algum custo emocional: sensações desagradáveis em relação a nós mesmos. Prinz concede que outras hipóteses podem comportar os dados nos quais ele se baseia (PRINZ, 2007, p. 23), mas ele prefere defender sua posição pela aparente coerência com as outras premissas.⁴

Com relação a (2), a tese de Prinz afirma que uma dada emoção pode nos levar a fazer um juízo moral mais negativo (ou positivo) de acordo com as emoções mais negativas (ou positivas) pelas quais estamos envolvidos (PRINZ, 2006, p. 31). (2) está intimamente relacionada a (1), sobretudo pelo indicativo da intensidade da emoção, bem como pelos custos emocionais negativos que podemos assumir com nossos posicionamentos. Na medida em que nossos juízos são constituídos por emoções, uma variação nessa intensidade afetiva impacta a severidade dos nossos juízos morais e, portanto, a maneira com a qual performamos nossas ações e estimamos moralmente em determinados contextos. Quanto maior o grau de engajamento e envolvimento emocional, maior a maneira como performamos nossa ação, relativamente a esse envolvimento afetivo. Prinz assume, inclusive, que essa hipótese auxilia a nos posicionar sobre algumas das principais intuições morais que extraímos quando confrontados com dilemas, tal como o assim denominado dilema moral do bonde, proposto por S. Milgram (PRINZ, 2007, p. 24). Conforme escreve Prinz, "nós temos sentimentos negativos sobre matar [alguém], sentimentos positivos sobre salvar vida e poucos sentimentos sobre permitir morrer. Quando confrontados com dilemas, os sentimentos mais fortes vencem" (2007, p. 24). Assim, (2) explica que a intensidade emocional com a qual nos engajamos em algo é proporcional aos juízos que vamos extrair, e que custos emocionais negativos são candidatos para normalmente figurarem em nossas posições morais.

A premissa (3) diz respeito à tese de que o desenvolvimento moral normal de um ser humano

⁴ É importante chamar atenção que as explicações de Prinz, além de filosóficas, endossam um naturalismo metodológico cujas posições sobre psicologia moral são informadas pelos melhores resultados, p. ex., em ciências cognitivas (cf. PRINZ, 2007, p. 3).

depende do recrutamento das emoções. Dois grupos são particularmente adequados para avaliar essa premissa: desenvolvimento moral em crianças e a falha desse desenvolvimento em psicopatas. O desdobramento da explicação desses dois grupos foge ao escopo do artigo. O importante para o argumento do emocionismo, porém, é que segundo Prinz a internalização de normas morais não é "espontânea" como o desenvolvimento da linguagem oral. Cuidadores (*Caregivers*) dedicam um bom tempo na instrução moral das crianças. Embora questionáveis, Prinz menciona três técnicas que cuidadores utilizam para ensinar normas morais: asserção, indução e ostracismo. Asserção se refere à punição física ou sua ameaça, envolvendo medo. Indução ressalta o sofrimento que a criança pode ter causado a uma terceira pessoa. Ostracismo social (por parte do cuidador) envolve causar tristeza na criança que viola regras, negando-a contato social, afetivo. Cada uma dessas formas de educação moral envolve o condicionamento de emoções negativas atreladas a mau comportamento. "Isso não prova que emoções são necessárias para o desenvolvimento moral, mas é sugestivo" (PRINZ, 2006, p. 32).

A necessidade de emoções para o desenvolvimento moral parece ainda mais adequada em se tratando de compreender a psicopatia. Em termos gerais, Prinz escreve sobre esses indivíduos:

Psicopatas são o estudo de caso perfeito [...], porque eles são profundamente deficientes em emoções negativas, especialmente medo ou tristeza. Eles raramente experienciam essas emoções, e têm uma dificuldade notável em até mesmo reconhecê-las em expressões faciais ou sons falados. Psicopatas não são receptivos a condicionamento por medo, experienciam menor dor intensa que indivíduos normais, e não se afetam por fotografias que nos causam aflição (PRINZ, 2006, p. 32).

Essa condição nos permite imaginar duas explicações. Primeiro, sem emoções negativas centrais para o desenvolvimento moral, psicopatas não são capazes de adquirir sofrimento empático, remorso ou culpa. Em segundo lugar, tais déficits podem explicar os sistemáticos comportamentos antissociais desses indivíduos

(PRINZ, 2007, p. 42-47). Psicopatas compreendem conceitos e normas morais, mas não se envolvem ou se engajam emocionalmente neles.

A premissa (4) alude a evidências indiretas para o emocionismo. Se juízos morais fossem primordialmente baseados em estados cognitivos como crenças e observações empíricas, deveríamos notar maior convergência moral entre diferentes culturas (PRINZ, 2006, p. 33). O emocionismo tenta mostrar que a imensa diferença entre valores morais em distintas culturas no presente e no passado não é, simplesmente, uma divergência entre crenças factuais, mas remontam ao envolvimento emocional e estruturas da nossa economia emocional: "Duas quaisquer culturas escolhidas terão diferenças dramáticas em valores morais, e muitas dessas diferenças [...] não são baseadas em diferentes crenças factuais" (2006, p. 33). Como as emoções cumprem um papel muito mais importante que as razões para o assentimento a certos juízos morais, a diversidade moral encontrada em várias culturas se torna muito mais plausível e pode, com isso, ser mais bem analisada.

Correndo risco de cometer alguma simplificação, temos as linhas capitais das principais considerações que motivam o emocionismo. Tomadas separadamente, nenhuma das premissas é forte o suficiente para estabelecer alguma forma de sentimentalismo. Porém, tomadas em conjunto, o emocionismo se torna um candidato explanatório que abarque essas observações mencionadas, a propósito da função que emoções possuem com a moralidade.

Juízo moral e teoria sentimentalista

Teorias sentimentalistas explicam que acreditar em algo moralmente certo (ou errado) envolve ter um sentimento de aprovação (ou desaprovação) em relação a ele (PRINZ, 2006, p. 33). O termo "sentimento" se refere a uma disposição a ter certas emoções (PRINZ, 2007, p. 84). Disposições, de modo geral, são tendências a reagir de certa forma e sob certas circunstâncias ou tendências a reagir de maneira suficientemente previsível em certas ocasiões. Da mesma maneira, sentimentos

de desaprovação moral envolvem a ocorrência de emoções sob certas circunstâncias. O sentimento de desaprovação pode causar emoções como vergonha, raiva ou culpa, ou seja, diferentes tipos de transgressões suscitam diferentes tipos de emoções (PRINZ, 2006, p. 34). Endossando os resultados de Shweder (1997), Prinz distingue três classes básicas (ou categorias amplas) de normas morais, para as quais as emoções são cooptadas, caso haja uma transgressão: a) normas designadas para a autonomia da pessoa (indivíduo), como as relacionadas a proibições contra violações físicas a indivíduos; b) normas designadas para a comunidade, relacionadas a proibições de comportamentos que afetem a coesão da comunidade ou grupo social, tais como punições a violação contra hierarquia; c) normas designadas para a "ordem natural", que envolvem regulações, por exemplo, sobre o comportamento sexual ou religioso, bem como punições a transgressores dessas normas. Os estudos de Shweder são complementados pelas leituras que Prinz faz das pesquisas de Rozin *et al.* (1999), cujos resultados mostram que as três classes de regras também estão associadas a distintas emoções. O grupo de Rozin denomina a relação entre classes de regras e emoções de "modelo CAD" (CAD em inglês), classes de regras que correspondem a emoções como "desprezo" (*Contempt*), "raiva" (*Anger*) e "nojo" (*Disgust*). Para Prinz, o "modelo CAD é uma das conquistas mais elegantes da psicologia moral recente" e, além disso, observa que CAD é uma espécie de "acrônimo formado pela comunidade, autonomia e divindade" (PRINZ, 2007, p. 72). Esse modelo é endossado por Prinz. O sentimentalista assume, então, que quando julgamos algo como moralmente errado (ou certo), uma ou outra emoção ocorre em associação aos sentimentos envolvidos, e o juízo moral performado será uma expressão dessa emoção subjacente. Sentimentos devem ser vistos como normas afetivamente incorporadas, enquanto as emoções são

manifestações específicas desses sentimentos direcionadas a objetos específicos. Essa distinção conceitual nos auxilia a compreender a estreita relação entre sentimentos que temos em relação a algo e o contexto em que nossos juízos morais e ações são performados. Quando falamos sobre violência física ou psicológica em termos abstratos (p. ex., quando estamos refletindo sobre os limites da lei em relação a esses eventos), não estamos nas "circunstâncias adequadas" para que nossos sentimentos se manifestem. Justamente por isso, somos sempre mais "frios e calculistas", "racionalistas", ao refletirmos moralmente em cenários não ocorrentes, nos quais estamos distantes. Neste caso, Prinz sugere que é possível pensar a respeito do sentimento

em memória de longo prazo como uma crença estabelecida (*standing belief*), e a emoção na memória de trabalho como uma crença ocorrente. Ou, para introduzir uma terminologia útil, podemos chamar ao sentimento uma regra moral, e podemos chamar a uma manifestação emocional particular desse sentimento um juízo moral (PRINZ, 2007, p. 96).

No caso do emocionismo, os sentimentos expressados por nossos juízos morais se referem à sua propriedade de causar certas reações em nós (emoções). Filiado à tradição jamesiana, Prinz endossa a tese de que emoções são percepções de certos padrões de alterações corporais que acarretam informações sobre algumas das relações do organismo com o mundo.⁵ Medo é uma emoção que acarreta informações sobre algo que pode nos causar algum perigo. Nojo acarreta informações sobre coisas que podem nos contaminar. Compreender emoção como sentimento significa, para Prinz, a posição perceptual de emoções corporificadas (PRINZ, 2007, p. 94). Respostas corporais relevantes para estados emocionais são o resultado de pressões evolucionárias dos nossos ancestrais humanos em seus ambientes. Emoções são causadas de maneira bastante confiável por certos tipos de estímulos que foram relevantes para a nossa

⁵ A clássica definição de emoção para James reza: "Ao contrário, minha tese é que as alterações corporais seguem diretamente a PERCEPÇÃO do fato excitante, e que nosso sentimento dessas mesmas alterações tal como elas ocorrem É a emoção" (JAMES, 1884, p. 189, grifo do autor).

sobrevivência como espécie. Aquilo que estrutura as emoções são os padrões de atividade corporal especificamente direcionados a certas relações organismo-ambiente. Por isso, ter uma emoção específica envolve a percepção da ocorrência dessas alterações corporais. Nós sentimos a respiração se alterar, nossos músculos se enrijecerem e a nossa circulação sanguínea aumentar. Em qualquer caso, porém, o importante é entender que a ocorrência de uma emoção é acompanhada de um sinal somático.

Em resumo, o emocionismo de viés sentimentalista de Prinz acomoda as seguintes observações sobre a relação entre emoções e moralidade: emoções coocorrem com juízos morais e os influenciam, são suficientes para juízos morais, além de necessárias. Nesse quadro, emoções também registram percepção de sinais somáticos. Assim entendido, o emocionismo de Prinz é uma versão não cognitiva das emoções que, contudo, pode admitir de maneira plausível a posição cognitiva sobre as emoções, por meio da noção de avaliações incorporadas.

Avaliações incorporadas

Teorias contemporâneas que consideram emoção como sentimento, como o emocionismo de Prinz, enfrentam objeções fortes. Dentre as críticas dirigidas a elas, duas merecem atenção especial ao nosso argumento: a compreensão do conteúdo das emoções e o problema da individualização de cada emoção experimentada. As principais críticas sobre o conteúdo das emoções, por um lado, são oriundas das posições cognitivistas, especialmente aquelas que endossam a hipótese de que emoções são constituídas por julgamentos ou conceitos, cujo ato cognitivo já carregaria a representação do conteúdo da emoção e seu correspondente objeto intencional. Se emoções como sentimentos são acompanhadas de alterações fisiológicas, incluindo a maneira como informam nossos juízos morais, determinar o conteúdo dessas emoções é um desafio às posições não cognitivistas como as de James e Prinz, visto não possuírem um conceito em específico para distinguir, por

exemplo, a alteração somática da raiva ou da indignação. O problema da individualização, por outro lado, remonta ao fato de que uma mesma emoção é distintamente experimentada por cada um – incluindo diferentes alterações somáticas – dificultando a compreensão de como cada um de nós pode dizer que aquilo que sentimos não é uma emoção *sui generis*, mas "minha" emoção. As tentativas de Prinz de responder a essas objeções vão sempre na direção de salvaguardar a tese somática de James, embora sem levá-la às últimas consequências, na medida em que insere a hipótese estranha à definição James-Lange, a saber, a noção de "avaliações incorporadas" (PRINZ, 2007, p. 65).

Entender avaliações como corporificadas significa indicar uma dimensão cognitiva nas experiências que temos com o mundo, sem precisar reduzir as emoções a eventos psicológicos exclusivamente cognitivos como, por exemplo, um julgamento. O ato cognitivo de estimar algo, para Prinz, não precisa ser um "julgamento avaliativo". Prinz sustenta que emoções são acompanhadas de alterações somáticas, mas também representam "uma relação organismo/ambiente que admite um bem-estar. Chamo essa relação de *preocupação*" (PRINZ, 2007, p. 51, grifo nosso; PRINZ, 2004b, p. 57). Não precisamos inserir um conceito para termos um estado mental significativo, que por sua vez exprima uma preocupação em relação a algo. A preocupação já é uma relação direta entre emoções e estados de coisas no mundo – donde a relação organismo-ambiente. Lançando mão da teoria da representação de Dretske, Prinz escreve que emoções têm a função de detectar certas preocupações que temos na nossa relação com o mundo, tal como um alarme de incêndio detecta a fumaça. Neste caso, emoções representam essas preocupações, por exemplo, representam medo tão logo estejamos diante de algo particular no mundo que nos faça sentir-nos em perigo. Não apenas sentimos somaticamente uma emoção básica como medo ou ódio, mas temos sempre um objeto intencional que marca essa preocupação avaliativa, ou seja, sentimos medo ou ódio, mas simultaneamente

essa emoção tem um objeto em específico/intencional à qual está dirigida.

A cada relação que construímos com o mundo (o ambiente/a situação) vamos armazenando o que Prinz denomina de "arquivo de calibração", cuja função é precisamente detectar determinados estados internos, tal como detectar o medo diante do perigo ou ódio/raiva diante do tipo psicológico nobre.

Cada um desses estados internos pode ser considerado como itens em um arquivo mental. Eles são funcionalmente unificados por sua capacidade de causar o padrão corporal que experimentamos como medo. O medo representa o perigo em virtude do fato de que ele tem a função de detectar o perigo, e que a função é sustentada por este arquivo. O arquivo calibra o medo em relação ao perigo e pode ser chamado de *arquivo de calibração* (PRINZ, 2007, p. 63, grifo nosso).

Portanto, cada arquivo representa preocupações em relação a algo do mundo, calibrando nossas emoções relativamente à maneira como estruturamos essas relações. Explicar que as emoções representam preocupações não precisa pressupor que emoções são ou envolvem julgamentos ou conceitos. Representações não precisam ser exclusivamente estados cognitivos, estruturados por conceitos (TORIBIO, 2007, p. 446), donde o termo desses estados, como a percepção e as emoções, de *estados não conceituais* (BERMÚDEZ, 2003). Preocupações são oriundas de relações perceptuais que estabelecemos com o mundo: elas não são julgamentos puros, mas representam relações concretas que construímos ao longo da vida, de modo que emoções representam preocupações que estão incorporadas. Nesse caso, a estrutura adequada da representação emocional são as alterações fisiológicas relevantes. Prinz resguarda a tese James-Lange das emoções somáticas, ao mesmo tempo em que insere a hipótese cognitiva das avaliações como preocupações em relação a algo do mundo, conjugando uma dimensão não cognitiva das emoções como sentimento e uma dimensão cognitiva das emoções como avaliações (incorporadas). A tese James-Lange estaria correta em relação à forma – na medida

em que indicam emoções como sinais somáticos –, mas equivocada em relação ao conteúdo – uma vez que emoções exprimem preocupações e, enquanto tais, são avaliações.

Ao complementar a teoria James-Lange com uma abordagem de como as emoções podem representar algo, esse problema (do conteúdo das emoções) pode ser resolvido. Eu chamo isso de *teoria da avaliação incorporada*. As emoções são incorporadas, porque são sinais somáticos, assim como James e Lange explicaram. Mas as emoções também são avaliações, na medida em que representam preocupações, tal como sustentam as teorias cognitivas padrão (PRINZ, 2007, p. 65).

A ideia das avaliações incorporadas salienta a observação de que as emoções, embora sejam eventos não cognitivos, ainda assim são estados *intencionais* ou *representacionais*, direcionados a algo no mundo. Com a noção de avaliações incorporadas, a objeção sobre o conteúdo das emoções parece estar resolvida de modo plausível, pois preocupações representam avaliações que fazemos sobre algo do mundo e que são fortes candidatas a nos motivar conseqüentemente em certos contextos. O conteúdo da emoção, pois, remonta à compreensão dessa preocupação.

Resta, ainda, a divergência sobre a individualização. Não existe um sinal somático específico que corresponda a cada emoção e, além disso, uma mesma alteração corporal pode exprimir distintas emoções, como por exemplo, a semelhança somática de quando estamos tristes ou nos sentindo culpados. Segundo Prinz, a noção de arquivo de calibração pode ser uma candidata também razoável para explicar o problema das similaridades somáticas. Por um motivo simples: arquivos mentais de calibração, cuja função é detectar emoções relativamente a algo do mundo (as preocupações), também recalibram novas emoções por meio das experiências que vamos acumulando em distintos contextos. Afinal, uma das marcas da intencionalidade (ou representação) é a possibilidade do erro, ou da representação errônea (BERMÚDEZ, 2003, p. 194). Podemos sentir medo de um certo animal com que temos pouca familiaridade mas, em um segundo momento, ao descobrirmos que

esse animal não oferece nenhum perigo real ao nosso organismo, somos capazes de recalibrar nossas disposições em relação a ele. O mesmo valeria para as emoções. A ideia de arquivos de calibração nos auxilia entender como nossos estados representacionais se ajustam no decorrer do tempo, seja pelo aprendizado, seja pelo redirecionamento dos estados mentais via recalibração. Trata-se aqui justamente do processo de como emoções básicas podem estruturar emoções complexas, como indignação, culpa, desprezo, amor e outras tantas. É verdade que o mesmo sinal somático pode ocorrer com a raiva (emoção básica) e a indignação (emoção complexa). Mas tão logo nos atentamos à *práxis* de como estruturamos nossa relação com o ambiente, remontando às preocupações que cada emoção carrega em termos avaliativos, conseguimos diferenciar um insulto que sofremos diretamente, da indignação que sentimos ao lermos que a taxa de desemprego aumentou no país. Dessa forma, em que pese ocorrer um sinal somático de mesmo padrão corporal, ainda assim esse sinal pode ter significados diferentes em ocasiões distintas, a depender “dos mecanismos mentais que fizeram com que esse padrão se formasse” (PRINZ, 2007, p. 63).

Ao detectar o sinal somático da raiva, o arquivo mental pode recalibrar essa alteração corporal para a indignação, em função da *práxis* por meio da qual nossas preocupações se formaram. É certo que falamos de sinais somáticos que podem ser indistinguíveis corporalmente, mas identificamos e individualizamos a emoção correspondente ao sinal na medida em que lançamos mão da “preocupação” avaliativa que essa emoção representa, algo que só é compreendido se levarmos em conta o ambiente ou a situação em que as ações são performadas. A sugestão prinzeana de arquivo de calibração, portanto, pode explicar razoavelmente emoções com conteúdo diferentes – apesar de sinais somáticos indistintos –, bem como consegue identificar que a emoção que sinto neste momento é “minha” emoção, em função das práticas por meio das quais ela foi estruturada, tão logo compreendemos a que

preocupação ela se refere. Em nenhuma das soluções apresentadas Prinz abdica do endosso da tese das alterações somáticas oriundas da teoria James-Lange.

Gostaríamos agora de lançar uma hipótese em torno do emocionismo de Prinz, especialmente sobre a teoria das avaliações incorporadas, a propósito das duas plausíveis explicações às objeções apresentadas. A nosso ver, há um elemento comum em ambas as soluções e que é fundamental para nossa vinculação posterior entre Nietzsche e Prinz: a hipótese disposicional.

Por hipótese disposicional compreendemos a referência ao *modus operandi* de distintos âmbitos da cultura (moral, religião, ciência/filosofia, arte etc.) no interior dos quais acontece a *práxis* de estruturação, orientação, modelagem e incorporação de sentimentos de aversões e inclinações, portanto, a *práxis* de estruturação entre nossa economia emocional e uma instanciação no interior da qual performamos nossas ações. A função da hipótese disposicional, neste caso, é tornar ainda mais plausível o conteúdo intencional das nossas emoções – as preocupações que elas representam – com o consequente esclarecimento da individualização das nossas experiências afetivas. No caso de Prinz, entender que uma emoção representa uma preocupação (figurativamente armazenadas na forma de arquivos de calibração) se torna mais plausível se entendemos também como essa preocupação é estruturada e por meio de quais práticas. Isso nos dá condições de diferenciar emoções e suas respectivas preocupações (avaliações) no interior de culturas também distintas. O próprio Prinz também emprega o termo sentimento como “disposição” (PRINZ, 2007, p. 84). Um sentimento como disposição a ter certa emoção só faz sentido se levarmos a sério a estruturação e a (re) modelagem de um sentimento e uma economia afetiva, algo que se torna claro por meio do esclarecimento do *modus operandi* dessa mesma estruturação e (re)modelagem. Da mesma maneira, não é possível individualizar uma emoção sentida ou mesmo distinguir emoções, apesar do mesmo sinal somático, se não entendemos

as práticas por meio das quais um arquivo de calibração foi estruturado para detectar preocupações (avaliações) diferentes com sinais somáticos indiscerníveis, nem sequer entender a recalibração de uma emoção básica como raiva em uma emoção complexa como indignação, se não lançamos mão do *modus operandi* de estruturação dessa recalibração. A hipótese disposicional é uma condição vantajosa para elucidar a própria teoria da avaliação incorporada, na medida em que lança luz às distintas práticas que estruturam e (re)modelam preocupações e os respectivos arquivos de calibragem mentais.

O emocionismo de Prinz sustenta que nossos juízos morais são emocionalmente informados por meio de um sentimento geral de inclinação ou aversão. Prinz faz jus à teoria James-Lange, assumindo um não cognitivismo inegociável na forma como as emoções acontecem, mas acrescenta uma importante dimensão cognitiva a partir da noção de avaliações incorporadas, assumindo que sentimentos e avaliações não precisam ser binariamente compreendidos, mas conjugados retroalimentativamente.

O desafio, a seguir, é mostrar como Nietzsche dialoga com as teorias contemporâneas da emoção como sentimento, como o emocionismo de Prinz, mas principalmente em que medida ambos se relacionam por meio da intuição teórica que conjuga posições não cognitivas e cognitivas para uma mesma economia afetiva.

Segundo movimento: Nietzsche e a filosofia das emoções

Das inúmeras e fecundas relações que se podem construir entre Nietzsche e o debate contemporâneo sobre as emoções, o *insight* das "avaliações incorporadas" de Prinz parece ser promissora. Independentemente dos elementos específicos que Prinz utiliza para de alguma maneira tentar salvar a teoria James-Lange, interessa-nos na conexão Nietzsche/Prinz lançar mão tanto de uma posição não cognitivista quanto cognitivista das emoções. Essa conjugação nos

auxilia compreender que se trata de um mesmo processo que de modo algum precisa ser pensado binariamente, mas na direção de um mesmo acontecimento afetivo que carrega em si uma economia emocional que é atuante, bem como um ato cognitivo de avaliação que possibilita determinar o conteúdo das nossas emoções. O desafio teórico neste caso é precisamente o de justificar, em Nietzsche, não apenas o caráter cognitivo e não cognitivo das emoções, mas em que sentido a contribuição nietzscheana também dá conta de resolver as duas objeções contra os sentimentalistas.

Na filosofia de Nietzsche é bem plausível reconhecer que nossa economia afetiva informa nossos sentimentos de inclinação ou aversão na experiência que construímos com o mundo, incluindo sentimentos e juízos morais, no sentido do viés interpretativo de emoções como sentimento. Para formular a filiação de Nietzsche a essa seara interpretativa, reconstruindo em linhas gerais o caráter não cognitivo das emoções para Nietzsche, destacamos três aspectos: a) apesar da nossa economia afetiva nos ser desconhecida, ela atua decisivamente sobre nós, informando nossos juízos morais; b) alterações somáticas acompanham a atuação da nossa economia emocional; e c) desenvolvimento moral como sentimentos em relação a algo.

A atuação da nossa economia afetiva

O ponto de partida para a elaboração dessa perspectiva em Nietzsche é a hipótese de uma economia afetiva atuante em cada ser humano que, embora não possamos conhecer a totalidade dessa economia emocional pré-consciente, é tanto plástica e estruturante de performances morais, quanto estruturada por distintas instâncias – seja interpessoal, institucional ou situacional. Trata-se simplesmente de reconhecer que afetos informam juízos morais. Como Nietzsche escreve em *Aurora*, a "totalidade dos nossos *impulsos*" compõe as experiências humanas, em que cada impulso é alimentado e saciado sem que sua di-

nâmica nos seja conhecida (A 119),⁶ de modo que apenas a parte mais abreviada e empobrecida ascende à consciência para que seu conteúdo seja pensado e linguisticamente formulado (GC 11 e 354). Trata-se, então, da inevitável tese do "fenomenalismo do mundo interior" em que "a experiência interna nos ascende à consciência somente depois de termos encontrado uma linguagem que o indivíduo *entenda...* ou seja, a tradução de um estado, em estados *mais conhecidos* a ele." (NACHLASS 1888, 15[90], KSA 13.458ss; GC 354) Se qualquer explicação é melhor do que nenhuma, tão logo cada um de nós interpreta um certo estado emocional que nos chega abreviado à consciência, construímos umnexo causal para o estado emocional experimentado. Assim, se por um lado, não conhecemos nossa economia afetiva – muito menos pela via do autoconhecimento introspectivo (GM Prólogo 1) –, por outro lado, o máximo que conseguimos fazer é comunicar um estado abreviado, remontando-o a algum estado que nos seja familiar. O conhecimento da natureza impulsiva, porém, nos está interdito.

Acrescentemos, ainda, que não importa que essa vontade de interpretação do nosso mundo interior seja racional e linguisticamente formulada.⁷ Nietzsche explica que estados mentais cognitivos – incluindo a causalidade, o intelecto (A 109) e o próprio pensamento (ABM 19 e GM III 12) – também são afetivamente informados. Nossas paixões, de qualquer forma, têm atuação mais robusta em relação àquilo que chega à consciência (A 99). Assim, confrontados com a sensação do desconhecido, por exemplo, o nexo causal que construímos para qualquer explicação funciona como conceito "condicionado e suscitado pelo sentimento de medo" (CI, Os quatro grandes erros, 5), uma explicação psicológica cuja função é simplesmente tranquilizar.

Interpretar o mundo interior já é sempre efeito, epílogo, resultado de um processo desconhecido de nós, e o que chamamos de causa é, no fundo, efeito estruturado por esse mesmo mundo interior emocional: "A maioria dos nossos sentimentos gerais – toda espécie de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo e contrajogo dos órgãos, como a particularidade do *nervus sympathicus* –

estimula nosso impulso causal: queremos possuir uma *razão* para nos sentir *dessa e daquela forma*, – de nos sentirmos bem ou nos sentirmos mal" (CI, Os quatro grandes erros, 4). Nietzsche assume, pois, a hipótese de uma economia afetiva atuante, mas não conhecida de nós, cuja economia emocional informa e constitui nossos juízos e, também, estados mentais cognitivos, como nosso exercício de interpretação, conceitos e o próprio pensamento (WOTLING, 2003)

Economia emocional e alterações somáticas

Um segundo aspecto a destacar é a relação com a hipótese somática das emoções, a fim de enfatizar a filiação sentimentalista de Nietzsche. Se conceitos, interpretações, pensamentos (e obviamente nossos juízos morais) são emocionalmente informados e signos de uma economia afetiva desconhecida por nós, cada emoção, porém, é acompanhada de alterações corporais somaticamente experimentadas. Neste caso, Nietzsche também guarda estreitas relações com a concepção contemporânea das emoções como sentimentos, especialmente aquelas mais conectadas com os atuais resultados das ciências cognitivas, como as do próprio Prinz, que endossa uma versão metodológica de naturalismo. É inegável a existência de uma porção de textos nietzscheanos que vinculam experiência afetiva e

⁶ As obras de Nietzsche são citadas conforme a edição crítica: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: DTV & Walter de Gruyter, 1999. Utilizamos as seguintes referências já consolidadas para os textos de Nietzsche, aos livros que citamos: para as referências de obras enviadas para publicação de Nietzsche, segue-se a abreviação do livro (HH: *Humano, demasiado humano*; A: *Aurora*; GC: *A gaia ciência*; ABM: *Para além de bem e mal*; GM: *Para genealogia da moral*; CW: *O caso Wagner*; CI: *Crepúsculo dos ídolos*) e número do aforismo (por exemplo ABM 257); para os apontamentos póstumos, segue-se a indicação Nachlass, seguida do ano, anotação e indicação de volume e página na KSA (por exemplo Nachlass 1888, 15[90], KSA 13.458). As traduções dos apontamentos póstumos são de nossa autoria.

⁷ Enfatize-se que a interpretação mesma é emocionalmente informada, e ganha existência apenas como afeto. Em um apontamento póstumo do outono de 1885 a outono de 1886, Nietzsche escreve sobre isso: "não é preciso perguntar: 'quem' está interpretando?, uma vez que o próprio interpretar, como uma forma de vontade de poder, tem a existência (não como 'ser', mas como um *processo*, um *vir a ser*) como afeto" (NACHLASS 2[151], KSA 12.140).

alterações somáticas. Em termos gerais, os textos de Nietzsche apontam para o endosso de um modelo hidráulico das emoções, em que nossa economia afetiva funciona por meio de acúmulo de energias, arrefecimento ou desencadeamento de tensões, explosões ou internalização de forças, enfim, amparado por um vocabulário empregado para analisar distintos âmbitos da cultura, seja em termos epistemológicos, psicológicos, religiosos, artísticos, morais etc.⁸ Na medida em que essa economia emocional atua internamente, desde emoções mais básicas como medo, tristeza, alegria, raiva, nojo e espanto, até as mais complexas, como indignação, desprezo, vergonha, amor, culpa etc., experiências emocionais são acompanhadas de alterações somáticas. Para cada afeto em geral, por exemplo, Nietzsche menciona registros corporais, de modo que "cada movimento interno (sentimento, pensamento, afeto) é acompanhado de *alterações vasculares* e, por consequência, de alterações de cores, de temperatura, de secreção" (NACHLASS 1888, 14[170], KSA 13.356). Os afetos experimentados pelo ressentido com seu consequente mal-estar, é somaticamente percebido como "enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bilis, [...] em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue" (GM III 15; AC 20 para o caso religioso). Além disso, ao se referir ao tipo artista que desempenha seu ato criador nos moldes do funcionamento hidráulico das emoções – "materiais explosivos", como escreve no *Crepúsculo dos ídolos* –, Nietzsche se refere a expressões como "violentíssima pressão de forças" ou ainda um tipo perdulário que "transborda a si mesmo, gasta a si mesmo", um estado cuja abundância de energia tem de ser desencadeada artisticamente. Ou ainda, por fim, mesmo quando Nietzsche volta a se referir ao

pensamento como um signo que sempre tem de ser interpretado, na medida em que o considera um sentimento afetivamente constituído, registra igualmente expressões somáticas:

A origem do pensamento está escondida de nós; há uma grande probabilidade de que ele seja um sintoma de uma condição maior, como qualquer sentimento: [...] em tudo isso algo de um estado geral se expressa em *signos*. [...] Quando vem, é interpretado por nós [...]. Deve-se considerar todos os problemas dos intestinos, as condições patológicas do *nervus sympathicus* e toda a *comuna sensoria* (NACHLASS 1884, 26[92], KSA 11.174; 38[1], grifo do autor).

A lista de exemplos poderia se estender ainda mais. O importante, porém, é enfatizar que o modelo hidráulico das emoções endossado por Nietzsche, em termos gerais, implica também em alterações corporais que vão desde produção de bilis e problemas intestinais, passando por temperatura e pressão sanguínea, até configurações de forças musculares.

Não se trata aqui, contudo, do mero endosso jamesiano de uma emoção como percepção das alterações fisiológicas que ocorrem no corpo. Como vimos pelos exemplos acima, é certamente plausível associar uma emoção como estado que acompanha alterações corporais em Nietzsche, mas é preciso retirar o peso da hipótese jamesiana, na medida em que para James alterações fisiológicas são anteriores à sua percepção, ou seja, somente a percepção das alterações fisiológicas que acontecem no corpo "É" uma emoção. A abordagem jamesiana é estranha às preocupações teóricas de Nietzsche. O modelo hidráulico que Nietzsche deixa entrever nos textos exprime tanto percepções de alterações somáticas que são interpretadas sob certa configuração epistemológica, moral religiosa etc., quanto também estados afetivos que geram outras produções,

⁸ As influências para esse vocabulário, como se sabe, são de distintos autores do debate acadêmico da época – influência que vai de Boscovich e Darwin, passando por Julius R. Mayer e W. Roux, até F. Zöllner, Emanuel Herrmann e C. Féré –, e já temos um bom aparato de fontes para tal debate na pesquisa de Nietzsche. Mencionar a bibliografia existente sobre a influência das ciências naturais sobre Nietzsche, especialmente aquelas que dão ensejo a essa concepção hidráulica e econômica das emoções, bem como a maneira como essa leitura de fonte se insere em seus textos, ultrapassa o escopo desse artigo. Correndo o risco de cometer uma profunda injustiça, porém, mencionamos aqui textos gerais como o clássico de Alwin Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952 e os três volumes de W. Müller-Lauter *Nietzsche-Interpretationen* (Walter de Gruyter), especialmente o volume II. Em termos específicos, sugerimos o texto de BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. *Dissertatio*, [S. l.], v. 33, p. 35-62, 2011; e MÜLLER-LAUTER, W. Über Ökonomie und Kultur bei Nietzsche. *Nietzscheforschung*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 327-340, 2003 – este último a propósito da interpretação econômica de afetos que se desdobra aos âmbitos da cultura.

como o caso do gênio artístico (um material explosivo resultado da acumulação de tensão) ou mesmo motivam nossas performances morais. Independentemente da distância nietzscheana à interpretação de James, o importante para nossa hipótese é simplesmente compreender a estreita relação de Nietzsche com as teorias contemporâneas das emoções em sua versão sentimentalista, notadamente em relação aos sinais somáticos que acompanham as emoções, a fim de enfatizar o caráter não cognitivo da nossa economia emocional.

Desenvolvimento moral e sentimentos em relação a algo

Um último aspecto a se destacar sobre emoções em sua dimensão não cognitiva se refere ao que podemos chamar de desenvolvimento moral. Em linhas gerais, trata-se do processo em que a moralização dos costumes, a "habituação" ao sentimento que temos a certos valores, atua por meio da cara hipótese humeana de inclinação e aversão. Isso implica em duas direções básicas e importantes ao nosso argumento: a) moralidade é transmitida pela via dos sentimentos que experimentamos em relação aos valores; e b) nossos juízos são afetivamente informados pelos sentimentos que possuímos em relação aos valores.

Em *Aurora*, especialmente os livros I e II, identificamos uma psicologia moral como *locus* da relação entre sentimentos e juízos morais, cujos conceitos de modo algum se estruturam por via causal – se eventualmente esse termo surge, é por mera função explanatória e nunca constitutiva entre os conceitos –, mas sim por uma dinâmica de retroalimentação. No aforismo intitulado "*Sentimentos morais e conceitos morais*", Nietzsche escreve:

Claramente os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um "Por quê?" posterior, uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões (A 34).

A habituação (moralização), por um lado, acontece pela experiência dos sentimentos de inclinação ou aversão percebidos em relação às coisas, pessoas e situações, de modo que nos habituamos ao sentimento em relação a algo, incorporando-o (A 104); por outro lado, porém, esses sentimentos não são considerados como originários. No aforismo seguinte lemos que "sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo [...]!" (A 35). No caso desse aforismo, Nietzsche se refere aos sentimentos como derivados de preconceitos, os juízos com os quais já nos tornamos habituados. Assim, imitamos inclinações e aversões, internalizando sentimentos em relação a algo, que por sua vez, porém, não podem ser tomados como originários, mas sim compreendidos como estruturados desde sempre sob a forma de juízos que são posteriormente transmitidos na forma de sentimentos, e assim por diante. O movimento não é binário, mas sim circular ou de retroalimentação. O interesse nestas duas passagens é indicar que devemos renunciar a qualquer binaridade na relação entre sentimentos e juízos, em detrimento de qualquer viés causal, mas em proveito da hipótese de retroalimentação.⁹ Observe que, neste sentido, a via de mão dupla estabelecida entre sentimentos e juízos de valores se ajusta

⁹ A leitura de B. Leiter vai na direção de um horizonte causal, ou seja, o vocabulário nietzscheano "psicofisiológico" deve ser entendido sob o ponto de vista de que juízos morais (valorações) são *efeitos* ("sintomas") de estados não cognitivos (emocionais) tal como a febre é um efeito, ou sintoma, de um possível agente patológico no corpo. Em outras palavras: "Sustentar que reações morais são sintomas dos afetos, portanto, é dizer que reações morais são causadas por, e revelam a existência de, certos estados afetivos" (LEITER, 2015, p. 2). Não nos parece ser o caso! Um uso causal aqui é meramente um recurso explanatório e não constitutivo, na medida em que tais sintomas já são, eles mesmos, condensados em uma semiologia cuja linguagem é propriamente informada e reforçadora dos sentimentos. Por outro lado, estamos de acordo com Leiter sobre a posição antirrealista de Nietzsche sobre os valores, em proveito de uma tradição sentimentalista (LEITER, 2019, p. 67). Assim, é clara a relação entre fisiologia e valores, no sentido de que nossos impulsos têm de ser interpretados sob a ótica dos afetos (2019, p. 68), mas a natureza dessa relação é que, a nosso ver, não é constituída por uma relação causal, a não ser como mero recurso explanatório.

à própria tentativa de Prinz em adequar a teoria James-Lange, retroalimentativamente, estreitando ainda mais os vínculos de Nietzsche com o emocionismo sentimentalista de Prinz.

No debate contemporâneo, P. Goldie elabora a tese sobre "feelings toward", um sentimento em relação a algo como "sendo de uma maneira particular ou possuindo certas propriedades ou características" (GOLDIE, 2000, p. 58). Um sentimento não é cego, mas uma disposição para ter inclinações ou aversões, o que significa um indicativo para se considerar a natureza específica dessa relação, portanto, um aspecto fenomenológico da relação entre sentimento e algo. *Avant la lettre* em relação à hipótese de Goldie, Nietzsche exprime uma semelhante relação fenomenológica dos nossos sentimentos. Ele escreve sobre sentimento de medo, sentimento de piedade, sentimento de ódio, sentimento de poder, mas também de um excesso de sentimento, de embriaguez do sentimento, de sentimento de antagonismo em relação a uma tensão, e, obviamente, de sentimento de valor etc. Em cada caso, o importante é assumir nessa relação do sentimento "de", precisamente o caráter fenomenológico da natureza da relação do sentimento em relação a algo. Em função disso, nossa economia afetiva não é somente não cognitiva, mas é possível também explicar uma dimensão cognitiva das nossas emoções, notadamente em relação ao seu conteúdo, dimensão essa que exprime, simultaneamente, o caráter individualizado das nossas emoções. A natureza fenomenológica da noção de *feelings toward* carrega, pois, uma significação, um sentido. Observe que chamamos atenção antes à natureza da relação fenomenológica e não à intencionalidade diretamente para compreender o conteúdo das emoções, uma vez que, conforme veremos adiante, a tese disposicional é decisiva para compreender esse conteúdo, na medida em que lança luz a uma melhor compreensão da natureza da relação fenomenológica dos nossos sentimentos em relação a algo. Assim, primeiro

é preciso entender a natureza da "relação", para então reconhecer que nossas emoções carregam uma intencionalidade que, enquanto tal, é acompanhada de significado e sentido que conferimos.

Se pudermos associar Nietzsche ao debate contemporâneo das emoções, em específico ao emocionismo de Prinz, então, em linhas gerais, os três elementos teóricos esboçados acima precisam ser levados em consideração para justificar a posição nietzscheana em relação ao sentimentalismo. Neste caso, Nietzsche assume uma economia emocional atuante e informadora nos nossos juízos morais, bem como acompanhada de alterações somáticas, cujo desenvolvimento moral endossa a hipótese retroalimentativa entre sentimentos e juízos morais sob a forma de sentimentos em relação a algo, indicando, nesta relação, uma natureza fenomenológica.

Compreender a posição de Nietzsche no sentido da consideração das emoções como avaliação, portanto a perspectiva cognitiva das emoções, implica em entender um pouco melhor esse aspecto fenomenológico que, por sua vez, nos dá condições plausíveis de determinar o conteúdo das experiências emocionais, bem como a individualização de uma emoção.

Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche escreve: "Um impulso em relação a algo ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de *avaliação cognitiva* sobre o valor do objetivo, não existe no homem" (HH I 32, grifo nosso). Vale a pena nos determos sobre duas informações desse aforismo. Em primeiro lugar, a hipótese da natureza fenomenológica do sentimento em relação a algo – o sentimento como disposição de inclinação ou aversão – e, em segundo lugar, o ato cognitivo de avaliação sobre esse algo. Em termos nietzscheanos, falamos aqui de emoções como julgamento avaliativo, sem que tal ato cognitivo de avaliação prescindia da percepção de algo ou uma relação fenomenológica particular com algo.¹⁰ Tal como em Prinz, assumir que emoções

¹⁰ Não consideramos que Nietzsche endossa, sem maiores problemas, a tese de Solomon de emoções como julgamento, sendo possível desconsiderar uma relação de percepção com as coisas. Que seja razoável compreender que emoções podem ser avaliativas,

carregam avaliação, sentido e significado, não pode desconsiderar uma experiência concreta que construímos com o mundo. Se nossa economia emocional informa nossos julgamentos avaliativos, então significa que ela informa de uma maneira em particular. Isso significa que medo ou ódio são emoções básicas em geral, mas nossa relação fenomenológica estrutura essas emoções como possuindo um objeto em particular e, portanto, um objeto intencional em específico. Quando Nietzsche escreve que nos "habitamos" aos sentimentos de valor sobre algo simplesmente por "medo" (A 104); que o "amor" é uma emoção complexa estruturada por meio de diferentes avaliações direcionadas a distintos contextos (GC 14; A 38); que o "ódio" move o sacerdote ascético "contra tudo o que é humano", impelindo-o à resignificação do mal estar do ressentido (GM III 28) ou ainda que o "afeto do desprezo" do tipo psicológico escravo é direcionado contra toda moralidade "nobre" (GM I 10), tudo isso significa que nossas emoções são constituídas de tal modo que implicam uma relação de intencionalidade dessas emoções em relação a algo em particular, seja a um "não eu", ao mundo e ao que é humano, ao diferente, ao nobre etc. Assim, Nietzsche não apenas fala de afetos de medo, nojo, desprezo em geral, como também indica um objeto ao qual nossas emoções são direcionadas especificamente. Nossa economia emocional carrega uma particular relação com as coisas, exprimindo o fato de que um sentimento não apenas é "meu" sentimento em função dessa peculiaridade emocional, mas que podemos determinar o conteúdo dessa emoção por meio do ato cognitivo de avaliação que essa economia emocional carrega consigo, em função da mesma relação fenomenológica que estruturamos com algo, bem como o sentido que conferimos a ele. Que o sacerdote ascético mobilize seu ódio contra o que é humano ou mundano, não implica apenas a mobilização geral de uma emoção chamada ódio, mas exprime um

conteúdo avaliativo que remonta à particularidade com a qual ele construiu sua própria relação com o mundo e os outros.

N'A *gaia ciência*, Nietzsche explicou esse procedimento de doação de valor e sentido: "O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!" (GC 301). Dado o caráter fenomenológico da relação de um sentimento em relação a algo (*feelings toward*), não nos está à escolha não avaliar, na medida em que essa emoção estruturada carrega, desde sempre, um juízo avaliativo emocionalmente incorporado que, então, projetamos no mundo, de modo a exprimir, como escreve Nietzsche, que "a vida mesma valora através de nós *quando* estabelecemos valores..." (CI, Moral como contra-natureza, 5). Em cada uma dessas passagens, o importante é que possamos articular a hipótese cognitiva das emoções, no sentido de que nossa economia afetiva não é cega, mas estruturada de tal modo que cada afeto/emoção carrega uma "preocupação" (como escreveu Prinz), uma preocupação sobre algo, em suma, um ato cognitivo de avaliação que projetamos nessa relação com as coisas. Trata-se, pois, de entender que há uma intencionalidade nas nossas emoções, cujo conteúdo remonta à natureza da relação que construímos em relação a algo, por meio dos nossos sentimentos de inclinação ou aversão (LEITER, 2019, p. 72). Além disso, justamente a natureza da relação fenomenológica com as coisas que nos possibilita também individualizar nossas emoções, a ponto de dizer que uma certa emoção é "minha" emoção. A conjugação cognitiva das emoções com sua dimensão não cognitiva, portanto, pode nos dar alguma explicação plausível do conteúdo e da individualização da nossa economia afetiva.

Uma última palavrinha sobre a relação feno-

na medida em que carregamos sentido e significado na relação com as coisas, não implica que prescindam de uma percepção específica que construímos com o mundo. Sobre o debate da abordagem de emoções como avaliação, conforme o clássico de R. Solomon *The Passions* (1976), bem como seu artigo "On Emotions as Judgments" (1988). Além disso, o texto de M. Nussbaum *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001).

menológica entre nossa economia emocional e os objetos ou eventos específicos do mundo. Conferir sentido e valor às coisas, na medida em que a natureza da nossa relação com objetos e situações é intencional e emocionalmente informada, implica compreender a maneira como essa relação se estrutura. A contribuição de Nietzsche para entender essa estruturação, a nosso ver, remonta à tese disposicional que conjuga a constituição dos nossos sentimentos de inclinação e aversão juntamente com a instanciação onde esses sentimentos são performados. Neste ponto, a vinculação Nietzsche/Prinz se torna ainda mais próxima.

N'A *gaia ciência*, Nietzsche esboçou um plano de trabalho para uma genealogia das emoções, cujo aforismo se intitula "Algo para homens trabalhadores":

Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões (*Passionen*) têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? (GC 7).

A discussão sobre o estatuto desse plano de trabalho é ampla, mas nos parece que uma parcela importante de análise é justamente a compreensão disposicional da maneira como emoções são orientadas, modeladas, reestruturadas ou modificadas conforme as relações construídas no interior da instância onde são performadas. No trecho citado, Nietzsche vincula discussão moral com nossa economia afetiva, chamando atenção ao *modus operandi* dessas paixões relativamente a tempos, povos e indivíduos. Esse plano de trabalho é igualmente amplo e foge ao escopo desse artigo. Nosso interesse ao mencioná-lo, contudo, é enfatizar a função e a vantagem da tese disposicional em Nietzsche, no sentido de considerá-la central para compreender a relação retroalimentativa entre o horizonte não cognitivo e a dimensão cognitiva das nossas experiências

emocionais.

Compreender sentimentos de maneira disposicional significa entender as práticas e os procedimentos do seu (re)modelamento, e Nietzsche tem inúmeras referências a elas. Desde os procedimentos que denominou de "moralidade dos costumes" (A 9, 14, 16), passando pelas práticas de "mnemotécnica" (GM II 3) e a descrição sobre a "crueldade" nas relações interpessoais (GM II 6, 7), bem como pelos procedimentos em torno dos "engenhosos meios de consolo" (GM III 17) do sacerdote ascético e sua "atividade maquinal" (GM III 18), até os registros de aforismos em torno de uma teoria do desenvolvimento moral (A 30, 33, 34, 35, 38, 148, GC 335) e as explicações psicológicas para algumas das nossas motivações (p. ex., CI, Os quatro grandes erros 6), não passou despercebido ao filósofo a *praxis* de como sentimentos são estruturados, bem como a maneira que nossas experiências emocionais são (re)orientadas e performadas em distintos contextos. Cada uma dessas práticas remete à preocupação específica de Nietzsche sobre "*como surgiram uma vez os juízos morais*", exprimindo "uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências" (GC 335). Tais práticas dão conta de explicar com algum sucesso a maneira como sentimentos são constituídos relativamente às situações. A hipótese disposicional, portanto, tem a vantagem de elucidar uma avaliação, o sentido e o significado que projetamos no mundo.

Seria o caso de reconstruir essas práticas, levando a termo o plano de trabalho de uma genealogia das emoções tal como Nietzsche esboçou em GC 7. A compreensão de algumas emoções centrais para sua filosofia, porém, foi articulada com vistas a distintas interpretações, como é o caso da emoção básica da raiva e a maneira como ela é (re)modelada no interior da prática ascética sacerdotal. A interpretação é bem conhecida e pode ser válida para ilustrar brevemente o argumento.

O sacerdote ascético insere uma interpretação (*hineininterpretiert*), conferindo sentido ao sofrimento físiopsíquico do homem (GM III 28),

remodelando esses afetos. No geral, essa inserção interpretativa é dupla: por um lado, para um mal-estar fisiológico em função da internalização e repressão dos impulsos/instintos e, por outro lado, ao sofrimento psicológico do homem consigo mesmo, na medida em que o sacerdote, por meio da interpretação inserida, inverte a direção do ódio para o interior do próprio homem, denominando-o de pecado, bem como remodelando o ódio sob a forma, agora como pecador, de culpa. Esse percurso é acompanhado de distintas práticas disposicionais que (re)modelam sentimentos, até o ponto de fazer o sofredor se sentir de outra maneira, por exemplo, como pecador, como culpado pela sua própria situação (GM II 7). Se "*ódio e desprezo*", como escreve Nietzsche no outono de 1887, "são o *primum mobile* em todo ressentimento" (Nachlass 10[9], KSA 12.458s), ambas as emoções não apenas informam as ações e juízos do ressentido, mas também ganham valor e sentido distintos (e mais complexos) quando são performadas no interior das práticas cristãs, conforme a interpretação avaliativa conferida pelo sacerdote. É claro que falamos aqui de ódio como emoção básica, mas só é possível compreender melhor o modo como o cristão/ressentido age na medida em que compreendemos que esse ódio, agora, tornou-se culpa pelo próprio mal-estar, uma emoção complexa que carrega consigo uma avaliação sobre o que é o humano em geral, a mesma avaliação inserida pela interpretação que o sacerdote ascético faz do sofrimento fisio-psíquico. Assim é que uma mesma emoção básica é remodelada (tal como os arquivos de calibração e recalibração de Prinz) relativamente ao modo como é performada em uma determinada situação (A 38, onde Nietzsche se refere à remodelagem de outras emoções, como inveja, esperança e ira). De qualquer modo, a reconstrução dessas práticas exprime o vetor disposicional de (re)modelagem dos sentimentos de aversão ao humano (como no caso do padre asceta), explicando de modo plausível tanto o conteúdo – o ódio ao que é humano –, quanto individualizando a emoção de ódio mobilizadora da performance moral cristã – eu sou culpado

pela minha própria situação (GM III 15).

Sentimentos de aversão e ódio ao que é humano são explicados, em suma, porque carregam um conteúdo avaliativo ("preocupações", na linguagem prinzeana) que se deixam compreender por meio da reconstrução das práticas ascéticas que (re)modelaram essas emoções relativamente à situação cristã e, por isso, a tese disposicional pode ser vantajosa no entendimento da intencionalidade que acompanha essas emoções.

Terceiro movimento: balanço teórico

A terminologia que Nietzsche emprega para falar de emoções não é a mesma, obviamente, daquela elaborada pelo léxico do debate contemporâneo em torno da filosofia das emoções. São estranhas à letra nietzscheana expressões como avaliações incorporadas, emocionismo, teoria da percepção, arquivo de calibragem, cognitivismo e não cognitivismo, dentre outras. Contudo, esse não é nenhum obstáculo, na medida em que assumimos a metodologia que indicamos na introdução, ou seja, um recurso em que introduzimos um vocabulário estranho à filosofia de Nietzsche, em detrimento da exegese textual nietzscheana, mas em proveito do envolvimento com problemas e demandas contemporâneas. A fecundidade da filosofia de Nietzsche, neste caso, mostra-se ainda mais pujante.

O balanço teórico da relação Nietzsche/Prinz, à luz dessa metodologia, exprime vinculações teóricas consistentes, ao ponto de reconhecer que Nietzsche ainda tem muito a contribuir no atual debate sobre emoções e, em especial, seu papel na moralidade. Podemos elencar alguns dos principais resultados desse balanço teórico entre as posições sentimentalistas de Nietzsche e Prinz: a) nossa economia afetiva informa e constitui juízos morais, inclusive estados mentais como conceitos e o próprio pensamento; b) emoções são acompanhadas de alterações somáticas; c) sentimentos de aversão ou inclinação são entendidos como "*feelings toward*", no sentido da inseparabilidade entre emoções e contexto em que elas são performadas; d) nossa economia emocional é acompanhada de atos cognitivos

que representam “preocupações” ou “avaliações” sobre algo, uma intencionalidade que exprime sentido e significado conferidos às coisas; e) emoções como preocupação/avaliação são mais bem compreendidas lançando mão da hipótese disposicional. Considerados em conjunto, esses resultados dão conta de resolver duas fortes objeções direcionadas às versões sentimentalistas das emoções: a determinação do seu conteúdo e a individualização das experiências emocionais. A principal conclusão, além disso, é a renúncia à abordagem binária entre posições não cognitivistas e cognitivistas das emoções, em detrimento das suas elaborações em separado com seus respectivos problemas, mas em proveito de uma perspectiva de retroalimentação entre emoções como sentimento e como avaliação, em função da dependência que nossa economia emocional possui de respostas oriundas do contexto onde são performadas. Não à toa arriscamos dar ênfase em Nietzsche e Prinz à hipótese disposicional.

Como vimos em Prinz, além de registros somáticos, emoções representam “preocupações” porque arquivos de calibração detectam certas emoções que só foram arquivadas por conta das práticas pelas quais foram estruturadas (melhor compreendidas lançando mão da hipótese disposicional), isto é, nossas avaliações são incorporadas. Da mesma maneira como em Nietzsche, em que para além dos registros somáticos experimentados pelo tipo psicológico ressentido, seus afetos representam avaliações porque foram estruturados por meio do sentido conferido ao sofrimento do ressentido sob a forma de culpa/pecado (igualmente mais bem compreendido por meio da hipótese disposicional). No caso nietzscheano, também não é possível separar a culpa/pecado sentida pelo ressentido do ódio anteriormente direcionado aos bem constituídos e, por isso, a avaliação de culpado/pecador pela própria condição é igualmente incorporada. Conseguimos determinar, com isso, o conteúdo dessa experiência emocional, assim como individualizamos a emoção sentida: a culpa é “minha” porque pequei quando fiz isso ou aquilo. Nessa conclusão, as versões cognitiva e não cognitiva

das emoções se retroalimentam em ambos os autores.

Referências

- BERMÚDEZ, J. L. Nonconceptual content: from perceptual experience to subpersonal computational states. In: GUNTHER, York (ed.). *Essays on nonconceptual content*. Cambridge MA: The Mit Press, 2003.
- BRUSOTTI, M. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. *Dissertatio*, [S. l.], n. 33, p. 35-62, 2011.
- EMOTION. In: SOUZA, R. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [S. l.]: The Metaphysics Research Lab, 2003. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion>. Acesso em: 1 set. 2022
- GOLDIE, P. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- JAMES, W. What is a emotion? *Mind*, [S. l.], v. 19, n. 34, p. 188-205, 1884.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin: Walter de Gruyter, [entre 1999 e 2000a].
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin: Walter de Gruyter, [entre 1999 e 2000b].
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche-Interpretationen III*. Berlin: Walter de Gruyter, [entre 1999 e 2000c].
- MÜLLER-LAUTER, W. Über Ökonomie und Kultur bei Nietzsche. *Nietzscherforschung*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 327-340, 2003.
- LEITER, Brian. *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LEITER, B.; SINHABABU, N. (org.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- MONTINARI, M. *Nietzsche Lesen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: DTV & Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo C. de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução de Paulo C. de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Jorge L Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. University of Chicago: Cambridge University Press, 2001.

PIAZZESI, C. What we talk about when we talk about emotion. Nietzsche's critique of moral language as the shaping of a new ethical paradigm. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, Maria J. *As the Spider Spins*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

PRINZ, J. *Gut Reactions: a Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2004a.

PRINZ, J. Embodied Emotions. In: SOLOMON, R. *Thinking about Feeling: contemporary philosophers on emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004b.

PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PRINZ, J. The Emotional Basis of Moral. *Philosophical Explorations*. [S. l.], v. 9, n. 1, p. 29-43, 2006. <https://doi.org/10.1080/13869790500492466>.

SHWEDER, R. et al. The 'big three' of morality (autonomy, community, divinity) and the 'big three' explanations of suffering. In: BRANDT, A. M.; ROZIN, P. (ed.). *Morality and health*. New York: Taylor & Frances/Routledge, 1997.

SOLOMON, R. *The Passions*. New York: Doubleday, 1976.

PRINZ, J. On Emotions as Judgments. *American Philosophical Quarterly*. [S. l.], v. 25, n. 2, p. 183-191, 1988.

PRINZ, J. *Thinking about Feeling: contemporary philosophers on emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TELECH, D; LEITER, B. Nietzsche and Moral Psychology. *University of Chicago, Public Law & Legal Theory Working Paper*. [S. l.], n. 532, p. 1-20, 2015.

TORIBIO, Josefa. Nonconceptual Content. *Philosophy Compass*. [S. l.], v. 2, n. 3, p. 445-460, 2007.

WOTLING, P. As paixões repensadas. *Cadernos Nietzsche*. [S. l.], n. 15, p. 7-29, 2003.

Jorge Luiz Viesenteiner

Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em Campinas, SP, Brasil; com pós-doutorado na Radboud University Nijmegen, na Holanda e na Universität Stuttgart, na Alemanha. Professor do Departamento e da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória, ES, Brasil.

Vinícius F. Apolinário

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, (UFES), em Vitória, ES, Brasil.

Endereço para correspondência

Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo

Centro de Ciências Humanas e Naturais

Secretaria Integrada de Programas de Pós-graduação (SIP)

Av. Fernando Ferrari, 514

Prédio Bárbara Weinberg, sala 108

29075-910

Vitória, ES, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.