

A INCONTORNÁVEL INTENCIONALIDADE DOS AFETOS: A HISTÓRIA DAS EMOÇÕES E AS NEUROCIÊNCIAS ATUAISⁱ

The Unavoidable Intentionality of Affects: The History of Emotions and the Neurosciences of the Present Day

William M. Reddy Professor Emérito da Universidade Duke
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0929-1663>

E-mail: wmr@duke.edu

(Tradução: **Claudia Gradim**)

(Revisão: Gabriel Castanho)

Recebido em: 23/11/2023

Aprovado em: 25/12/2023

Resumo:

O “problema das emoções”, isto é, o fato de que muitas delas sejam, ao mesmo tempo, cheias de significados e corporais ainda precisa ser resolvido. Pensadores ocidentais, de Agostinho a Zajonc, passando Descartes lidaram com esse problema empregando diversas formas de dualismos mente-corpo. Desde os anos 1970, alguns psicólogos e neurocientistas o têm evitado ao falar em “processamento” cognitivo e emocional, usando uma terminologia emprestada da ciência da computação que anula o caráter intencional ou de significados tanto do pensamento quanto da emoção. Fora dos contextos influenciados pelo Ocidente, emoções e pensamentos não são vistos como coisas de tipos diferentes. Aqui, uma solução, em certa medida, é proposta ao se pensar a expressão emocional como uma atividade dinâmica que, ao mesmo tempo, declara e movimenta as emoções. Como tal, esse dinamismo pode auxiliar historiadores a compreender as mudanças dramáticas e as tendências que eles investigam.

Palavras-chave: teoria da avaliatividade, emoções básicas, construcionismo, processamento de imagens, intencionalidade, reducionismo.

Abstract:

The "problem of emotions," that is, that many of them are both meaningful and corporeal, has yet to be resolved. Western thinkers, from Augustine to Descartes to Zajonc, have handled this problem by employing various forms of mind–body dualism. Some psychologists and neuroscientists since the 1970s have avoided it by talking about cognitive and emotional "processing," using a terminology borrowed from computer science that nullifies the meaningful or intentional character of both thought and emotion. Outside the Western-influenced contexts, emotion and thought are not seen as distinct kinds of things. Here a solution of sorts is proposed by thinking of emotional expression as a dynamic activity that declares and stirs emotions at the same time. As such, its dynamism may help historians to understand the dramatic changes and trends they investigate.

Keywords: appraisal theory, basic emotions, constructionism, imaging, intentionality, reductionism.

Onde se situa a história das emoções na geografia interdisciplinar atual? Certos historiadores consideram que ela pertence ao domínio da história cultural. Contudo, alguns dos principais textos introdutórios a este novo campo de pesquisa insistem no fato de que os historiadores das emoções devem ir além do relativismo típico do historiador cultural. Eles devem também produzir uma história crítica das teorias psicológicas das emoçõesⁱⁱ. Essa necessidade se torna ainda mais clara quando se observam de perto os princípios e os pressupostos da teoria das emoções mais difundida hoje entre os neurocientistas.

A chamada “teoria das emoções básicas” (“*basic emotions theory*”) é, nesse aspecto, um fenômeno histórico de primeira grandeza. Ela reina soberana há quase quarenta anos nas disciplinas da psicologia cognitiva e das neurociências – fato por si só surpreendente em um campo de pesquisa onde as novidades fervilham, e onde um estudo datado de cinco anos atrás é frequentemente considerado obsoleto. Esta teoria postula que nossos afetos e emoções seriam fenômenos naturais, portanto a-históricos. Daí, esta consequência: se existem emoções básicas, a história das emoções propriamente dita não tem nenhum sentido.

Felizmente, para o historiador das emoções, não é difícil apontar as falhas desta teoria; elas são tão evidentes que somos obrigados a nos perguntar sobre as razões de sua longevidade entre os neurocientistas (e sobre sua eventual rejeição que, agora, parece iminente). Observando-a de perto, esta teoria tem raízes antigas na história intelectual ocidental, datando de dois milênios e meio atrás. Mas isto não deveria esconder dois fatos incômodos que colocam em dúvida a própria existência da categoria “natural” das emoções.

Graças às pesquisas sobre as “emoções” realizadas no contexto da história europeia, a primeira dificuldade é bem conhecida. Ao longo do passado europeu, cada fase de transição cultural significativa esteve, efetivamente, acompanhada, no campo das paixões, dos sentimentos e dos afetos, de uma transformação fundamental. Assim, a *acídia* dos monges da Idade Média deu lugar à *melancolia* dos sábios da primeira modernidade, se apagando ela mesma, por sua vez, com o surgimento da *depressão* no século XIX (FREVERT, 2011). Da mesma forma, a partir dos anos 1980, os antropólogos têm questionado a existência de um equivalente para “emoção” nas sociedades não-

ocidentais. Suas pesquisas resultam frequentemente nesta constatação surpreendente: fora do Ocidente não se opõe a “emoção” à “razão” ou ao pensamento, como se tratasse de partes distintas de si.

Apesar destas descobertas de outras disciplinas, a teoria das emoções básicas, elaborada nos anos 1970, continua a desfrutar de uma aprovação tenaz junto a um grande número de psicólogos e neurocientistas. Sua fidelidade é ainda mais surpreendente quando se tem em conta que esta teoria repousa sobre bases bem pouco sólidas, mesmo no seio de sua disciplina. Desde os anos 1990, ela é, ali, objeto de críticas severas e diversos estudos a colocam integralmente em questão.

De imediato, várias questões essenciais se impõem. Primeiro, será que o reducionismo da teoria das emoções básicas não agiria como um freio ao desenvolvimento das neurociências? Esta questão se coloca para os cientistas, evidentemente, mas também para os numerosos historiadores das ciências que se dedicam há pouco tempo ao estudo da história da psicologia experimental. Em seguida, se o ser humano não é um organismo biológico equipado com um computador bioquímico, e se colocarmos de lado toda resposta dualista do tipo tradicional corpo-mente (que seriam, ao que tudo indica, categorias que somente os ocidentais julgaram adequadas à análise da natureza humana), então, qual tipo de seres somos nós? Enfim, se nem os métodos reducionistas nem os métodos hermenêuticos nos permitem continuar a manter uma separação teórica entre o pensamento e as emoções (como veremos adiante), como e com qual método devemos proceder?

Grandezas e misérias da teoria das emoções básicas, 1970-2018

A teoria e seus críticos

A teoria das emoções básicas foi elaborada nos anos 1971-1983 por Paul Ekman, Wallace V. Friesen, Carroll E. Izard e Robert W. Levenson e desde então foi defendida com energia por Ekman e muitos de seus discípulos. A teoria privilegia o estudo de um número bastante limitado de emoções programadas geneticamente: surpresa, alegria, tristeza, raiva, medo e nojo (EKMAN & FRIESEN, 1971; EKMAN & DAVIDSON,

1994). Estas emoções não são nem aprendidas nem voluntárias, mas “programadas” (“*hard wired*”), isto é, realizadas pela ativação de certos elementos estruturais do cérebro. Segundo essa teoria, elas existem independentemente de qualquer estrutura cultural ou grade discursiva e se exprimem por configurações características dos músculos da face ou até mesmo por certos estados de ativação do sistema neurovegetativo (EKMAN, LEVENSON & FRIESEN, 1983). Estas mesmas emoções se encontram em todas as populações do mundo, sempre expressas da mesma maneira, qualquer que seja o contexto cultural e histórico.

A teoria, além de tudo, nega a existência de qualquer outra emoção; aquelas, das quais falamos habitualmente, seriam apenas misturas das seis emoções primárias. De fato, em contextos culturais particulares é possível encontrar regras de demonstração (“*display rules*”) que prescrevem a demonstração ou a camuflagem de certas emoções, ou a existência de certas misturas de emoções inéditas e associadas às normas locais. Mas somente as formas de expressão podem variar no espaço ou no tempo. As emoções, governadas pela neurofisiologia, só podem mudar ao ritmo da evolução. Ekman se apresenta, pois, como um verdadeiro herdeiro de Darwin, uma pretensão pouco convincente para algunsⁱⁱⁱ.

A atratividade da teoria de Ekman e seus associados foi sentida, principalmente, pelos psicólogos cognitivos e mais geralmente pelos neurocientistas que se ocupam da pesquisa em laboratório. Entre os pesquisadores de laboratório, que utilizam métodos experimentais, admira-se, de fato, a primazia que a teoria concede aos dados mensuráveis. Na teoria de Ekman, somente as emoções que podem ser medidas no rosto do participante são incluídas como emoções básicas.

Exatamente por isso, esta teoria nunca teve uma recepção favorável entre os psiquiatras e os psicólogos clínicos. Os especialistas da saúde mental admitem, no máximo, que as emoções “programadas”, se existirem (o que pode ser o caso), podem desempenhar um papel secundário na vida psicológica. Mas para os clínicos, a ausência flagrante, na teoria de Ekman, do que chamaríamos de “emoções sociais”, como amor, gratidão, benevolência, orgulho, vergonha, e culpa, revela-se seguramente fatal. Pois, afinal, a maioria das desordens de que eles tratam surge, justamente, na esfera das relações sociais (TANGNEY & FISCHER, 1995).

O contra-ataque da antropologia

No campo da antropologia, a partir dos anos 1980, um certo número de pesquisadores tem investigado a formação cultural das emoções – ou, como é chamada às vezes, a “construção cultural” das emoções. Sua abordagem, mais uma vez, se opõe diametralmente aos postulados e aos métodos da teoria ekmaniana. Suas pesquisas etnográficas se inspiram ora do pensamento psicanalítico, ora de Clifford Geertz, ou ainda de Michel Foucault. Se alguns antropólogos próximos da psicologia clínica aceitam que possa existir um número limitado de emoções básicas, contudo, todos concordam que existe um vasto leque de emoções próprias de cada comunidade.

Entre estas emoções “culturais” encontramos os equivalentes das emoções “sociais” caras aos clínicos ocidentais^{iv}. Assim, são as emoções “reguladoras” e as emoções moralmente admiráveis^v. Por exemplo, para os Ifaluk, *fago* remete ao “desejo triste” de cuidar de alguém – o equivalente mais próximo em português se encontraria sob a etiqueta de “ternura” ou “amor materno”. Triste, *fago* é apreciado também como algo moralmente bom (LUTZ, 1988). Na ilha de Bali, nos anos 1980, o antropólogo Unni Wikan detectou que a emoção mais crucial para a saúde se chamava *bayu* – o “rosto que brilha”. O rosto, para os habitantes da ilha, não era uma máscara para esconder ou mostrar um estado interior, era, acima de tudo, e por assim dizer, uma das “faculdades” do eu – uma espécie de pensamento-emoção ancorado no rosto e que pode, a partir daí, difundir-se por todas as outras partes do eu. Este pensamento-emoção de *bayu* é visto ali como um instrumento essencial para a manutenção da paz interior. Isso é de grande valor em Bali, pois a ausência da paz interior torna o indivíduo vulnerável à magia negra das pessoas que o odeiam secretamente. Segundo as opiniões coletadas por Wikan, mais da metade das mortes ocorridas na ilha de Bali são resultado justamente desta vulnerabilidade à magia negra (WIKAN, 1989; WIKAN, 1990).

O sânscrito, ao invés de distinguir as emoções dos pensamentos, divide o que nós chamamos *emoções* em dois campos opostos. De um lado há *bhavas*, estados transitórios da vida cotidiana, dos quais alguns são emoções próximas das nossas (o desespero, a alegria), mas outros não o são (a crueldade, o suor, os tremores). Por outro lado, *rasas* são extratos sublimes ou perfumes de *bhavas*, que os deuses e os heróis conhecem, e que os

devotos e os estetas (isto é, *rasika*) podem compartilhar. Os devotos desfrutam da *rasa* graças a um esforço de oração e meditação, ou através da participação nos ritos de uma das grandes festas celebradas em torno dos templos. As mulheres e os homens cultos das cidades e das cortes reais podem provar a *rasa* graças à apreciação de uma obra de arte, de poesias, ou de uma peça de teatro. Assim, o amor-desejo cotidiano, *rati*, que pertence ao domínio de *bhava*, se opõe ao amor-desejo divino, que une o grande deus Krishna e a mulher humana Rhada ou Shiva, e a deusa Parvati. Este amor-desejo divino se chama *shringara rasa* (REDDY, 2012: 223-289; ALI, 2004: 187; LYNCH, 1990).

Em todos os casos aqui citados, não se distingue pensamento e emoção^{vi}. Entretanto, há uma constante: uma preocupação em formar, em habituar, em regular. Poderíamos postular que a “razão” é um exemplo ocidental de uma emoção reguladora e admirável, como a face que brilha entre os habitantes de Bali ou o *bēya* (o *savoir-faire* social) dos Ilongotes ou a *rasa* da tradição sânscrita. A pesquisa histórica e etnográfica sugere assim que o aspecto mais geral na vida do *self* em todo o mundo não é a oposição entre razão e paixão, mas sim uma *preocupação de se disciplinar* que se exprime pela valorização e repetição de certas emoções tidas como admiráveis ou preferidas, pois elas funcionam para regular outras emoções.

As pesquisas antropológicas dos anos 1980 e 1990 revelam também que as traduções do léxico “emocional” de um contexto para outro são em geral inexatas, ou mesmo enganadoras dependendo do caso (REDDY, 2001: 1-20). *Kunta* (vergonha) para os Pintupi da Austrália por volta de 1980, por exemplo, guarda uma semelhança apenas aproximada com *shame* (vergonha), tal como definida pela psicóloga Helen Block Lewis em um célebre estudo de 1971 (MYERS, 1986; TANGNEY, 1995; CICCONE & FERRANTE, 2015). Para os Pintupi, segundo Fred Myers (1986: 120-124), *kunta* é um sentimento regulador que ajuda o indivíduo a determinar se outras emoções, que podem surgir inoportunamente, são adequadas. Lewis, por outro lado, distinguia entre o sentimento de culpa que visa um ato isolado e a vergonha que visa o *self* como um todo. Esta distinção de Lewis, empregada por clínicos ainda hoje, não pode ser aplicada fora do Ocidente contemporâneo. Os próprios europeus não entendiam a vergonha desta forma antes da Era Moderna^{vii}.

Outro dado digno de nota: com algumas exceções, todas as línguas do mundo

possuem um vocabulário bastante extenso para nomear tudo que se relaciona à “emoção”. Em geral, a análise semântica do vocabulário emocional de uma determinada língua se revela delicada, ou mesmo impossível. Existem vários sinônimos parciais para cada “emoção”, bem como antônimos para algumas delas que não são compartilhados por todos os sinônimos parciais (REDDY, 2001; HEIDER, 1991). A situação do francês é bastante típica neste sentido. Para *amour* [amor], o site www.CNRTL.fr propõe como sinônimos: *passion, attachement, tendresse, inclination, penchant, dilection, coup de foudre ou dévouement*^{viii}. Consultando o site dictionnairedelezone.fr, podemos acrescentar as gírias: *kif, love, croque*^{ix}, entre outros. Cada uma destas palavras possui uma aura e associações que as outras não compartilham; ao utilizá-las, pode-se designar (ou até mesmo criar) um afeto de caráter único^x. Uma amiga que nos diz “eu amo meu marido” transmite a imagem de um sentimento bastante diferente de outra amiga que diz “eu tenho um apego profundo pelo meu marido”, ou “curto meu marido”. Como tal campo poderia ser apreendido com a ajuda de uma teoria que admite apenas seis elementos – e que rejeita o amor, o orgulho, a nostalgia^{xi}, a vergonha, a amargura, o riso, a *zombaria* (*ricanerie*), o alívio, a doçura, etc.?

Uma das fraquezas do método ekmaniano, criticado com eloquência pelo psicólogo James Russell, é o uso do método dito da “escolha forçada”. Por este procedimento, os participantes estudam seis fotografias de rostos cujas expressões são cuidadosamente posadas por Ekman e seus colaboradores. Os participantes são, em seguida, instados a escolher a qual “emoção básica” corresponde cada uma das expressões (RUSSELL, 1994). Segundo Russell, os resultados não poderiam deixar de ser fortemente enviesados. Aliás, quando os participantes podem escolher livremente as palavras para descrever as expressões que estão olhando, suas respostas variam enormemente, demonstrando assim toda a riqueza do vocabulário emocional da língua inglesa.

O silêncio dos historiadores

Contrariamente aos psicólogos clínicos e aos antropólogos, os historiadores, com raras exceções^{xii}, desconfiam há muito tempo do objeto “emoção”, julgando que ele não podia deixar vestígios tangíveis e, portanto, fontes históricas utilizáveis. Para alguns, o papel da história crítica não era dar o sopro de vida às palavras mortas nas páginas de um livro (STEARNS & STEARNS, 1985; TANNER, 2008). Não se encontra, por exemplo, um equivalente entre os historiadores do grupo de pesquisadores de “antropologia psicológica” reunidos em torno da revista *Ethos*^{xiii}, próximos da psicologia clínica e cujos mestres pensadores são Arthur Kleinman, Gananath Obeyesekere, ou ainda Douglas Hollan, e que mantém formas de colaboração nas clínicas de saúde mental de vários países.

Não surpreende, portanto, que a tentativa de elaborar uma “psico-história” nos anos 1970 tenha sido rapidamente considerada um fracasso (STONE, 1979). Se alguns historiadores consideravam as emoções como dignas de interesse, a grande maioria possuía uma preferência clara pelas abordagens marxistas ou weberianas, que privilegiam as instituições, as estruturas sociais, o interesse e a consciência de classe, ou ainda os processos de racionalização^{xiv}.

Acrescentemos que a influência crescente de Michel Foucault deu a um grande número de historiadores novas razões para evitar o assunto das emoções, ao menos inicialmente. Se a existência do indivíduo é somente um efeito secundário de um determinado discurso ou um fenômeno superficial próprio de uma determinada *episteme* (FOUCAULT, 1966), então, examinar as supostas “profundidades” psicológicas da vida sentimental de antigamente é assumir o papel de romancista. Aliás, Foucault falava pouco dos sentimentos (LUTZ & ABU-LUGHOD, 1990b). Dito isto, sua obra trouxe um novo olhar para muitos temas – a história da loucura, das instituições carcerárias, do gênero ou da sexualidade –, os quais iriam finalmente forçar o historiador a prestar mais atenção tanto ao florescimento quanto aos cochichos da vida emotiva.

Por fim, dentre os historiadores que se voltaram para as emoções, apenas um número reduzido se inspirou na psicanálise. As lacunas do pensamento freudiano a respeito das emoções podem explicar em parte esta relativa indiferença. Jan Plamper (2015), entre outros, notou a ausência completa de uma teoria das emoções em Freud. Ufa Jensen (2008) considera que a psicanálise encontra as origens das emoções adultas

essencialmente nas crises infantis. Mas nas discussões destas crises, não se encontra resposta alguma para a questão da origem dessas emoções infantis^{xv}. Por exemplo, por que o desejo sexual da criança tem necessariamente que provocar o ciúme, o ódio ou a raiva contra o pai? Para produzir tal resposta, o desejo deve incluir cognições bastante sofisticadas – talvez até demais? –, incluindo a ideia de uma autoridade absoluta, bem como a ideia de uma resistência arraigada. Será que tal sentimento, tal *convicção* para ser mais exato, pode nascer “naturalmente” na criança? De fato, supõe-se muitas vezes que as emoções da primeira infância possuem uma evidência e uma intensidade primitivas.

A psicanálise permanece um terreno fértil para a formulação de hipóteses sobre a história social e cultural, conforme testemunham, entre outras, as obras célebres de Norbert Elias, Erik Erikson, Peter Gay, Michel de Certeau, Julia Kristeva ou ainda de Carl Schorske^{xvi}.

Mas é talvez a obra do sociólogo Norbert Elias (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation*, sobre a história das boas maneiras que melhor soube articular a teoria psicanalítica com as preocupações pré-existentes dos historiadores e dos sociólogos com o Estado, as instituições, as classes, ou o comércio, mostrando como estruturas sociais e estruturas psíquicas se transformam mutuamente. A análise de Elias se impõe aos historiadores a partir dos anos 1970, e continua a inspirar trabalhos até hoje, ainda que receba numerosas críticas, sobretudo dos medievalistas^{xvii}.

A teoria das emoções básicas na zona cultural ocidental

Rigidez teórica contra variabilidade histórica

Um dia será necessário terminar de escrever a história “crítica” da configuração razão/emoção no Ocidente. Ainda não estamos lá. Todavia, as obras dos historiadores permitem estabelecer (de maneira bastante esquemática) alguns de seus traços principais. É o caso da desconfiança que os gregos da Antiguidade nutriam pelas “paixões” (KONSTAN, 2016) (testemunhada pelo estoicismo, por exemplo) e, mais tarde, da transmutação cristã do período medieval, que também reproduz um dualismo razão/paixão, mas diferenciando (com Agostinho, por exemplo) as emoções que colocam

em risco a salvação daquelas que, dirigindo-se a Deus, vão bem além da razão fria. Mais do que esta última, segundo Agostinho, é a graça de Deus que permite ao homem resistir aos impulsos passionais de seu corpo e às impressões demasiadamente vívidas de seus sentidos^{xviii}. Entretanto, é com o século XVII e o surgimento de uma filosofia “mecanicista” em Descartes, Thomas Hobbes e outros, que outra e significativa transformação do dualismo razão/paixão aparece^{xix}. A teoria das paixões de Descartes é, de algum modo, a formulação do ancestral direto da teoria de Ekman^{xx}. Para Descartes, que escreve, segundo ele mesmo, como um simples “físico”, as “paixões primitivas” são fenômenos intermediários entre o corpo e o espírito. Sua lista de paixões é, como a de Ekman, formulada num espírito reducionista: admiração, amor, ódio, desejo, alegria, tristeza. Descartes também só fala do homem enquanto mecanismo. Contudo, ele adverte seus leitores de que o mecanismo não é tudo. A substância pensante e a substância que tem extensão são tão diferentes uma da outra que sua união no ser humano parece milagrosa (e permanece misteriosa no pensamento de Descartes, apesar de suas tentativas de explicá-la)^{xxi}. Ainda hoje, a questão da relação ou da ponte que une corpo e espírito, mecanismo e intencionalidade, reflexo e reflexão, permanece sem verdadeira resolução. Esta dicotomia está fadada a uma longa posteridade.

O mesmo acontece com a ideia da imutabilidade das emoções. Para Freud, as emoções são muito mais ricas e variadas do que para Ekman. Contudo, os dois estão de acordo sobre vê-las como algo fixo e inalterável. Cada emoção é uma força que nos leva a agir e que se encontra além do alcance de toda e qualquer análise. Uma palavra basta para descrevê-la: o medo é sempre o medo, a inveja é, em todos os tempos e em todo lugar, a inveja. O sorriso é, em si mesmo, entendido em todas as línguas.

O problema é que isto também não é verdade. Para convencer-se disso, basta assistir ao vídeo de uma dança Odissi de Nandini Ghosal, que representa a deusa Durga combatendo o feroz demônio Mahishasura^{xxii}. Num primeiro momento, a dançarina interpreta a deusa recebendo, como presentes, as armas de todos os deuses. Um sorriso triste (fraqueza? medo?) cobre seu rosto. Todos os deuses juntos não conseguiram derrotar o demônio. Resulta que com suas energias reunidas, eles criaram Durga, a única capaz de os preservar. Num segundo momento, a dançarina nos mostra Durga atacando. Ela atira uma flecha após a outra, e depois golpeia o demônio com sua espada. Qual é esta

emoção no rosto de Durga enquanto ela mata o demônio, golpe após golpe? Calma? Surpresa? As sobrancelhas levantadas, os olhos arregalados, a boca fechada, o rosto emoldurado por um penteado de rara elegância, ela demonstra a determinação inflexível e a maestria incontestável da mais poderosa divindade – eis uma estimativa aproximada. Por mais diferentes que sejam a psicanálise freudiana e a teoria psicológica de Ekman, elas compartilham, não obstante, a mesma recusa de explicar o excedente de significado humano que as emoções podem adquirir, e por isso mesmo, de admitir suas variações através da história. Pior ainda, as obras de Norbert Elias ou de Peter Gay não podem dar conta suficientemente das lentas modulações através da história que afetaram o campo das “emoções”, ou seguir os deslocamentos contínuos das fronteiras deste mesmo campo. Temos, pois, o direito de perguntar se a *melancolia* de Richard Burton no século XVII pode ter sido vivida da mesma maneira que a *depressão* do *Diagnostic and Statistical Manual V*^{xxiii}; e também se o *zelo* de Calvino pode ser considerado com idêntico ao de Jonathan Edwards^{xxiv}.

O universal que não se pode nomear

Estejamos, todavia, de acordo: é fato inegável que tenha havido continuidade através dos séculos. Toda tentativa de teorizar as emoções como puras construções discursivas nos parece assim fadada ao fracasso. Para além dos discursos existem os corpos, o rubor, o suor, o arrepio, a adrenalina, o semblante franzido – sinais que se podem considerar arbitrários ou convencionais, mesmo se eles se prestam a significados variados, com uma flexibilidade que ainda não sondamos plenamente.

O conceito novo de síndrome pós-traumática (“*post-traumatic stress disorder, PTSD*”), por exemplo, designa provavelmente alguma coisa universal – uma capacidade de ser impactado, chocado, alterado, por episódios de extrema violência ou de perigo extremo e/ou prolongado. É evidente que os cavaleiros franceses de Azincourt atravessaram crises que diferem, em diversos aspectos, daquelas vividas pelos soldados da Terceira República do Caminho das Damas em 1917. Mas parece certo que há também semelhanças verdadeiras na “psico-fisiologia” de um corpo-pessoa que enfrenta um caos destruidor^{xxv}. Pelo fato da cognição ser tão profundamente imbricada com as respostas

deste corpo-pessoa, até as mais intensas, não se pode excluir que as continuidades através do tempo e do espaço tracem um fio condutor que possui uma lógica comum, bem como aspectos compartilhados de ativação fisiológica ou de patologias da memória^{xxvi}. Esta questão, contudo, permanece sem resposta. Evitemos, em todo caso, de encerrar a questão por meio da imposição dogmática de um princípio abstrato.

Podem-se comparar formas cognitivas que seriam próprias da infância de cada um, tais como “o fogo é quente” ou “a lâmina corta”, a outras, puramente “lógicas” que perduram através dos séculos, como aquela, frequentemente mencionada por Pierre Bayle, segundo a qual “o todo é maior do que sua parte (BAYLE, 1686, OD III: 367b)”? O conceito e o diagnóstico de síndrome pós-traumática têm sua origem na psicanálise, depois eles foram validados pelo *DSM IV* e, em seguida, foram largamente adotados para falar de um estado que exhibe um conjunto relativamente fixo de características (FASSIN, RECHTMAN, 2007). Podemos encontrar vestígios destas características e testemunhos de seus efeitos em documentos de todas as eras – sem que isso demonstre a existência da “síndrome” fora do momento em que vivemos, onde as disciplinas da higiene mental reinam sobre os discursos de autoridade^{xxvii}.

As emoções básicas e as novas técnicas de imagem do cérebro

O incontornável recurso à hermenêutica

Se a questão é saber como examinar a relação entre mecanismo (o corpo, o organismo) e significado (a alma, o discurso), então as novas técnicas para mapear as “ativações” no interior do cérebro não podem nos fornecer nenhum indício útil. Há uma razão muito simples para isso: o acesso à intencionalidade (ou ao significado buscado) não passa por um interruptor, uma pista neuronal ou uma sinapse. Os significados e as intenções não podem ser observados sem a ajuda do indivíduo que é o objeto da pesquisa, sem recorrer à sua capacidade de ser humano consciente e reflexivo que, de resto, compartilha com os cientistas-pesquisadores uma competência linguística suficiente.

Em psicologia, mesmo nas experiências mais simples, como também nas mais rigorosas, é sempre necessário dar instruções aos participantes e é preciso contar com sua

boa-fé no cumprimento destas instruções. Existem, claro, testes estatísticos que podem revelar “*outliers*”, dados aberrantes que refletem a incompreensão ou a rejeição das regras da experiência por parte de alguns indivíduos. Mas nem mesmo um consenso perfeito entre os participantes é capaz de garantir conclusões sobre a natureza humana (único objeto próprio para uma ciência psicológica), pois tal consenso pode resultar do fato que os pesquisadores e participantes compartilham um mesmo léxico que sempre classifica a realidade de maneira arbitrária, ou uma teoria do *self* que altera sua forma de compreender as instruções dos pesquisadores ou de perceber suas próprias respostas.

Certos observadores “humanistas” assim destacaram a existência desta barreira intransponível, sobre a qual os neurocientistas preferem se calar^{xxviii}. Por exemplo, medir os tempos de reação (“*reaction times (RT)*”) depende da disposição dos participantes da pesquisa para reagir tão rápido quanto possível. Que se deva ganhar uma corrida é facilmente explicado em uma cultura capitalista de tipo ocidental onde os indivíduos são acostumados à concorrência em todos os domínios da vida quotidiana. Mas em um grupo em que os participantes consideram o fato de ganhar como extremamente grosseiro e mal-educado ou como politicamente arriscado, os participantes observados poderiam perfeitamente desacelerar suas respostas para assim não ter que insultar seus companheiros. Suponhamos que os participantes da experiência sejam a duquesa de Urbino e vários cortesãos, bispos e damas de honra do início do século XVI, tal como descritos por Baldassare Castiglione em seu famoso *Livre du courtesan* (Livro do cortesão), de 1528. Seria pouco surpreendente que os RT da duquesa chegassem em primeiro lugar ou que as mulheres da corte vencessem os homens, pois é de bom tom que o cortesão não se destaque em demasia na presença da duquesa e de suas damas. Deve-se sempre, ao contrário, aparentar uma espécie de naturalidade.

Os pesquisadores de laboratório se esforçam em assegurar uma forma de uniformidade cultural e social entre seus participantes, mas esta tarefa é ela própria definida segundo critérios que são culturais e intencionais. Não existe, na verdade, nenhuma maneira de escapar do círculo vicioso dos discursos e de sua interpretação para chegar a dados que seriam, de certa forma, puramente materiais e, portanto, “objetivos”. Pior ainda são as experiências cujos resultados vêm dos relatórios dos próprios participantes (“*self-reports*”), resultados que representam frequentemente o ponto fraco

de todo um conjunto de métodos. Mas falar com as pessoas que servem como participantes de experiências e escutar o que elas dizem é uma necessidade cotidiana em todos os ramos da psicologia e das neurociências, como também na sociologia e na antropologia.

As emoções invisíveis

Coloquemos de lado estas dificuldades por enquanto e recordemos que, nos últimos vinte anos, as imagens do cérebro vêm contribuindo de maneira decisiva para os debates sobre as emoções básicas. Sem resolver as dificuldades da dualidade corpo-mente em sua forma moderna, as imagens do cérebro permitiram desmentir as alegações dos discípulos de Ekman. Tomemos como exemplo um estudo de “meta-análise” coletiva datando de 2012 sobre a relação entre cérebro e emoção (este tipo de meta-análise, comum nas ciências duras, coleta e compara dados de vários outros estudos). No estudo de Lindquist *et al.*, “*The Brain Basis of Emotion: A Meta-Analytic Review*”, os autores montaram uma base de dados agrupando os resultados brutos de 656 escanografias tiradas de 234 artigos tratando das emoções e da “ativação” de partes do cérebro^{xxix}. Por “ativação” entende-se uma maior utilização de oxigênio (nos *scanners* de imagens de ressonância magnética) ou de sacarose (nos *scanners* de tomografia por emissão de pósitrons)^{xxx}.

A meta-análise de Lindquist *et al.* mostra que a maior parte dos estudos de imagens das emoções no cérebro se interessam por uma emoção somente e por apenas uma parte (ou um número pequeno de partes) do cérebro. Assim sendo, mede-se o efeito do medo sobre a amígdala ou o efeito do nojo sobre a ínsula (LINDQUIST *et al.*, 2012: 123, figura 1). Este tipo de estudo pressupõe, então (e não pode realmente demonstrar), uma relação entre *uma* estrutura e *uma* “emoção básica”. A maioria dos que aderem à teoria de Ekman concordam que a teoria só pode ser confirmada pelas imagens neurológicas se houver uma relação de um-para-um deste tipo entre cada uma das emoções e um elemento estrutural do cérebro. Estes elementos, ademais, devem ser procurados nas estruturas subcorticais tidas como mais “primitivas”. Mas um estudo que só examina estruturas subcorticais não pode resolver a questão da validade, em termos de neurofisiologia, da teoria das emoções básicas. É verdade que descobrir que a amígdala sofre ativação

enquanto o participante observa uma imagem de uma cobra *não desmente* a hipótese de que a amígdala seja “responsável” pelo medo. Mas este modo de proceder *jamais poderá confirmar* a hipótese.

A meta-análise de Lindquist *et al.* sugere por outro lado que cada emoção está associada à ativação de uma rede de regiões do cérebro. Mesmo que a rede ativada por cada emoção seja diferente das outras redes, as diferenças são frequentemente mínimas. Com efeito, certas regiões são implicadas nas redes de várias emoções. A amígdala, por exemplo, faz parte das redes de ativação que correspondem à raiva, ao nojo, ao medo, à felicidade e à tristeza – cinco das seis “emoções básicas”. Lindquist e seus coautores diferenciaram a percepção de uma emoção e as experiências do participante de uma mesma emoção. Assim, observa-se que a amígdala é mais sensível à experiência do nojo do que à percepção da raiva e à percepção da raiva mais do que à experiência do medo.

A ínsula e outras estruturas examinadas nesta meta-análise são igualmente associadas, cada uma de maneira complexa e variada, a toda uma gama de respostas afetivas. A conclusão dos autores é que a meta-análise não confirma as expectativas da teoria das emoções básicas. No mesmo volume de *Behavioral and Brain Sciences* foram incluídos vinte e oito comentários enviados por outros neurocientistas sobre o artigo de Lindquist *et al.*. Todos os comentadores estão de acordo com o fato de que a meta-análise representa uma refutação sólida da hipótese de uma relação de um-a-um, emoção-estrutura – a hipótese chamada “modular” ou “locacionista”.

Permanece o fato de que os comentadores oferecem apenas um fraco apoio à hipótese alternativa defendida pela meta-análise: a de um “construcionismo psicológico” das emoções. Os autores constatam que os resultados de sua análise são coerentes com a ideia de que as emoções tomadas individualmente não são espécies ou gêneros naturais (“*natural kinds*”) e também com a hipótese de que “mesmo as categorias como *emoção*, *cognição* e *percepção* não são respeitadas pelo cérebro” (LINDQUIST *et al.*, 2012: 139). Evidentemente, esta conclusão está perfeitamente de acordo com o construtivismo que um grande número de antropólogos adotou para dar sentido a suas observações de campo. Aqui, assistimos assim a encontros inesperados entre uma ciência social fundamentalmente dedicada ao *trabalho de interpretação*, de um lado, e uma ciência baseada, ao contrário, em *instrumentos de medida “objetivos”*, do outro.

A popularização nascente do construtivismo emocional: a Transportation Safety Administration na mira do General Accounting Office (2013)

É evidente, portanto, que a escola de Ekman enfrenta um momento difícil. Se aceitamos ao mesmo tempo o reducionismo estrito que implica que toda experiência humana e toda a história da humanidade poderiam ser explicadas por um exame suficientemente detalhado da série de estados fisiológicos que os cérebros dos corpos em questão atravessaram^{xxx} e também a hipótese de Lindquist *et al.*, que é, recordemos, de fato compatível com um reducionismo deste tipo, conseqüentemente um amplo papel deveria ser reservado à influência da linguagem, do discurso, dos hábitos, da “cultura”, na experiência que cada pessoa tem de si mesma, das emoções dos outros assim como das suas próprias.

A importante base de dados utilizada por Lindquist *et al.* serviu a outros estudos desde então (BARRETT *et al.*, 2007; BARRETT, MESQUITA & GENDRON, 2011; LINDQUIST & BARRETT, 2008). Em 2016, Lisa Feldman Barrett, membro-chave desta equipe, lançou-se em uma campanha de grande popularização de suas hipóteses. Seu livro publicado em 2017, *How Emotions are made* (BARRETT, 2017), teve um grande sucesso junto ao público e Barrett se impôs nas mídias americanas com passagens regulares por rádios e canais de televisão^{xxxii}.

Este sucesso, entretanto, não iguala por enquanto o de Ekman. Sem contar que este último, a partir de 1988, adaptou sua teoria para desenvolver um método completo de detecção de mentiras adotado pela Agência de segurança aérea dos Estados Unidos (a TSA), após os atentados de 11 de setembro de 2001. Este programa prevê a formação de peritos capazes de detectar os menores movimentos dos músculos da face – que, segundo Ekman, traem as verdadeiras emoções de um mentiroso. Este programa de pesquisa inspirou uma série televisiva, *Lie to me* (2009-2011, no canal Fox). Porém, os resultados científicos deste método permanecem decepcionantes atualmente. De acordo com um relatório do *General Accounting Office (GAO)* – o equivalente de um Tribunal de Contas da União nos EUA – apesar de uma fatura de perto de 900 milhões de dólares, estes “peritos” só seriam capazes de identificar um mentiroso em 57% dos casos, ou seja, pouco

mais do que se o fizessem ao acaso^{xxxiii}. Barrett atua, pois, em um momento propício e vai sem dúvida continuar a enfraquecer a opinião favorável de que continua desfrutando a teoria das “emoções básicas”.

Independentemente de Lindquist, de Barrett, e de seus coautores, outros pesquisadores se distinguiram por sua refutação da hipótese modular. Luiz Pessoa (2013), notadamente, publicou um livro em 2013 que agrupa os resultados de seus numerosos projetos de pesquisa sobre a função da amígdala e de outras estruturas subcorticais. Rejeitando a ideia de que a amígdala seja responsável pelo medo, ou pela raiva, ele sugere que todas as estruturas subcorticais se transformaram durante nosso longo processo evolutivo. Segundo Pessoa, é preciso, portanto, resistir firmemente a qualquer hipótese que as considere como as partes mais “primitivas” de um “cérebro reptiliano” ou de um “sistema límbico” que corresponderia ao modelo agostiniano (e paulino) de uma alma sempre ameaçada por um corpo com seus apetites e suas paixões animais^{xxxiv}. Em função de seu lugar abaixo do córtex, certas estruturas – a amígdala, o hipotálamo, o pulvinar, e outras – ocupam o lugar ideal para funcionar como cubos de roda ou “hubs” que coordenam as operações de diversas partes do córtex. Suas conexões diretas e “maciças” com a maior parte das regiões corticais nas duas direções (subindo em direção ao córtex e descendo do córtex) trazem uma confirmação para esta hipótese no que se refere à estrutura neurofisiológica. A amígdala, segundo Pessoa, parece ser encarregada de repartir os recursos da atenção segundo as necessidades do momento. Não existe, talvez, “função” mais “elevada” do que esta. Se alguém se concentra na leitura de um texto difícil, talvez seja na área da amígdala que são registradas (por meio de suas conexões diretas com os diversos níveis dos córtices visuais, sonoros etc.) a presença de uma mosca, o som de um alarme ou a impressão periférica de um rosto raivoso (por exemplo, de uma pessoa que entra pela porta vizinha). Uma mensagem da amígdala enviada aos centros “executivos” do córtex pré-frontal pode garantir que esta mosca, este alarme, este rosto, se tornem uma “distração” para o leitor – para perturbar seu trabalho ou talvez para salvar sua vida. O livro de Pessoa se dirige apenas a um público especializado, mas resume um grande número de estudos do próprio autor e de outros neurocientistas que utilizam as técnicas mais modernas de imagens em participantes humanos e animais, inclusive para o estudo de lesões.

Como as equipes de Lindquist e de Barrett, Pessoa e seus colaboradores são fortemente reducionistas em seus pressupostos e em seus métodos de pesquisa. Mas, novamente, encontramos uma notável coincidência entre a ideia de “*hubs*” subcorticais, fio condutor de sua pesquisa, e as conclusões dos antropólogos e, até mesmo, mais recentemente, dos historiadores, quanto ao fato de que o campo designado como “as emoções” nos ocidentais não é separado do “pensamento” na maior parte das tradições. O campo das “emoções”, ademais, está sujeito a grandes variações de definição e de subdivisão através dos períodos históricos e das regiões do mundo.

Reduccionismo e intencionalidade

As contribuições de Ruth Leys

O livro recente de Ruth Leys merece uma atenção particular numa discussão como a desenvolvida aqui. Publicado no final de 2017, *The Ascent of Affect* é uma demonstração fenomenal de erudição que apresenta e critica, com igual inteligência, toda uma série de obras filosóficas, literárias, neurocientíficas e históricas. Preocupada com a questão do

significado ou da intencionalidade dos afetos, Leys, com algumas pinceladas certeiras, explica as vantagens e as desvantagens das teorias de um conjunto de pensadores como Ludwig Wittgenstein, Paul Griffiths, Craig Delancey, ou ainda Phil Hutchinson. Ela analisa em seguida, uma a uma, as teorias dos psicólogos experimentais mais influentes na questão das emoções desde os anos 1950 (Silvan S. Tomkins, Paul Ekman, Richard S. Lazarus, Robert Zajonc, Alan J. Fridlund, António Damásio, ...), tendo por fio condutor esta simples pergunta: como esta teoria tenta resolver o “problema das emoções”? Tal como formulado por Phil Hutchinson, o problema reside no fato que cada emoção possui evidentemente um significado, mesmo as que parecem naturais, isto é, corporais ou neurofisiológicas (LEYS, 2017: 4). Reencontramos aqui o problema que Descartes teve tanta dificuldade para resolver.

Com o desenvolvimento da psicologia cognitiva, fundada sobre as experiências em laboratório, os psicólogos lançaram nos anos 1980 um debate de grande envergadura sobre essa questão tão antiga. De um lado se encontram os partidários da teoria de avaliação (“*appraisal theory*”) e, de outro, os partidários das teorias ancoradas na neurofisiologia. Leys analisa sem piedade os inúmeros paradoxos e ironias desse debate. Para uns, cada episódio emocional se cristaliza em torno de um julgamento ou *appraisal*, isto é, em torno de uma cognição da pertinência ou do valor, em relação a si mesmo e a seus interesses, de uma situação, de um objeto, de um acontecimento. Sem cognição, nenhuma emoção. Do outro lado estão aqueles que preferem ver o afeto como um sistema de respostas que funciona independentemente do sistema cognitivo e que insistem, conseqüentemente, na ideia de que o afeto é essencialmente fisiológico. Deste lado se posicionam, como seria de se esperar, os partidários de Ekman.

Nos anos 1980, estes últimos, sob a liderança de Robert Zajonc, viam na notável rapidez de certas respostas emocionais e sua capacidade de mobilizar o corpo sem uma consciência por parte da pessoa, as indicações certas da independência do sistema emocional. Segundo Zajonc, tais “julgamentos” não podiam ser pessoais, significativos, intencionais, pois o indivíduo não teve tempo de determinar seus significados e, menos ainda, de decidir qual é sua relevância ou de formular suas intenções a respeito. O argumento de Zajonc teria fornecido um ponto de apoio à postura tradicional dos historiadores com respeito às emoções, segundo a qual elas são fenômenos fora do alcance

da disciplina e, de todo modo, bem pouco úteis para compreender a história.

De outro lado, sob a liderança de Richard S. Lazarus, os partidários da “*appraisal theory*” insistiam no fato de que uma resposta a um *stimulus*, por mais rápida que seja, somente pode ser uma cognição – incluídas aí as respostas que colocam o corpo em um estado de mobilização (surpresa, pânico, raiva...). De outra forma, tais respostas seriam incompreensíveis para seu autor. Leys retoma o argumento de Alice M. Isen e Gregory Andrade Diamond em 1989, segundo o qual “as experiências mostram cada vez mais que o significado e a interpretação desempenham um papel no tratamento cognitivo qualificado por alguns como sendo ‘automático’ e que os processos automáticos podem ser interrompidos ou modificados”. Isen e Diamond sugerem que “o caráter automático das reações afetivas é o resultado de uma ‘superaprendizagem’ ou de uma experiência repetida que produz os efeitos de uma aparente irresistibilidade” (ISEN & ANDRADE DIAMOND, 1989: 127-128, 138-139).

A aprendizagem por repetição: uma ponte entre mecanismo e intencionalidade

Em outros termos, segundo Isen e Diamond, as respostas emocionais que são rápidas e aparentemente involuntárias podem ser relativamente involuntárias no curto prazo. Mas elas são, em sua maioria, efeitos de um grande número de repetições (“*overlearning*”).

Esta observação que Isen e Diamond não desenvolveram em uma teoria constitui, todavia, um imperativo tanto para o historiador quanto para o etnólogo ou o sociólogo que pesquisam as emoções. É evidente que em meio a estas repetições se encontra aquilo que o indivíduo não pode evitar: por exemplo, a associação repetida entre o rosnado ameaçador de um cachorro e seu ataque posterior. Outras repetições são voluntárias e intencionais. Sem contar aquelas que são produto de costumes coletivos, por exemplo, as canções que os corais, as orquestras e os sistemas de áudio dos centros comerciais repetem durante cada época de Natal nos países de tradição cristã. Após toda uma vida destas repetições, as canções tradicionais de Natal podem não somente recordar, mas reativar os sentimentos (positivos ou negativos) que o indivíduo associa a esta época do ano. Tais

respostas são “involuntárias” em dois sentidos: involuntárias em relação às normas e aos imperativos que levam os músicos e os administradores de centros comerciais a escolher estas músicas esperadas pelo público; involuntárias, pois se espera que o indivíduo torne suas algumas intenções normativas dentro de um contexto “cultural” determinado onde ele não pode escapar das repetições organizadas e impostas coletivamente. É tentador dizer que certas emoções são voluntariamente involuntárias. Pode-se pensar, por exemplo, naquelas emoções que se decide cultivar simplesmente ao abraçar a vida monástica ou a carreira de oficial da policial militar. As instituições organizam e exigem, como condição para sua sobrevivência, práticas coletivas que, normalmente, vão favorecer a experiência “involuntária” de toda uma série de emoções.

Como vimos, os resultados de mais de vinte anos de pesquisas com novas tecnologias de imagens do cérebro tendem a confirmar os argumentos defendidos pelos partidários da “*appraisal theory*” se aceitarmos as análises das equipes de Lindquist e Barnett ou as conclusões de Pessoa. A repetição supostamente oferece uma espécie de ponte pela qual os atos intencionais de um indivíduo podem ter um papel decisivo na modelagem ou na formatação das estruturas maleáveis do cérebro.

O vasto canteiro das neurociências

Que muitos neurocientistas continuem a confiar na abordagem de Ekman e de seus companheiros de estrada pode, em parte, ser explicado por uma tendência pronunciada à especialização entre os neurocientistas^{xxxv}. Tendência que se compreende facilmente tendo em vista a enormidade do sistema nervoso (100 bilhões de neurônios segundo as estimativas recentes) e o número importante de recursos dedicados às pesquisas nas neurociências (87.294 artigos publicados na base de dados PubMed.gov em 2015, contra 47.383 em 2005)^{xxxvi}. Novos “paradigmas” surgem constantemente aqui e ali, em diversos campos deste enorme empreendimento científico. A consequência disso é que quando os neurocientistas direcionam seus esforços para a exploração de temas mais vastos do que a pesquisa que os preocupa em seus laboratórios, eles não estão mais bem informados sobre as tendências de pesquisa nos campos vizinhos à neurociência do que qualquer outro *outsider*. Assim, eles repetem as verdades aprendidas durante seus anos de formação.

Mas há, sem dúvida, outro fator: uma repugnância profissional de abandonar os modelos que fornecem modos operatórios de medição. Neste quesito, os modelos de Ekman e de seus discípulos parecem ainda muito vantajosos, pois permitem medir as emoções através dos movimentos dos músculos da face e das mudanças na condutividade da pele ou no ritmo do coração. Desta forma, evita-se a questão que preocupa Ruth Leys: como se pode identificar e, em seguida, explicar esta forma de coordenação que se estabelece entre as intenções das pessoas, inseparáveis de suas “cognições”, e as ativações do sistema nervoso?

Ruth Leys fornece, além disso, uma análise sólida dos inconvenientes da linguagem que os psicólogos tomaram emprestada da informática desde os anos 1970 por meio de uma concordância espontânea e, ao que parece, unânime. Metáfora ou reducionismo para eles? Às vezes é difícil dizer. Mas falar de “*cognitive processing*” em série ou em paralelo tornou-se um recurso quase universal, sem que se dê plenamente conta de que esta maneira de falar afasta a questão da intencionalidade, sem jamais resolvê-la, o que acaba por esconder “o problema da emoção” do olhar de um grande número de pesquisadores, ou por permitir a alguns que adiem indefinidamente seu enfrentamento. Mas, segundo Leys, o problema é ainda mais profundo. O que indica a existência de uma divisão entre dois conjuntos de pressupostos, entre duas abordagens epistemológicas opostas é o fato de que os debates permanecem sem sinal de progresso e, também, o fato de que novos dados podem ser sempre objeto de leituras diferentemente por cada lado. Afinal, não existe concordância sobre a questão primordial: qual tipo de provas deve-se procurar? Se o debate se situa no plano da epistemologia, é, então, inútil procurar novos dados ou reunir, para uma meta-análise, os dados de 235 artigos – ou 1.000, ou 10.000 artigos.

Pode-se conservar o conceito de “emoção”?

Para concluir, devemos afinal manter o conceito de “emoção”? Somente sob vigilância, para dizer a verdade. Mas o tipo de vigilância de que precisamos é bem conhecido pelos historiadores. Este conceito de “emoção” é um conceito-chave e muito disseminado nas ciências humanas hoje em dia. Como os conceitos de “sexualidade”, de “classe social”, de “gênero”, de “identidade” etc., é um conceito que não pode ser

utilizado com seu significado atual para além de um contexto bastante estreito sem gerar anacronismos que saltam aos olhos de qualquer historiador munido de um mínimo de espírito crítico. Estabelecer esses limites e analisar os anacronismos resultantes fora deles, eis uma das tarefas centrais de toda história das “emoções”, exatamente como é o caso de toda história dos “gêneros”, da “sexualidade”, da “ciência”, da “política” etc.

Na história ocidental, é preciso ressaltar, o conceito de “razão” foi utilizado habitualmente e há séculos com duas acepções bem distintas, quase sempre tratadas como idênticas, que podemos chamar de razão-1 e razão-2. A “razão-1” é um conceito que se aplica a toda série de proposições ou de constatações ligadas entre si por regras que podemos articular, sejam elas chamadas “axiomas”, “lógica”, “dialética”, “jogos de linguagem” etc.. A “razão-2” é um estilo emocional que se distingue pelo esforço contínuo de se manter *calmo* (palavra que merece ser incluída em todas as listas de afetos admirados pelos ocidentais) e, assim, conceder-se um período de reflexão antes de tomar decisões ou de exprimir seus sentimentos ou suas opiniões. Aqui, entende-se *reflexão* como uma forma de pensar que consiste em construir uma espécie de imagem de si mesmo como se fosse outra pessoa examinando-a intimamente.

Os procedimentos utilizados na razão-1 devem estar de acordo com normas articuladas, ou normas que, em princípio, possam ser articuladas. Mas os procedimentos da razão-2 são vagos, misteriosos, aprendidos mais por emulação ou pela leitura de obras de poesia ou ficção. A razão-2 merece ser incluída em todas as listas que repertoriam as emoções de “controle” como *kunta* (ente os Pintupi), *mue cedong* (rosto que brilha, entre os habitantes de Bali), *bēya* (o *savoir-faire* social entre os Ilongotes), *song* (ira justificada entre os habitantes do atol de Ifaluk), etc. (REDDY, 2008).

Quando se fala, na tradição ocidental, da razão como uma faculdade da natureza humana, pretende-se falar da razão-1 e da razão-2 ao mesmo tempo, mas, na maioria das vezes, evocar a razão só é necessário nos contextos em que se busca convencer as pessoas a aplicar a razão-2, esta razão tão frequentemente apresentada como admirável na cultura do Ocidente.

A expressão das emoções é uma ação dinâmica. As palavras e/ou os gestos que se escolhe empregar têm um efeito imediato sobre a ativação dos recursos atencionais. Alguém se torna mais atento às atitudes e às intenções associadas à emoção demonstrada.

Muitas vezes, o resultado é que esta emoção se torna mais nítida e mais intensa. Mas o resultado oposto também é possível. A expressão das emoções deve assim ser considerada como um ato que modifica o mundo. Por esta razão, propus que toda expressão das emoções seja chamada de “emotivo”, por analogia com os célebres “performativos” de J. L. Austin, tal como em enunciados como “Eu lhes prometo que...”, “Eu juro que...” que declaram e que agem no mundo. Expressar uma emoção declara esta emoção e mexe com as emoções ao mesmo tempo.

Este dinamismo é tal que toda comunidade deve se preocupar em gerir (se ela o pode fazer) as maneiras de se expressar habitualmente utilizadas pelos indivíduos. Para assegurar um mínimo de unidade e uma comunicação eficaz, uma comunidade deve buscar impor um ou diversos “estilos emocionais”. Em determinado momento, os emotivos poderiam perder sua eficácia e, neste caso, uma comunidade poderia se encontrar lançada em uma crise de maior ou menor gravidade. A procura por novos estilos começa. Talvez um estilo subordinado, elaborado somente pela metade, possa substituir então o estilo dos meios dominantes, auxiliando, assim, certos desafiantes que buscam aperfeiçoá-lo. Considerado dentro desta perspectiva dinâmica, o estudo da história das emoções pode se mostrar mais útil, em suma, para compreender o dinamismo da história do que o foi o estudo clássico da história cultural.

Referências

AGID, Yves. **L’Homme subconscient**. Le cerveau et ses erreurs. Paris, France: Robert Laffont, 2013.

ALI, Daud. **Courtly culture and political life in early medieval India**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane; BECKER, Annette. **14–18, retrouver la guerre**. Paris, France: Gallimard, 2000.

BAERTSCHI, Bernard. **Les Rapports de l’âme et du corps**. Descartes, Diderot et Maine de Biran. Paris, France: Vrin, 1992.

BARRETT, Lisa F. **How emotions are made: The secret life of the brain**. Nova Iorque: Houghton Mifflin Harcourt, 2017a.

BARRETT, Lisa F.; LINDQUIST, Kristen A., BLISS-MOREAU, Eliza; DUNCAN, Seth; GENDRON, Maria; MIZE, Jennifer; BRENNAN, Lauren. Of mice and men: Natural kinds of emotions in the mammalian brain? A response to Panksepp and Izard. **Perspectives on Psychological Science** 2, 2007, p. 297-312.

BARRETT, Lisa F., MESQUITA, Batja; GENDRON, Maria. Emotion perception in context. **Current Directions in Psychological Science** 20, 2011, p. 286-290.

BATTERINK, Laura *et al.* The Role of Awareness in Semantic and Syntactic Processing: An ERP Attentional Blink Study. **Journal of Cognitive Neuroscience** 22, 2009, p. 2514-2529.

BAYLE, Pierre. **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contrain-les d'entrer.** S/l: Litwel, 1686.

BERNAT, Crhystel; GABRIEL, Frédéric (eds.). **Critique du zèle: Fidélités et radicalités confessionnelles,** France, XVIe–XVIIe siècle. Paris, France: Beauchesne, 2013.

BOQUET, Damien. **L'Ordre de l'affect au Moyen Âge.** Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx. Caen: Centre de Recherches Archéologiques et Médiévales, 2005.

BOQUET, Damien, & NAGY, Piroska. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval.** Paris: Seuil, 2015.

BROWN, Peter. **The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity.** Nova Iorque: Columbia University Press, 1987.

BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe.** Chicago: University of Chicago Press, 1987.

CASTIGLIONE, Baldassare. **The book of the courtier.** Tradução de George Bull. Londres: Penguin, 1528.

CICCIONE, Albert; FERRANTE, Alain (2015). **Honte, culpabilité et traumatisme.** 2^a edição. Paris, France: Dunod, 2015.

DAS, Veena. Wittgenstein and anthropology. **Annual Review of Anthropology** 27, 1998, p. 171-195.

DEAR, Peter. **Mersenne and the learning of the schools.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

DELUERMOZ, Quentin (ed.). **Norbert Elias et le XXe siècle: Le processus de**

- civilisation à l'épreuve. Paris, France: Perrin, 2012.
- DESCARTES, René. **Les Passions de l'âme**. Paris: Le Gras, 1649.
- DODMAN, Thomas. **What nostalgia was: War, empire and the time of a deadly emotion**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- EAGLEMAN, David. **Incognito: The secret lives of brains**. Nova Iorque: Pantheon, 2011.
- EKMAN, Paul. Cross-cultural studies of facial expression. In: EKMAN, Paul (ed.). **Darwin and facial expression: A century of research in review**. Nova Iorque: Academic Press, 1973, p. 169–222.
- EKMAN, Paul; DAVIDSON, Richard J. (eds.). **The nature of emotions: Fundamental questions**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- EKMAN, Paul; FRIESEN, Wallace V. Constants across cultures in the face and emotion. **Journal of Personality and Social Psychology** 17, 1971, p. 124-129.
- EKMAN, Paul; LEVENSON, R. W.; FRIESEN, Wallace V. Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions. **Science** 221 (4616), 1983, p. 1208-1210.
- ELIAS, Norbert. **Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen**. Basileia: Haus zum Falken, 1939.
- ELLSWORTH, Phoebe C. Levels of thought and levels of emotion. In: EKMAN, Paul; DAVIDSON, Richard J. (eds.). **The nature of emotions: Fundamental questions**. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 192-196.
- ERIKSON, Erik H. **Young man Luther: A study in psychoanalysis and history**. Nova Iorque: Norton, 1962.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **L'Empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime**. Paris: Flammarion, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Les Mots et les Choses**. Paris: Gallimard, 1966.
- FREVERT, Ute. **Emotions in history. Lost and found**. Berlim: Central European University Press, 2011.
- GAUKROGER, Stephen. **Descartes, an intellectual biography**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GAY, Peter. **The bourgeois experience: Victoria to Freud**. 5 volumes. Oxford: Oxford University Press, 1984-1998.

GROSS, Daniel M. Defending the humanities with Charles Darwin's *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872). **Critical Inquiry** 37, 2010, p. 34-59.

GROSS, Daniel M.; PRESTON, Stephanie D. (2014). Emotion science and the heart of a two-cultures problem. In: BIESS, Frank; GROSS, Daniel M. (eds.). **Science and emotions after 1945: A transatlantic perspective**. Chicago: University of Chicago Press, 2014, p. 96-117.

HALLIGAN, Sarah L., CLARK, David M.; EHLERS, Anke. Cognitive processing, memory, and the development of PTSD symptoms: Two experimental analogue studies. **Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry** 33, 2002, p. 73-89.

HEIDER, Karl G. **Landscapes of emotion: Mapping three cultures of emotion in Indonesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HOLLAN, Douglas W.; WELLENKAMP, Jane C. **Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994.

ISEN, Alice M.; ANDRADE DIAMOND, Gregory. Affect and automaticity. In: ULEMAN, James S.; J. A. BARGH, John A. (eds.), **Unintended thought: Limits of awareness, intention and control**. Nova Iorque: Guilford Press, 1989, p. 124-152.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**. Nova Iorque: Longmans Green & Co., 1902.

JENSEN, Uffa. Freuds unheimliche Gefühle: Zur Rolle von Emotionen in der Freudschen Psychoanalyse. In: JENSEN, Uffa; MORAT, Daniel (eds.). **Rationalisierungen des Gefühls: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen, 1880–1930**. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2008, p. 135-152.

KAGAN, Jerome. The idea of emotion in human development. In: IZARD, Carroll E.; KAGAN, Jerome; ZAJONC, Robert B. (eds.), **Emotions, cognition, and behavior**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1984, p. 38-72.

KLEINMAN, Arthur. **Normal and abnormal behavior in Chinese culture**. Dordrecht: Kluwer, 1981.

KONSTAN, David. **The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature**. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

KOZIAK, Barbara. Homeric *Thumos*: The Early History of Gender, Emotion, and Politics. **Journal of Politics** 61, 1999, p. 1068-1091.

KUIJPERS, Erika; VAN DER HAVEN, Cornelis (eds.). **Battlefield emotions: Practices, experience, imagination.** Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

LENOBLE, Robert. **Mersenne, ou La naissance du mécanisme.** Paris: Vrin, 1943.

LEVY, Robert I. **Tahitians: Mind and experience in the Society Islands.** Chicago, IL: University of Chicago Press.

LEWIS, Helen B. **Shame and guilt in neurosis.** Nova Iorque: International Universities Press, 1971.

LEYS, Ruth. **The ascent of affect: Genealogy and critique.** Chicago: University of Chicago Press, 2017.

LINDQUIST, Kristen A.; BARRETT, Lisa F. Emotional complexity. In LEWIS, Michael; HAVILAND-JONES, Jeannette M.; BARRETT, Lisa F. (eds.); **The handbook of emotions.** 3ª edição. Nova Iorque: Guilford Press, 2008, p. 513-530.

LINDQUIST, Kristen A.; WAGER, Tor D.; KOBER, Hedy; BLISS-MOREAU, Eliza; BARRETT, Lisa F. The brain basis of emotion: A meta-analytic review. **Behavioral and Brain Sciences** 35, 2012, p. 121-143.

LUTZ, Catherine A. **Unnatural emotion.** Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory. Chicago: Chicago University Press, 1988.

LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (eds.), **Language and the politics of emotion.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990a.

LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction. In LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (eds.), **Language and the politics of emotion.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990b, p. 1-23.

LYNCH, Owen J. (ed.). **Divine passions: The social construction of emotions in India.** Berkeley: University of California Press, 1990.

MAZUREL, Hervé. De la psychologie des profondeurs à l'histoire des sensibilités. Essai de généalogie. Vingtième Siècle. **Revue d'histoire** 123, 2014, p. 22-38.

MCDANIEL, June. Emotion in Bengali: Religious thought: Substance and metaphor. In MARKS, Joel; AMES, Roger T.; SOLOMON, Robert C. (eds.). **Emotions in Asian thought: A dialogue in comparative philosophy.** Albany: State University of New York Press, 1995, p. 39-63.

MEYER, Michel. **Le Philosophe et les Passions.** Esquisse d'une histoire de la nature

- humaine. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- MYERS, Fred R. **Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines.** Berkeley: University of California Press, 1986.
- NAGY, Piroska. **Le Don des larmes au Moyen Âge.** Paris: Albin Michel, 2000.
- OBEYESEKERE, Gananath. **The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology.** Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- PESSOA, Luiz. **The cognitive-emotional brain: From interactions to integration.** Cambridge: The MIT Press, 2013.
- PORTER, Roy. **Flesh in the Age of Reason: How the Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Souls;** Londres: Penguin, 2004.
- PLAMPER, Jan. **The history of emotions: An introduction.** Tradução de Keith Tribe. Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.
- REDDY, William M. **The navigation of feeling: A framework for the history of emotions.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- REDDY, William M. Emotional styles and modern forms of life. In: KARAFYLLIS, Nicole; ULSHÖFER, Gotlind (eds.). **Sexualized brains.** Cambridge: The MIT Press, 2008, p. 81-100.
- REDDY, William M. **The making of romantic love: Longing and sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE.** Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ROPER, Lyndal. **Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe.** Londres: Routledge, 1994.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist. **Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROSENWEIN, Barbara. Worrying about emotions in history. **American Historical Review** 107 (3), 2002, p. 821-845.
- RUSSELL, James A. Is there universal recognition of emotion from facial expression? A review of the cross-cultural studies. **Psychological Bulletin** 115, 1994, p. 102-141.
- SCHNEEWIND, Jerome B. **The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SMAIL, Daniel Lord. **On deep history and the brain.** Berkeley: University of California Press, 2007.

STEARNS, Peter; STEARNS, Carol Z. Emotionology: Clarifying the history of emotions and emotional standards. **American Historical Review** 90, 1985, p. 813-836.

STONE, Lawrence. The revival of narrative: Reflections on a new old history. **Past and Present** 85, 1979, p. 3-24.

TANGNEY, June Price. Shame and guilt in interpersonal relationships. In: TANGNEY, J. Price; FISCHER, Kurt W. (eds.). **Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride**. Nova Iorque: Guilford Press, 1995, p. 114-139.

TANGNEY, June Price; FISCHER, Kurt W. (eds.). **Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride**. Nova Iorque: Guilford Press, 1995.

TANNER, Jakob. Unfassbare Gefühle: Emotionen in der Geschichtswissenschaft vom Fin de Siècle bis in die Zwischenkriegszeit. In: JENSEN, Uffa; MORAT, Daniel (eds.). **Rationalisierungen des Gefühls: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen, 1880–1930**. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2008.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. **L'Exercice de l'amitié**. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIIIe et XIXe siècles. Paris, Seuil, 1995.

WIKAN, Unni. Managing the heart to brighten the face: Emotions in Balinese morality and health care. **American Ethnologist** 16, 1989, p. 294-312.

WIKAN, Unni. **Managing turbulent hearts: A Balinese formula for living**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

WILLIAMS, Raymond. **The country and the city**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Notas

ⁱ O presente artigo foi traduzido do original: REDDY, William M. L'incontournable intentionnalité des affects : l'histoire des émotions et les neurosciences actuelles. *Sensibilités: Histoire, critique, et sciences sociales* 5, 2, 2018, p. 84-97. Os organizadores do dossiê *Emoções Medievais: conceitos, métodos e teorias*, professores Gabriel Castanho e Ana Paula Pereira, publicado na Revista *Brathair – Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, agradecem ao professor William Reddy e aos editores do periódico *Sensibilités: Histoire, critique, et sciences sociales* pela autorização para publicação desta versão em português. Vale, ainda, destacar a existência de uma versão em língua inglesa do texto original: REDDY, William M. The Unavoidable Intentionality of Affect: The History of Emotions and the Neurosciences of the Present Day. *Emotion Review* 12, 3, 2020, p. 168-178.

ⁱⁱ Por exemplo, PLAMPER, 2015.

ⁱⁱⁱ Segundo Daniel M. Gross (2010), Ekman ignora vários aspectos do pensamento darwiniano que não estão de acordo com sua teoria.

^{iv} Para uma das mais influentes abordagens clínicas, ver LEVY, 1973; para uma abordagem geertziana ver ROSALDO, 1980; para uma abordagem baseada em Foucault ver as obras de ABU-LUGHOD & LUTZ, 1990a.

^v Examinei mais de trinta estudos de campo ou de história para identificar os afetos reguladores e os afetos moralmente superiores em REDDY, 2008.

^{vi} Dentre as línguas que não admitem uma distinção entre pensamento e emoção, pode-se citar o sânscrito, o bengali, todas as línguas do Sudeste Asiático, o grego homérico etc. Para o sânscrito e o bengali, ver por exemplo MCDANIEL, 1995. Para o grego homérico, ver KOZIAK, 1999.

^{vii} Sobre a linguagem aristocrática, ver REDDY, 2012.

^{viii} Paixão, apego, ternura, inclinação, propensão, dileção, arrebatamento, ou devoção (N.T.).

^{ix} Curtir, *love*, fissurado(a) (N.T.).

^x Vários pesquisadores em psicologia reconhecem que as palavras empregadas para nomear um afeto podem alterá-lo. Ver KAGAN, 1984; ELLSWORTH, 1994: 193.

^{xi} Sobre a surpreendente história da nostalgia na França, ver DODMAN, 2018.

^{xii} Citamos na França Philippe Ariès, Georges Duby, Jean Delumeau, Jacques Le Goff, Ariette Farge, ou ainda Alain Corbin. Ver principalmente MAZUREL, 2014.

^{xiii} Ver a revista *Ethos*, publicada pela *Society for Psychological Anthropology*; KLEINMAN, 1981; HOLLAN & WELLENKAMP, 1994; OBEYESEKERE, 1990.

^{xiv} Dito isso, é preciso mencionar a importância da obra de Raymond Williams (1975) para compreender as “*structures of feeling*” numa teoria marxista da cultura.

^{xv} Jan Plamper (2015) fala de “*Freud's missing theory of emotions*”.

^{xvi} ERIKSON, 1962; GAY, 1984-1998; DELUERMOZ, 2012. Deve-se observar, contudo, que os três últimos – de Certeau, Schorske e Kristeva – não *seguem* Freud, eles o *usam* como fonte de inspiração, porém sujeita a reformulações.

^{xvii} A recepção de Elias entre os historiadores na França deve muito aos trabalhos de Roger Chartier e Jacques Revel. Nos Estados Unidos, Peter Stearns e Carol Stearns se apoiam em Elias para desenvolver seu programa de “*emocionologia*” nos anos 1980. Para trabalhos mais recentes, consultar ROPER, 1994: 7-9, 145-167; e VINCENT-BUFFAULT, 1995: 108. Para uma perspectiva crítica, ver também ROSENWEIN, 2002.

^{xviii} O melhor guia de história medieval das emoções é de NAGY & BOQUET, 2015. Ver também, sobre Agostinho, BOQUET, 2005. Sobre Agostinho e os outros Pais da Igreja, ver BRUNDAGE, 1987; BROWN, 1987.

^{xix} Evidentemente, silenciaram-se diversas transformações importantes nesta discussão sumária. Para o século XII, período de transição assim como os séculos IV ou VII, ver REDDY, 2012; NAGY, 2000; BOQUET, 2005; NAGY & BOQUET, 2015. Sobre o advento de um mundo

mecânico no século XVII, ver LENOBLE, 1943; DEAR, 1988. Sobre Descartes, GAUKROGER, 1995.

^{xx} DESCARTES, 1649. Sobre sua teoria, ver BAERTSCHI, 1992: 47-99; GAUKROGER, 1995: 394-405; SCHNEEWIND, 1998: 184-193; PORTER, 2004: 62-78; MEYER, 1991.

^{xxi} BAERTSCHI, 1992: 71-96. O problema, formulado de modo diverso, atormenta todos os filósofos ocidentais desde a Antiguidade, como é nitidamente mostrado por MEYER, 1991.

^{xxii} **Durga Stuti by Nandini Ghosal**, https://www.youtube.com/watch?v=4-t_BMdBPrM. Acesso em: 12 fev. 2018.

^{xxiii} *O Diagnostic and Statistical Manual* é uma publicação da *American Psychiatry Association*, para auxiliar seus membros a diagnosticar, de maneira uniforme, as diversas doenças mentais. A versão mais recente [até o momento de escrita do artigo original em francês (N.T.), *DSM V*, foi aprovada em dezembro de 2012. Para maiores informações consultar o site oficial: www.dsm5.org.

^{xxiv} BERNAT & GABRIEL, 2013. Sobre Jonathan Edwards, consultar as páginas célebres de JAMES, 1902: principalmente 217-258.

^{xxv} Para uma reflexão a este respeito, ver DAS, 1998. A propósito da violência da divisão entre Índia e Paquistão, Das insiste no fato de que a crise desestabilizou a capacidade das mulheres e dos homens de formular interpretações.

^{xxvi} Estudos interessantes sobre as conexões entre *PTSD* e memória foram conduzidos por pesquisadores da terapia cognitiva comportamental, por exemplo: HALLIGAN, CLARK & EHLERS, 2002.

^{xxvii} Dois exemplos escolhidos a partir de uma bibliografia bastante extensa: KUIJPERS & VAN DER HAVEN, 2016; AUDOIN-ROUZEAU & BECKER, 2000.

^{xxviii} Muito útil para entender o que está em jogo do ponto de vista dos pesquisadores neurocientistas: GROSS & PRESTON, 2014.

^{xxix} Cumpre observar que as “escanografias” que são apresentadas em um estudo neurocientífico não são simples fotografias de um único cérebro; elas são um resumo de uma série de análises estatísticas. Para comparar as escanografias individuais é preciso primeiro estabelecer a equivalência entre as diferentes estruturas neurológicas. Cada “vóxel” de uma escanografia publicada representa a média de uma série de valores tirados de pontos considerados como sendo equivalentes de cada um dos cérebros examinados. Os métodos evoluem rápido, de modo que muitos estudos dos anos 1990 devem ser postos de lado e refeitos.

^{xxx} Os usuários das *IRMs* (ressonância magnética, N.T.) funcionais devem pressupor que o consumo de oxigênio a cada ponto da escanografia esteja relacionado com a importância da resposta do sistema neurológico. Este pressuposto não deixa de levantar algumas questões. A lentidão das *IRMs* também suscitou questionamentos, sobretudo em comparação com as sondagens dos “*event related potentials* (ERP)” que revelam notáveis ondas complexas de atividade eletrônica que atravessam todo o cortex em alguns milésimos de segundo – enquanto a *IRM* ainda não registrou a mínima unidade de informação. Os campos neurológicos acessíveis às duas técnicas diferem completamente e é às vezes difícil encontrar pontos de contato. Ver por exemplo, BATTERINK *et al*, 2009.

^{xxxi} Ver por exemplo SMAIL, 2007.

^{xxxii} Ver por exemplo seu “Ted Talk”, disponível em: https://www.ted.com/talks/lisa_feldman_barrett_you_aren_t_at_the_mercy_of_your_emotions_your_brain_creates_them?language=en.

^{xxxiii} United States Government Accountability Office, *Aviation Security: TSA Should Limit Future*

Funding for Behavior Detection Activities, nov. 2013, disponível em:
www.gao.gov/products/GAO-14-158T.

^{xxxiv} Sobre a distinção entre carne e espírito em Paulo e em Agostinho, ver BROWN, 1987: 46-58, 387-427.

^{xxxv} Entre os livros recentes voltados ao grande público e que tratam as emoções do mesmo modo que Ekman, ver AGID, 2013; EAGLEMAN, 2011.

^{xxxvi} Para essas estatísticas, ver o site de Eric H. Chudler, **Neuroscience for Kids**.
<https://faculty.washington.edu/chudler/what.html>. acesso em: 18 jan. 2018