

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

GIAN MAFALDA DE CARVALHO

**FILOSOFIA DAS EMOÇÕES DE MARTHA NUSSBAUM:
Cognitivism, ação e florescimento humano**

**São Leopoldo
2023**

GIAN MAFALDA DE CARVALHO

**FILOSOFIA DAS EMOÇÕES DE MARTHA NUSSBAUM:
Cognitivism, ação e florescimento humano**

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

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2023

C331f Carvalho, Gian Mafalda de.
Filosofia das emoções de Martha Nussbaum :
cognitivismo, ação e florescimento humano / Gian
Mafalda de Carvalho. – 2023.
92 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do
Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2023.

“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden.”

1. Emoções. 2. Cognitivismo. 3. Eudaimonismo.
4. Avaliações. 5. Nussbaum, Martha C. (Martha
Craven), 1947-. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

GIAN MAFALDA DE CARVALHO

**FILOSOFIA DAS EMOÇÕES DE MARTHA NUSSBAUM:
Cognitivism, ação e florescimento humano**

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

Aprovado em 17 de maio de 2023

BANCA EXAMINADORA

Dr. Luiz Rohden (orientador) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)

Dr. Denis Coitinho Silveira – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)

Dr. Gustavo Silvano Batista – Universidade Federal do Piauí (UFPI)

AGRADECIMENTOS À CAPES

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

À minha esposa Marcella de Carvalho e ao meu recém
nascido filho Júlio Augusto de Carvalho. Tudo por vocês,
sempre!

Também ao meu pai Paulo Carvalho (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter me guiado durante todo o período de mestrado. Apesar dos pesares, foi Sua companhia que me manteve em pé. Deus nos capacitou com o intelecto para que o conhecêssemos e conhecêssemos as obras de suas mãos. A Providência foi essencial para que o hoje estivesse ocorrendo. *Soli Deo gloria!*

Meu muito obrigado à minha família, em especial à minha esposa Marcella que, com extremo amor e zelo, me ajudou incessantemente nas leituras, fichamentos e incentivos necessários. Manteve-se presente e firme apoiadora no que fosse necessário para que eu alcançasse este posto. Eu te amo!

Ao meu querido pai Paulo (*in memoriam*), que durante o período deste curso infelizmente nos deixou, deixando também uma saudade e emoções diversas que hoje, nas palavras de Nussbaum, mais do que nunca moldam a paisagem de minha vida. Muito obrigado!

Minha gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Rohden que, em meio a correções e conselhos ao longo desses anos de pesquisa científica, se tornou, além de referência, um amigo querido. Espero que nossa jornada acadêmica de companheirismo ainda esteja em sua gênese.

Agradeço imensamente ao amigo que a academia me deu. Dr. Guilherme Guterres, meu amigo, tu te tornaste um exemplo e inspiração pelo teu apoio e dedicação em me ajudar neste trabalho, mesmo quando ele parecia difícil aos meus olhos. Muito obrigado!

Agradeço à Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos por me proporcionar momentos infintos de aprendizado, amizade e, o mais importante, toda a estrutura necessária para que eu concluísse esta importante etapa em minha vida, com o suporte prestado desde a graduação até agora, no mestrado.

“Que as emoções sejam todas aquelas coisas em razão das quais as pessoas mudam seus pensamentos [...].”

Aristóteles

“O coração tem suas razões, que a razão não conhece.”

Blaise Pascal

“As emoções moldam a paisagem de nossa vida mental e social.”

Martha Nussbaum

RESUMO

Para a filósofa estadunidense Martha Nussbaum (1947-), omitir da investigação filosófica (principalmente em termos morais, sociais e pessoais) assertivas ponderações sobre as emoções é negligenciar um adjunto importante à abordagem de problemas filosóficos. Por isso, o presente texto tem como objetivo esmiuçar os argumentos de Nussbaum sobre emoções, com vistas a responder questões pertinentes em filosofia. Primeiramente, apontaremos sua definição de emoção: emoções são avaliações de valor diante de um objeto percebido no mundo, e que isso só é possível por sua natureza cognitiva, ou seja, intrinsecamente capaz de formular crenças proposicionais que não só fazem sentido, como são parte importante no esquema de valores do agente emocional, sendo assim eudaimonista, ou um aporte ao florescimento humano. Em segundo, demonstraremos como as emoções, portanto, tem muito a nos dizer sobre moralidade. Se emoções, conforme a filósofa, são avaliações, elas podem auxiliar em avaliações pertinentes ao bem e à justiça. Emoções como compaixão, amor e indignação nos dão informações e motivações importantes que guiam o nosso agir. Por fim, realizarei uma abordagem analítica da emoção da compaixão que, na teoria de Nussbaum, possui aspecto central, por se tratar de uma emoção chave para o agir moral, social e pessoal. Segundo a autora, as emoções moldam a paisagem de nossa vida, portanto, esclarecê-las se faz necessário para nos direcionar ao florescimento humano.

Palavras-chave: Emoções; Cognitivismo; Eudaimonismo; Avaliações; Martha Nussbaum.

ABSTRACT

For the American philosopher Martha Nussbaum (1947-), to omit from philosophical investigation (mainly in moral, social and personal terms) assertive considerations about emotions is to neglect an important adjunct to the approach to philosophical problems. Therefore, the present text aims to analyze Nussbaum's arguments about emotions in detail, in order to answer pertinent questions in philosophy. First, we will point out his definition of emotion: emotions are evaluations of value in the face of an object perceived in the world, and that this is only possible due to its cognitive nature, that is, intrinsically capable of formulating propositional beliefs that not only make sense, but are part of important in the emotional agent's scheme of values, thus being eudaimonic, or a contribution to human flourishing. Second, we will demonstrate how emotions, therefore, have a lot to tell us about morality. If emotions, according to the philosopher, are evaluations, they can help in evaluations pertinent to good and justice. Emotions such as compassion, love and indignation give us important information and motivations that guide our actions. Finally, I will carry out an analytical approach to the emotion of compassion which, in Nussbaum's theory, has a central aspect, as it is a key emotion for moral, social and personal action. According to the author, emotions shape the landscape of our lives, therefore, clarifying them is necessary to direct us towards human flourishing.

Key-words: Emotions; Cognitivism; Eudaimonism; Judgments; Martha Nussbaum.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 EMOÇÕES E AVALIAÇÕES DE VALOR	16
2.1 Deliberação não-científica	16
2.2 Emoções como crenças intencionais e necessárias ao florescimento humano: a questão do eudaimonismo	20
2.3 Emoções e avaliações eudaimonistas como assentimentos a um objeto percebido subjetivamente	26
2.4 Existem elementos não cognitivos necessários ou outros elementos cognitivos para além da crença avaliativa?	36
2.5 Localizando o objeto, explicando sua urgência e natureza avaliativa	41
3 O PAPEL DAS EMOÇÕES NA MORALIDADE	48
3.1 Definições preliminares: contexto, níveis de emoções e a moralidade	49
3.2 Emoções como alertas morais de dano e sofrimento	53
3.3 Emoções como um revide à vulnerabilidade humana	55
3.4 Do individual para o coletivo: o papel moral das emoções na deliberação pública	57
3.5 A Filosofia de Nussbaum sobre o amor e o interesse moral	60
4 COMPAIXÃO: UMA ABORDAGEM ANALÍTICA	64
4.1 Por que compaixão? Compreensão do eu, processo evolutivo e delimitação conceitual	64
4.2 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento do tamanho: definição, infortúnio e valor do objeto	68
4.3 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento de não desertor: responsabilidade, culpa e avaliação maleável	71
4.4 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento eudaimonístico: identificação, sofrimento e semelhança	74

4.5 Existe algum elemento não cognitivo e não eudaimonista na compaixão?	78
4.6 Compaixão em nova perspectiva a partir de Nussbaum	82
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

Martha Nussbaum introduz seu livro *Upheavals of Thought - The Intelligence of Emotions* com a seguinte frase: “As emoções moldam a paisagem de nossa vida mental e social.” (NUSSBAUM, 2001, p. 1, tradução própria).¹ Ou seja, segundo a pensadora, as emoções agem internamente como um alerta demonstrativo daquilo que é ou pode ser importante para nós, coagindo a mente a aceitar aquilo, a partir de um conjunto complexo de formação de crenças às quais as emoções têm papel fundamental.

Inegavelmente as emoções, bem como os sentimentos, mediam nossas relações sócio-comunitárias.² Elas atribuem prazer (com exceção da raiva) e plenitude de significado naquilo que chamamos vida, e guiam os rumos de cada um àquilo que lhes convêm ser o correto em questões de objetivos e atitudes, em parceria com a deliberação racional. O que pouco se fala (e aqui se sustenta a justificativa do presente texto e da filósofa em questão), é que o papel das emoções para a nossa concepção de vida boa é parcialmente negligenciado por alguns filósofos ao longo da história, principalmente com a ascensão do behaviorismo, em relação à grande importância que ela possui em nossa existência. Declaramos isso ao menos em termos de classificar as emoções como uma categoria de estados mentais que podem ser sistematicamente estudados. Talvez a quantidade de fenômenos que abrangem as emoções, bem como os atuais avanços neurocientíficos sobre o tema fazem de uma teorização algo difícil. Obviamente que desde a Grécia antiga vemos o que chamamos hoje de emoção ser estudado, não da mesma forma e intensidade como hoje, mas sob uma variedade de rótulos que variam entre *paixões*, *apetites*, *sentimentos*, etc. Porém, o fato é que um tema como as emoções deve ser densamente investigado. Já vemos esse cenário mudar nas últimas décadas, porém, ainda há muito o que se dizer.

Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo mostrar como as emoções têm influência na promoção, construção e classificação de importâncias na vida humana, tal qual descrito pela filósofa Martha Nussbaum. Julgo que algumas

¹ Original: *Emotions shape the landscape of our mental and social lives.*

² As distinções entre emoção e sentimento serão melhor expostas durante o texto, a partir de Nussbaum. Porém, previamente podemos dizer que emoção se trata mais especificamente das organizações mentais acerca da nossa percepção avaliativa da realidade, com base em nossas crenças. Já o sentimento, por mais que possa possuir característica intencional e avaliativa, é fisiológico e não necessita de conteúdo cognitivo para se manifestar.

dimensões do trabalho da autora ainda não foram suficientemente esclarecidas, portanto, neste trabalho tentarei esclarecer os seguintes pontos: 1) emoções como tendo conteúdo epistêmico, ou, como diz Nussbaum, como avaliações de valor: nesse caso elas são “sensibilidades” que ajudam a detectar informações relevantes para viver e agir bem; 2) isso nos leva a captar o papel das emoções no âmbito moral: a) aspectos motivacionais (emoções que nos levam a perceber ou intuir dano ou ganho, prazer ou sofrimento, e agir de determinada forma), b) objetos de avaliação moral (por exemplo: o ódio é mau ou a inveja é má, enquanto o amor é bom, etc.), c) constitutivas da moralidade das ações (não é suficiente agir bem, fazer a coisa certa, mas também fazer de modo correto. A função expressiva das emoções); 3) o caso da compaixão: abordagem analítica de uma emoção concreta e suas implicações para o florescimento humano. Em outras palavras, trataremos de descrever e analisar como as emoções, segundo Nussbaum, interferem naquilo que prezamos como fundamental para o florescimento humano e seu bem-estar. Outrossim, pretende-se descrever a ideia de Nussbaum acerca do que são emoções (a partir de sua visão “cognitivista”) e, como já dito, sua influência naquilo que julgamos ser providos de valor, bem como para a deliberação prévia à uma ação, com vistas à vida boa.

De maneira geral, na grande área da filosofia das emoções, vemos três principais domínios:³ 1) ontologia: almeja descrever e analisar a constituição do que são emoções, sua natureza, causas e consequências; 2) “emoções e...”: o estudo das emoções, já com o pressuposto ontológico estabelecido, que visa associá-la, investigá-la ou perceber sua influência com outra área do conhecimento (exemplos: emoções e ética, emoções e direito, emoções e educação, etc.); 3) investigação de casos: análise de uma emoção, ou um conjunto de emoções, em específico, sua funcionalidade, origem e relação.

Nisso, boa parte dos estudiosos afirmam que emoções são entidades mentais.⁴ Assumindo que as emoções são entidades mentais, no entanto, a questão que permanece é: de que tipo elas são? Uma das grandes razões de ser da ontologia das emoções é saber distinguir emoções de outros estados mentais (percepções, pensamentos, sensações...)(WILLIGES, FISCHBORN, COPP, 2018). Neste contexto,

³ Classificações feitas por Flávio Williges em *O lugar das emoções na ética e na metaética*. Pelotas, Série Dissertatio Filosofia: NEPFIL Online, 2018, p. 12.

⁴ Paul Griffiths é um autor que parece não concordar com essa posição. Ele fala de como é difícil situarmos as emoções dentro de um grupo conceitual. Mesmo que enquanto “entidades mentais”. Em *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1997.

duas grandes tradições na ontologia das emoções surgem: 1) visão redutivista: declara que as emoções são reduzidas a outros estados mentais (ex. emoção é ter um tipo de pensamento, ou um tipo de sensação); 2) teoria *sui generis*: um gênero próprio que não se reduz a nenhum outro estado mental.⁵

A abordagem cognitivista de Nussbaum, como está implícito, parece estar encaixada na vertente redutivista das emoções, uma vez que reduz as emoções ao aparelho cognitivo. Porém, é de suma importância ressaltar que esse tipo de classificação acaba por recair em simplismo, dado que as justificativas da filósofa estadunidense abordam uma gama extensa de questões que, como argumentamos, de simplista nada possuem. Inclusive, Nussbaum e sua teoria se encaixam no grupo de pensadores que visam classificar as emoções como complexas, e não como “energias ou impulsos animais que não têm conexão com nossos pensamentos, imaginações e avaliações [...]” (NUSSBAUM, 2001, p. 1, tradução própria).⁶

No primeiro capítulo trarei a visão de Nussbaum sobre emoções e avaliações de valor. Para introduzir este ponto, creio ser relevante expor a visão de Nussbaum sobre a deliberação e o fato de ela dever ser não-científica, dando sequência à tradição aristotélica fortemente retomada pela filosofia moral contemporânea pós Anscombe,⁷ o que, por sua vez, traz legitimidade à investigação da ação humana a partir de uma perspectiva não objetivista. Essa noção traz a possibilidade de pensar as emoções como fator relevante na tomada de decisões, uma vez que não se prende a teorias transcendentais da ação. Por este ângulo, tratarmos da deliberação não-científica para a ação serve também como pressuposto para justificar o ponto de que emoções podem contribuir em nossas avaliações sobre a realidade. Em sequência,

⁵ Esse tipo de classificação pode ser encontrada em Peter Goldie: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press, Oxford, 2010.

⁶ Original: *animal energies or impulses with no connection to our thoughts, imaginings, and appraisals [...]*

⁷ G. E. M. Anscombe (1919-2001), em seu célebre artigo *Modern Moral Philosophy* (1958), trouxe uma importante ressignificação ao debate moral, a partir da crítica àquilo que foi constituído durante o período moderno acerca da ética. Tal crítica vai desde pontos como o conceito de dever (*duty*) rasamente atribuído aos agentes morais, à precariedade de se falar em Filosofia Moral sem antes haver asserções significativas sobre Psicologia Moral. Nesse contexto, foi retomada a ética aristotélica das virtudes, outrora esquecida, propriamente por dar legitimidade ao *modus* subjetivo do agente e não mais às teorias objetivistas dos pensadores modernos, o que também abriu margem para a investigação psico-moral no campo da ética. Em outras palavras, o artigo de Anscombe estabeleceu uma espécie de consenso em torno da necessidade das teorias ético-filosóficas contemporâneas ampliarem seu escopo de investigação para além das noções de dever e consequência. Esse processo conduziu à redescoberta de concepções morais antigas ligadas à construção de um caráter virtuoso e da conquista da *eudaimonia* ou bem-viver, especialmente a ética de Aristóteles e dos estóicos.

apontarei o que a autora quer dizer ao declarar as emoções como avaliações de valores. Isto é, como o aparato emocional não só é relevante para a definição de importâncias e objetivos, mas torna a vida agradável e significativa. Realizo uma tentativa mais detalhada de mostrar os argumentos de Nussbaum que corroboram sua visão “cognitivista” na concepção das emoções e seu papel naquilo que ela denomina como “Florescimento Humano”. A saber, as condições e os “porquês” que fazem das emoções algo imprescindível para a formação de avaliações de valores, as quais se tomam como necessárias na paisagem de uma vida e, em decorrência, para a composição de uma vida boa.

Já o segundo capítulo tem como propósito apontar a influência das emoções, como já demonstrado no primeiro capítulo, mas especificamente na esfera moral, a partir das reflexões de Nussbaum. Como já mencionado, a crítica de Anscombe acerca da filosofia moral moderna, principalmente àquilo que ela denominou como “consequencialismo” (e no horizonte da crítica, também ao “deontologismo”), a falta de profundidade dada ao conceito de dever (*duty*), a negação (ou negligência) do que Aristóteles já havia pontuado como necessário para a ação moral na distinção entre virtudes do caráter e virtudes intelectuais, e, por isso, a precariedade de se falar em filosofia moral sem assertivas ponderações sobre psicologia moral (pois é no âmbito da ética das virtudes onde tais ponderações encontram lugar, por trazer legitimidade aos processos internos do agente através do conceito de *pathos*) é onde se instaura a principal importância de avaliar o julgamento moral também pelo viés psico-emocional. Mais do que isso, trata-se de mostrar a função das emoções nas tomadas de decisões morais, nas motivações morais, conforme avaliação de valor (cap. I) já presente, bem como perceber a natureza de determinadas emoções como carregadas de conteúdo moral passível de percepção (indignação com a injustiça, ou “o ódio é mau”, etc.).

Por fim, no terceiro capítulo falarei de uma emoção específica usada por Nussbaum para além do luto (que é a emoção base utilizada para propor e exemplificar sua teoria). Trata-se da compaixão. Na compaixão, o objeto que faz a emoção se manifestar é o outro, e a personalidade, humanização e predisposições que o sujeito deve ter em relação ao objeto humano faz da compaixão uma emoção digna de análise. Nussbaum destaca que a compaixão é uma emoção universal que é compartilhada por todas as culturas e sociedades. Ela argumenta que a compaixão é uma resposta natural e necessária ao sofrimento humano, e que é uma emoção que

nos ajuda a reconhecer nossa interdependência com os outros. Nesta emoção, muitos aspectos antes defendidos por Nussbaum são analisados e avaliados.

Na construção deste texto, focamos no estudo de uma obra de Nussbaum em específico: *Upheavals of Thought - The Intelligence of Emotions*. Este livro é a grande obra no tocante à filosofia das emoções da filósofa, reconhecida por ela mesma. Também veremos trechos de outras obras de Nussbaum, como *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia grega*; *Political Emotions - Why Love Matters for Justice*; *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Além de bibliografias secundárias, adjacentes ao tema.

Por fim, esperamos ser capazes de mapear o argumento de Nussbaum de que, de modo geral, emoções possuem crenças; crenças são um conjunto de conclusões (baseadas, claro, em memórias, sentimentos, imaginações) pensadas sobre um objeto; objeto é algo no mundo aparente, potencialmente percebidos por nós; objetos aparentes possuem características intrínsecas que podem ser valiosas a nós ou não; uma vez que os objetos (importantes a nós, no sentido que daremos aqui) possuem valor intrínseco e entram em nossos esquemas de fins e propósitos, há uma relação eudaimonista; havendo relação, há emoção, que só faz sentido cognitivamente (justamente por carregar todos esses pontos) para que tenha identidade. Mediante essa cadeia de questões, defenderemos que as emoções são avaliações, pois quando cremos em algo, estamos tendo um juízo valorativo sobre esse algo. Formando juízos sobre outrem e sobre a realidade, estipulamos princípios morais a partir das virtudes, pois é onde as emoções como análise filosófica relevante ganham espaço

2 EMOÇÕES E AVALIAÇÕES DE VALOR

Neste capítulo vemos as colocações e argumentos gerais de Martha Nussbaum acerca de sua filosofia das emoções. Nussbaum declara que emoções são avaliações, o que quer dizer que elas possuem crenças intencionais sobre o mundo, que por sua vez influenciam o modo como vemos o próprio mundo, a partir de nosso conjunto de fins e propósitos. Aqui, portanto, explicitamos a tese cognitivista central das emoções, desenvolvida em questões importantes no processo emocional, tais como: crenças avaliativas, intencionalidade, objeto de avaliação, percepção, assentimento, eudaimonismo, sentimentos, imaginação, entre outros. Para isso, iniciaremos com a explanação do conceito de deliberação não-científica, que supõe que algo como as emoções não deixa de ter sua racionalidade somente porque, a princípio, não se encaixa na concepção de cientificidade lógico-dedutiva, mas que possui uma racionalidade que é prática.

2.1 Deliberação não-científica

A deliberação para ser “não-científica” parece claro, uma vez que em Aristóteles (em oposição a Platão), a quem Nussbaum se utiliza como base teórica, sabedoria prática (*phrônesis*) não é ciência, como também o critério para a escolha moral é o agente moral, pois é ele quem tem experiência das condições humanas. Mas, acima de tudo, Nussbaum pretende mostrar “[...] como uma epistemologia do valor e uma reflexão sobre a vulnerabilidade das coisas valiosas caminham de mãos dadas.” (NUSSBAUM, 2009, p. 254). É a partir disso que se desenvolve seu comentário e pensamento.

Nussbaum defende que a ação moral é, antes, uma atividade antropocêntrica, no sentido que a base de nossas ações são nossas percepções, com vistas a realizar o bem para o ser humano (NUSSBAUM, 2009). A interpretação de Nussbaum acerca de Platão é a de que o mestre da Academia acabou por ser malsucedido ao querer formular uma expressão de bondade independente do contexto, transformando-a em teoria pura, e demonstrou debilidade em sua alta pretensão sem correspondência com a realidade. Neste contexto, mais razoável é Aristóteles ao explicar que a noção de verdade (objetiva) não se aplica ao bem, mas às categorias lógicas. Uma vez que a filosofia prática deve tratar de concepções possíveis, não pode ser passível de uma determinação objetiva e pré-estabelecida. Neste ângulo, para justificar e fazer o bem

para o ser humano, é imprescindível elucidar como é dado o funcionamento das características humanas, afinal, como diz Martha Nussbaum:

Assim, também a vida que escolhemos deve ser uma vida possível para nós em um sentido diferente e mais forte. Deve ser uma vida que, conforme deliberamos, possamos escolher por nós mesmos como realmente uma vida para nós, na qual haverá o suficiente daquilo que faz de nós os seres que somos, para que seja possível dizer que nós sobrevivemos nessa vida. Portanto, deve ser, no mínimo, uma vida que um *ser humano* possa viver, não uma vida que deixe de incluir algo sem o que não haveria, segundo consideramos, nenhuma vida caracteristicamente humana. (NUSSBAUM, 2009, p. 255).

Ou seja, para falarmos das ações humanas, devemos entender quais são suas funções, pois o que realiza qualquer ofício deve se ater aos limites da natureza dessa atividade.

Um dos grandes problemas na definição do agir correto é se essa ação deve pressupor prazer, sendo o processo da ação, ou a finalidade em si. A isto, Martha Nussbaum diz que falta abrangência conceitual e limitaríamos o contingencial somente àquilo que, de alguma forma, fosse restrito ao prazer. Mesmo assim, podemos pensar o prazer como um atributo ligado à atividade virtuosa:

O prazer, mesmo que firmemente ligado à atividade excelente como uma consequência necessária, não é o fim pelo qual agimos. Escolhemos a ação apenas pelo fim dela mesma; e a deliberação imaginativa pode nos informar que o faríamos mesmo que essa ligação com o prazer fosse rompida. (NUSSBAUM, 2009, p. 357).

Isso, inclusive quando Aristóteles afirma que há atividades segundo a deliberação que carecem de prazer, como sacrificar-se em prol de alguém ao qual prezamos, ou pelo simples agir bem.

Outra grande questão correspondente a isso, e que Nussbaum se preocupa em abordar, é se a deliberação é a habilidade que entende os meios para se atingir um fim, ou se compreende como um fim em si mesma. Aristóteles de fato fala dos meios concernentes aos fins, ou melhor, daquilo que contribui para o alcance do *telos* (do grego τέλος, significa finalidade).⁸ Todavia, mais especificamente, há a possibilidade de se utilizar da deliberação para perceber a forma de se chegar a esses fins, ou uma maior especificação do fim. E essa especificação não demanda comensurabilidade, no sentido de que não é um cálculo comum, geral e aplicável em todos os casos, mas contingente e circunstancial.

⁸ *Ética à Nicômaco*, VI, 9, 1142 b 28–30.

É tipicamente questionado se essa noção ética não cairia em uma espécie de relativismo, dado que não há uma regra assertivamente normativa da ação. Martha Nussbaum irá falar que, de fato, é legítimo que se abra essa margem. Porém, mais fortemente, Nussbaum pensa:

Uma vez que o mundo da prática *realmente* faz sentido para nós, que nós o compreendemos, isso ocorre porque o encontramos exemplificando certos traços passíveis de se repetirem, e portanto gerais, dizemos: ‘Este é um caso que demanda coragem’; ‘Isto é uma injustiça’, esculpindo a ‘matéria’ indeterminada de novo por meio da seleção de coisas que já vimos e apreendemos antes. (NUSSBAUM, 2009, p. 260).

Portanto, a deliberação não-científica não é um conhecimento vago e que sempre se vê surpreendido diante das situações contingentes. Antes, é baseado em uma experiência de casos já vividos, presumindo, também, que não haja uma gama tão extensa de circunstâncias ou dilemas a ponto de sermos constantemente surpreendidos.

Até porque, admite Nussbaum, no próprio Aristóteles existem considerações gerais que se requerem daquelas providas de sabedoria prática. E aqui há duas possibilidades: 1) aspecto pedagógico: fatos já vividos servem de modelo, seja em situações onde já agimos bem, ou, principalmente, pelo exemplo de pessoas que reverenciamos como dotados de sabedoria prática; 2) procurar saber situar-se segundo a regra correta, mas uma regra diferente da científico-platônica, que segundo Nussbaum não tem relação com princípios universais objetivos. Que tenha relação com juízos particulares⁹ que, penso, devem estar diretamente ligadas à possibilidade 1.

Tais posições se fazem necessárias para não ficarmos à mercê da sorte (*týkhe*). Mesmo assim, não devemos repousar tranquilos nessas colocações, pois por sua própria definição, a prática não nos garante plena certeza, por isso:

Há espaço, pois, para a surpresa, espaço tanto para a insegurança cognitiva como para a vulnerabilidade humana que a concepção científica platônica está procurando evitar. [...] Assim, devemos sempre estar na espreita daquilo que há diante de nós no mundo: não podemos repousar seguros no pensamento de que o que estamos por ver e responder é algo que já vimos antes. E devemos também estarmos preparados para a perda – pois o valioso não necessariamente se mantém junto de nós somente por estar

⁹ Ao contrário do Platão da *República*, que determinou os particulares pelo universal, aqui Martha Nussbaum dá a entender que se trata de ser atributo do agente captar os particulares concretos, em atitude de independência do que poderia ser o “bem” universal. Esse captar é o que Aristóteles chama de percepção (*aísthesis*): admite a incerteza, mas atua diretamente com a concepção de ser não-científica, uma vez que adapta o juízo à matéria presente, o que um conhecimento prévio (imperativo, por exemplo) não é capaz.

exemplificado em um princípio universal que continua a ser exemplificado em outro lugar. (NUSSBAUM, 2009, p. 262).

A crítica serve não para desmerecer a ética estritamente prática, mas para alertar do risco de se deparar com a incerteza de casos particulares. A questão da vulnerabilidade potencial é o foco do alerta, ao passo que se supõe ser evitada pela consciência de tais incertezas.

Como ficam as leis, uma vez que se admite a incerteza da decisão moral e, ao mesmo tempo, a necessidade de leis que aprovisionam a ordem? Nussbaum parece demonstrar que a existência de leis não exime o trato contingente à ética em Aristóteles. Por exemplo, a lei seca brasileira até pouco tempo não existia, pois não era tida como relevante ou correta. Mas, deliberadamente, conveniu-se estipular a necessidade de não vincular ingestão de bebida alcoólica ao exercício de dirigir como o correto. Nitidamente é uma estipulação de um bem concreto, de um bem circunstancial, não universal. Existem muitas variáveis nessa questão. Cada organismo age de maneira distinta diante da ingestão de álcool; dependendo da quantidade, nem todos perdem necessariamente seus reflexos, por outro lado há os que com uma pequena quantidade já perdem o controle de si. Diante de uma imprecisão de como saber o limite de cada um, em uma precavida e necessária postura, tendo em vista também um trágico histórico, estipulou-se legislar contra a conjugação bebida alcoólica e direção. Hoje isso é ilegal no Brasil, mas pode não ser futuramente (aliás, em muitos países ainda não é errado). Caberá à deliberação investigar os casos particulares para estabelecer uma regra concreta.

Por isso, leis são criadas em decisões consensuais, que podem – e até devem – ser corrigidas pela deliberação, a partir da mudança de contexto em que dita a lei não possua mais vigor ou sentido. Pois todas essas coisas (leis, normas) devem entender o grau de complexidade que decisões éticas exigem. Afinal, a ação moral tem como pressuposto a mutabilidade, a indeterminação e a particularidade. Não que leis ou legisladores não sejam bons e justos, mas deve-se entender a passividade deles à mudança, pois é de sua própria condição.

A proposta aristotélica é, segundo Nussbaum, portanto, fomentar uma ética da deliberação, fora dos âmbitos e natureza da ciência, tal qual promovida pelo Platão da *República*, uma vez que entende a ética como o conhecimento do contingente atribuído à regra concreta/correta. A tentativa é de realizar uma ética próxima da

tékhne (próxima, não tal qual, pois seria uma ciência), que não nos prenda a nossas paixões, tampouco nos jogue à sorte, mas que nos dê ferramentas para agir bem.

Os constantes menosprezos pela intencional proposta de não-cientificidade na ética aristotélica estão presentes nas mais variadas eras e lugares, até nossos dias. No entanto, Nussbaum nos esclarece a real e extremamente coerente intenção de Aristóteles ao fazer isso:

Seus escritos nos fornecem um esboço, que deve ser preenchido pelo caráter e pela experiência. Mas ainda parece importante evidenciar a natureza da percepção aristotélica em mais detalhes do que fizemos até agora, demonstrando que conteúdo *há* na ideia de que a escolha reside em uma percepção que responde flexivelmente à situação que se tem em mãos. Se o que Aristóteles está tentando extinguir é precisamente uma consideração teórica geral, então estaria no espírito de sua argumentação, a fim de um maior esclarecimento, a exemplos complexos, sejam da vida ou de textos literários. (NUSSBAUM, 2009, p. 272).

Não seria da mesma natureza daquilo que Aristóteles diz entender por filosofia prática se ele mesmo desse regras gerais, mesmo que submissas, a casos particulares para a ação. A questão é entender que a moral deve ser vivida na prática e conforme a prática. É papel da deliberação guiar rumo à determinação dos fatos. Declaro que aqui ela se parece como uma ferramenta que vai esclarecer, mediante a situação concreta, com base no que a razão nos indica ser o justo meio, a ação correta. Não como Platão declara, conforme Nussbaum, pois nele vemos a razão como a apreensora do conteúdo universal que determinará o particular. Aqui, diferentemente, é onde a própria razão intermedia a situação particular em busca do bem contingente, com base no conteúdo das virtudes.

Abrindo margem para a deliberação, a ação humana e aquilo que já em Aristóteles se faz presente como a vida boa, é que percebemos que nesse conjunto de valores que constituímos como seres humanos, as emoções não podem (e não devem) ser esquecidas, pois formam intrinsecamente quem somos, à medida que influenciam nossas ações, posturas e nosso modo de ser diante do mundo. Por isso veremos, a seguir, o que são as emoções e como elas agem na formação de juízos valorativos.

2.2 Emoções como crenças intencionais e necessárias ao florescimento humano: a questão do eudaimonismo

Martha Nussbaum em seu livro *Upheavals of Thought - The Intelligence of Emotions*, descreve sua teoria das emoções diante da sua situação de luto

ocasionado pela morte da mãe. O livro se desenvolve com o relato pessoal em paralelo à uma série de argumentos que visam corroborar sua visão cognitivista das emoções, ou seja, que as emoções são avaliações e passíveis de descrição proposicional.¹⁰ A autora não somente almeja classificar os fenômenos neurais, mas a experiência das emoções. Em específico, no primeiro capítulo da primeira parte do livro a autora defende a concepção das *emoções como avaliações de valores* (*emotions as judgments of value* - tradução própria), onde explica o papel das emoções na formação de objetivos e importâncias que influenciam nossa postura no mundo.

A visão cognitivista visa demonstrar como as emoções são baseadas em crenças adquiridas sobre o mundo. Para Nussbaum, assim como para Aristóteles na *Poética*, o medo é uma espécie de dor que nos acomete quando acreditamos que algo ruim pode acontecer conosco ou com alguém próximo. A piedade acontece quando creio que algo significativamente ruim aconteceu com alguém próximo, e que esta pessoa não merecia. Nesse sentido, a partir daqui me proponho a desenvolver o argumento tal qual a autora descreve em seu primeiro capítulo do livro supracitado.

As emoções parecem ter sido esquecidas ou negligenciadas pela história da filosofia como instrumento, até necessário, na abordagem de problemas filosóficos. No entanto, isso, descreve Nussbaum, é um erro, dado a nítida influência que elas possuem na imputação de importâncias em nossas vidas. Quando gostamos de uma pessoa e nutrimos por ela emoções profundas como alegria e amor, ela de repente se torna central para nosso bem-estar ao ponto de a vermos como inescrutável. Diz Nussbaum:

São esses pensamentos sobre valor e importância que fazem sua mente projetar-se para fora como uma cadeia de montanhas, em vez de ficar inerte em uma situação de autossatisfação.

Muito está em jogo na decisão de ver as emoções dessa forma, como respostas inteligentes à percepção de valor. Se as emoções estão impregnadas de inteligência e discernimento e contêm em si mesmas uma consciência de valor ou importância, não podem, por exemplo, ser facilmente deixadas de lado em relatos de julgamento ético, como tantas vezes têm sido na história da filosofia. (NUSSBAUM, 2001, p. 1, tradução própria).¹¹

¹⁰ Toda descrição proposicional pressupõe uma atividade mental cognitiva. A capacidade de formular uma proposição racional só é possível sob a égide da cognição e da consciência. Por isso, quando afirmamos que as emoções só são definidas quando as descrevemos proposicionalmente, estamos afirmando que as emoções são necessariamente cognitivas, e portanto cognoscíveis, e só são cognitivas porque descritas proposicionalmente.

¹¹ Original: *It is these thoughts about value and importance that make his mind project outward like a mountain range, rather than sitting inert in self-satisfied ease.*

Com isso, não se quer dizer que as emoções são parâmetro (ou, ao menos, o único parâmetro) em filosofia moral, por exemplo. Elas devem ser submetidas, por exemplo, à crítica racional, ao seu devido contexto histórico, e a outros demais parâmetros que podemos estabelecer para determinar o bem agir. O que se quer dizer é que uma filosofia prática, ao contrário do que vimos na história, deve conter um espaço que trate adequada e enfaticamente sobre as emoções, visto que elas estão diretamente ligadas à *práxis*, que por sua vez é parte fundamental de uma filosofia da ação e da moral. Mais profundamente, se uma teoria cognitiva das emoções, como a tese de Nussbaum defende, estiver correta, a filosofia moral não somente negligenciará um adjunto psicológico ao problema, como uma parte fundamental do pensamento ético estará omitido.

Para tanto, prosseguiremos expondo o que, segundo Nussbaum, vem a ser o papel das emoções na vida humana, no conjunto de valores e importâncias que estipulamos a nós mesmos para atingir nossos objetivos e, em perspectiva, o bem. Tão somente nos limitaremos a explicar os pressupostos para se afirmar que as emoções possuem papel essencial para as ações e promoção da boa vida, com vistas ao Florescimento Humano. Porquanto se as emoções são tão inescrutáveis para que nos vejamos como felizes, parece óbvio que classificá-la e classificar seus fenômenos nos ajudará a designar valor e, conseqüentemente, deliberações necessárias para bem agir, como brevemente já vimos no subcapítulo anterior.

Nussbaum tem também como referencial teórico sobre as emoções aquilo que os estoicos já relataram, porém com uma releitura, correção e aprimoramento de alguns pontos, podendo-se considerar, como o faz a própria autora, uma visão neo-estoica (NUSSBAUM, 2001, p. 15). Por exemplo: emoções, conforme os estoicos, são formadoras e avaliadoras de juízos valorativos (infere graus de importância, almeja objetivos, revelam a proeminência de objetos externos para a satisfação humana etc.), o que é uma ideia controversa, dado que na visão normativa dos estoicos, em uma visão generalista e de acordo com Nussbaum, as emoções devem ser extirpadas, pelo seu grau de imprecisão deliberativo-racional. A isso se pretende corrigir: a ideia de que emoções não possuem inteligência.

A lot is at stake in the decision to view emotions in this way, as intelligent responses to the perception of value. If emotions are suffused with intelligence and discernment, and if they contain in themselves an awareness of value or importance, they cannot, for example, easily be sidelined in accounts of ethical judgment, as so often they have been in the history of philosophy.

Caracterizar as emoções como cognitivas/intencionais não só é importante para entendê-las *per se*, como também para poder construir um projeto (inclusive normativo) para a formação da boa vida. Sem uma explicação suficiente sobre a natureza inteligente das emoções, os problemas relativos à influência das emoções na vida humana permanecem sem respostas.

A experiência de luto de Nussbaum é o ponto em questão desenvolvido pela filósofa para expor sua teoria das emoções e como elas influenciam direta e necessariamente os juízos valorativos. Características (identidade, antagonismos, consequências...) de uma experiência emocional são alvos da explicação argumentativa da autora, mesmo que seja difícil relacionar algo aparentemente tão impulsivo, forte e complexo como são as emoções a um julgamento de valor. E diante de todas as nuances de uma experiência de luto (como o medo, a raiva, a tristeza), a parte latente é que as emoções demonstram nossa carência (necessidade de objetos externos para a satisfação humana), ao mesmo tempo - ou justamente por isso - que são condições necessárias para nosso florescimento enquanto humanos. Ou seja, se estou triste, é porque algo valioso em meu conjunto de crenças me foi retirado, mas se estou alegre, é justamente porque algo valioso em meu conjunto de crenças está presente. E em muitos casos o objeto pode ser o mesmo. O ponto é que em ambos os casos, emoções antagônicas têm a mesma natureza: crenças valorativas sobre objetos externos. As emoções, como aqui tratadas, são diferentes de apetites corporais e estados sem objeto (depressão, irritação).

Existem 3 pontos importantes no argumento sobre as emoções: 1- As emoções devem ser carregadas de conteúdo cognitivo, pois tem um objeto que o caracteriza e o atribui identidade. Quando negamos a inteligência das emoções, ou declaramos que emoções são "corporais" ao invés de "mentais", dá-se a entender que qualquer atividade emocional está desprovida de sentido e identidade. Como afirma Nussbaum: "A própria identidade do meu medo como medo depende de ele ter algum objeto: tire isso e ele se torna um mero tremor ou pular do coração." (NUSSBAUM, 2001, p. 37, tradução própria).¹² 2- O objeto alvo das emoções é intencional. As emoções sempre possuem um objeto particular ao qual se referem, neste sentido são "intencionais". Quando declaramos ser intencional, queremos dizer que uma emoção diz respeito aos

¹² Original: *My fear's very identity as fear depends on its having some such object: take that away and it becomes a mere trembling or heart-leaping.*

conjuntos de valores e importâncias que estipulamos em nossas vidas, a ponto de fazer do objeto e nossa relação com ele algo imprescindível para que determinada finalidade (que irá contribuir para o meu florescimento/felicidade) seja efetivada. Nussbaum realiza uma crítica à remoção da intencionalidade na ciência moderna, por influência do empirismo. Por ciência moderna, diz-se tudo aquilo que é fruto dela, como a psicologia (behaviorismo) e psicanálise, implicando em reducionismo. 3- Em sequência e síntese dos pontos anteriores, emoções contêm crenças. Crenças são significativas e complexas. Só há dor na morte de um ente querido, justamente porque ele é querido, fez por onde ser querido, é alguém especial para nós. Sobre isso, diz Nussbaum:

Para ter raiva, devo ter um ainda mais complexo conjunto de crenças: que algum dano ocorreu a mim ou a algo ou alguém próximo a mim; que o dano não é trivial, mas significativo; que foi feito por alguém; provavelmente, que foi feito de boa vontade. Parece plausível supor que cada membro dessa família de crenças seja necessário para que a raiva esteja presente. Se eu descobrisse que não foi A, mas B que causou o dano, ou que não foi feito de bom grado, ou que não foi sério, poderíamos esperar que minha raiva se modificasse de acordo ou fosse embora. (NUSSBAUM, 2001, p. 38, tradução própria).¹³

Diante disso, o que Nussbaum deixa claro é que toda emoção influencia em nosso esquema de metas e fins, pois diz respeito intencionalmente às nossas crenças. Uma vez que as emoções têm relação direta com nossos propósitos, e eles sempre almejam o nosso melhor, sua visão é classificada por ela mesmo como uma visão eudaimonista. Uma teoria eudaimonista é aquela que exclui toda possibilidade de relação instrumental entre sujeito/agente e objeto. Mesmo que as emoções tenham um objeto que as caracterizam, esses objetos não são coisificados, mas possuem (ou devem possuir) valor intrínseco não vistos como meios para minha autossatisfação. Pode-se objetar: valor em si? Mas o valor não é indicado pelas emoções? E elas não são subjetivas? Em certo sentido sim, o valor é indicado pelas emoções, porém algo só se torna valoroso a mim e à minha própria subjetividade porque possui um valor real, a saber, um valor intrinsecamente proeminente a ponto de poder me fazer valorá-lo subjetivamente. Então, o valor real de um objeto agora pessoalmente querido provavelmente causará minha própria satisfação (nesse sentido é eudaimonista),

¹³ Original: *In order to have anger, I must have an even more complex set of beliefs: that some damage has occurred to me or to something or someone close to me; that the damage is not trivial but significant; that it was done by someone; probably, that it was done willingly. It seems plausible to suppose that every member of this family of beliefs is necessary in order for anger to be present. If I should discover that not A but B had done the damage, or that it was not done willingly, or that it was not serious, we could expect my anger to modify itself accordingly, or go away.*

porque também se torna valioso a mim e a meu esquema de fins e propósitos. O que faz com que um objeto específico seja importante a mim é o conjunto de crenças intencionais que ele carrega consigo (a morte de um parente dói mais que a morte de um desconhecido pelo simples fato de ser *meu* parente, parte da *minha* vida). Diz Nussbaum:

Por exemplo, um aristotélico realmente busca a justiça social como um bem por si só: é por isso que ele a colocou em sua concepção de eudaimonia. Ele não quer qualquer concepção antiga, ele quer aquela que valorize bem as coisas, da maneira que um ser humano deveria. No entanto, uma vez que ele o coloca em sua concepção, tanto busca o bem intrínseco da justiça quanto busca ser uma pessoa que realiza ações justas para seu próprio bem. Não é irrelevante para ele que execute essas ações; se ele estiver na prisão e incapaz de agir, verá sua vida como incompleta. Sua própria presença na ação é eticamente proeminente, embora ele não veja a ação simplesmente como um meio para seus próprios estados de satisfação. Parece que as emoções são assim. (NUSSBAUM, 2001, p. 42, tradução própria).¹⁴

E é por este ângulo que as emoções parecem ser eudaimonistas e necessariamente cognitivas, pois estão preocupadas e diretamente ligadas ao florescimento da pessoa.

Que as emoções possuem cognição, e isso necessariamente faz parte do entendimento das emoções, a saber, que são passivas de descrição proposicional, é um pressuposto de Nussbaum. O ponto agora é saber se as crenças e os objetos (causas externas) são suficientes ou parte constituinte para a identidade de uma emoção. Mesmo que possamos afirmar que a cognição é uma parte necessária à emoção, pois sem ela não saberíamos dizer a que a emoção se refere, sua razão de ser e a diferenciação entre uma e outra, não há como afirmarmos que se restringe a isso, pois pode haver um sentimento específico o qual não conseguimos descrever ou como em casos que pessoas mudam suas crenças que ocasionam emoções, mas as emoções permanecem, como exemplifica Nussbaum:

Sandra, que ficou apavorada com um cachorro durante a infância, pode aprender que os cães não representam perigo para o seu bem-estar; mas ela ainda tem medo de cães. Jack pode decidir que estava errado em aceitar a crença de seus pais de que os afro-americanos estão arruinando o país; mas ele ainda tem uma raiva intensa contra eles. Afinal, isso significa que se pode

¹⁴ Original: *For example, an Aristotelian really pursues social justice as a good in its own right: that is why she has put it into her conception of eudaimonia. She doesn't want just any old conception, she wants the one that values things aright, in the way that a human being ought to. Once she puts it into her conception, however, she both seeks the intrinsic good of justice and seeks to be a person who performs just actions for their own sake. It is not irrelevant to her that she get to perform those actions; if she is in prison and unable to act, she will view her life as incomplete. Her own presence in the action is ethically salient, although she does not view the action as simply a means to her own states of satisfaction. This, it seems, is what emotions are like.*

remover as crenças avaliativas sem remover as emoções?. (NUSSBAUM, 2001, p. 45, tradução própria).¹⁵

Independente do grau de influência, a crença nesse caso é falsa, e conscientemente falsa. Porém, em ambos os casos a crença é a causa de uma emoção avaliativa. Por isso, podemos minimamente afirmar, conforme a autora, que a crença, mesmo sendo parte constituinte de uma emoção, não corresponde à sua plenitude enquanto experiência. E mais, toda crença deve ser submetida à veracidade ou falseabilidade e, comprovando-se falsa, sua aversão (que inclusive é a construção de uma nova crença) é um pressuposto necessário para também modificar a emoção decorrente dela. A emoção é constituída por crenças, mas sua totalidade pode conter outros elementos que permanecem mesmo quando uma crença é abandonada: “seja em uma forma em que a parte da crença seja suficiente para a presença das outras partes, ou em uma forma na qual seja meramente necessária.” (NUSSBAUM, 2001, p. 45, tradução própria).¹⁶

Dessarte, para fazermos avaliações, precisamos de crenças e estas, como se está tentando provar aqui, participam do que estamos chamando de emoções. À vista disso, precisamos entender como funciona o mecanismo da avaliação para relacionar emoções e avaliações.

2.3 Emoções e avaliações eudaimonistas como assentimentos a um objeto percebido subjetivamente

A partir de uma visão autodenominada neo-estóica, Nussbaum afirma que avaliação é um assentimento a uma aparência. Os objetos se manifestam a nós por sua aparência e essa forma é transmitida à mente através de mecanismos representacionais internos. Baseado nisso, alguns possíveis cenários podem surgir: ou os tomamos como literais, por exemplo, achando que o sol é do tamanho de uma mão (pois é a percepção que se tem diretamente); ou negamos a aparência do sol, assumindo que vimos uma alucinação ou luz radiante (contradição); ou podemos unir minha percepção primeira a conhecimentos dados ou pesquisados (na física, por

¹⁵ Original: *Sandra, who was terrified by a dog during childhood, may learn that dogs are no danger to her well-being; but she still fears dogs. Jack may decide that he was wrong to accept his parents' belief that African-Americans are ruining the country; but he still has intense anger against them. Does this mean, after all, that one may remove the evaluative beliefs without removing the emotions?*

¹⁶ Original: *whether in a form in which the belief part suffices for the presence of the other parts, or in a form in which it is merely necessary.*

exemplo) e ter uma crença mais concisa sobre o sol. Em todos os casos, há uma aceitação por parte do sujeito em relação ao objeto. Avaliar, portanto, é consequência de uma crença nutrida relativamente a um objeto percebido. Essa crença pode ser verdadeira ou falsa, obviamente, mas não nega o fato acima citado.

Toda vez que alguém aceita uma forma como o mundo parece ser, está realizando uma avaliação de como o mundo é. A relação disso com as emoções passa pelo ponto de que em qualquer instância as emoções estão presentes, seja na percepção dos objetos, seja influenciada pelos próprios objetos, visto que elas carregam crenças. Sobre a relação desses pontos com as emoções, diz Nussbaum:

Voltemos agora ao meu exemplo central. Minha mãe morreu. Parece-me que uma pessoa de enorme valor, que ocupava um lugar central em minha vida, não existe mais. Pareceu-me como se um prego do mundo tivesse penetrado em minhas entranhas; também parecia como se de repente a vida tivesse um grande rasgo ou um buraco aberto. Eu vi, também, seu rosto maravilhoso - tremendamente amado e para sempre separado de mim. A aparência, seja qual for a forma como a representemos, tem conteúdo proposicional ou pelo menos combinação: ela combina o pensamento da importância com o pensamento da perda, seu conteúdo é que essa importância se perdeu. E, como eu disse, é avaliativo e eudaimonista: não apenas afirma: "Betty Craven está morta". Central para o conteúdo proposicional é a enorme importância de minha mãe, tanto em si mesma quanto como um elemento em minha vida. (NUSSBAUM, 2001, p. 49, tradução própria).¹⁷

Só existe a experiência da emoção, após as aparências assentirem (formando uma crença sobre a realidade), deixando claro o objeto da emoção, através de proposições marcadas pelo conteúdo valorativo e elementos avaliativos. Isso não quer dizer que classificar proposicionalmente um acontecimento é suficiente para causar ou definir a experiência da emoção. Por exemplo: "X morreu". Esta proposição poderia indicar somente, em alguma instância, a causa de um luto, mas não a experiência do luto em si. Por outro lado: "X, mãe de Y, de sua extrema importância, morreu" é um fato que causa a experiência de luto diretamente a Y. Não basta classificar, mas deve haver relação de identidade, que por sua vez pressupõe um conjunto de crenças relacionais entre sujeito e objeto.

¹⁷ Original: *Let us now return to my central example. My mother has died. It strikes me, it appears to me, that a person of enormous value, who was central in my life, is there no longer. It seemed to me as if a nail from the world had entered my insides; it also felt as if life had suddenly a large rip or tear in it, a gaping hole. I saw, as well, her wonderful face - both as tremendously loved and as forever cut off from me. The appearance, in however many ways we picture it, has propositional content or at least combination: it combines the thought of importance with the thought of loss, its content is that this importance is lost. And, as I have said, it is evaluative and eudaimonistic: it does not just assert, "Betty Craven is dead." Central to the propositional content is my mother's enormous importance, both in herself and as an element in my life.*

Como lidamos com os acontecimentos (aparências que se tornam crenças), no presente caso, o luto, é o que irá influenciar nossa postura diante do fato (como manter a calma ou negá-lo). Porém, sempre quando os fatos se tornam proposições significativas (ou seja, se esclarecem cognitivamente) é que as emoções se expressam em sua plenitude e influenciam objetivamente nossos julgamentos e ações. Com isso não quero dizer que não é possível ter emoções sem julgamentos, pois seria exigir demais e realizar uma leitura radical do pensamento de Nussbaum. O ponto central é declarar que a abordagem e até mesmo a própria experiência das emoções se esclarecem quando conseguimos explicá-las e organizá-las, e isso implica cognoscibilidade. Como o próprio termo dá a entender, “acontecimentos” são situações às quais não temos total controle. Conforme Nussbaum:

Em suma, na maioria das vezes as emoções nos ligam a itens que consideramos importantes para o nosso bem-estar, mas não controlamos totalmente. A emoção registra essa sensação de vulnerabilidade e controle imperfeito. (NUSSBAUM, 2001, p. 53, tradução própria).¹⁸

Diz ainda, corroborando a necessidade de identificação com a crença concluída de um fato aparente percebido:

Bem, que elemento em mim experimenta o terrível choque da dor?[...] Será que imaginamos o pensamento causando uma vibração em minhas mãos, ou um tremor em meu estômago? E se o fizermos, realmente queremos dizer que essa vibração ou tremor é minha dor pela morte de minha mãe? O movimento parece não ter a relação e a capacidade de reconhecimento que devem ser parte de uma emoção. Interna à própria dor deve estar a percepção do objeto amado e de sua importância; a própria dor deve avaliar a riqueza do amor entre nós, sua centralidade em minha vida. A própria dor deve conter o pensamento de sua morte irrevogável. É claro que podemos dizer que existe uma parte emocional separada da alma que possui todas essas habilidades. Mas parece que perdemos o controle sobre o motivo de abrigar o luto em uma parte não-cognitiva separada: o pensamento parece exatamente o lugar para alojá-lo. (NUSSBAUM, 2001, p. 54, tradução própria).¹⁹

Mais uma vez, insiste-se: retirando o pensamento das emoções, perde-se seu conteúdo experiencial, ou seja, sua razão de ser. Emoções influenciam nossas ações

¹⁸ Original: *In short, most of the time emotions link us to items that we regard as important for our well being, but do not fully control. The emotion records that sense of vulnerability and imperfect control.*

¹⁹ Original: *Well, what element in me is it that experiences the terrible shock of grief? I think of my mother; I embrace in my mind the fact that she will never be with me again - and I am shaken. How and where? Do we imagine the thought causing a fluttering in my hands, or a trembling in my stomach? And if we do, do we really want to say that this fluttering or trembling is my grief about my mother's death? The movement seems to lack the aboutness and the capacity for recognition that must be part of an emotion. Internal to the grief itself must be the perception of the beloved object and of her importance; the grief itself must estimate the richness of the love between us, its centrality in my life. The grief itself must contain the thought of her irrevocable deadness. Now of course we could say that there is a separate emotional part of the soul that has all these abilities. But we seem to have lost our grip on the reason for housing grief in a separate noncognitive part: thought looks like just the place to house it.*

por serem avaliações valorativas sobre as aparências assentidas, uma vez que carregam consigo crenças como condições de possibilidade de sua natureza experiencial.

Apesar de haver a percepção de que nem sempre as emoções carregam conteúdo proposicional, como em casos impulsivos, movimentos rápidos de dor e/ou tumulto, por exemplo, encaixar as emoções nos pensamentos (ou vice versa), não é dizer que as emoções estão limitadas (tal como um tipo de objetivismo). A esfera racional aqui é dinâmica (por isso “upheavals”), pois engloba todas as questões vistas (objeto, aparência, assentimento, crença, julgamento...). Emoções (no exemplo de Nussbaum o luto, a dor) brotam porque o pensamento recebe o conhecimento do objeto e do fato, no caso da autora, da morte da mãe (deixando de ser aparente para ser fatídico), carregando consigo o conjunto de crenças a respeito de seu conjunto de valores, que conclui que aquele fato afeta sua estabilidade, uma vez que perder a mãe macula vigorosamente seu bem estar (não num sentido egoísta, mas eudaimonista). Como declara Nussbaum: “O movimento em direção a minha mãe foi um movimento do meu pensamento sobre o que é mais importante no mundo; isso parece ser exatamente o que há a ser dito sobre isso.” (NUSSBAUM, 2001, p.55, tradução própria).²⁰

Porém, Nussbaum questiona se a emoção está no ato de assentir a um fenômeno, ou no estado que resulta deste ato (NUSSBAUM, 2001, p. 56). Na verdade, este problema não parece prejudicar a tese central. Mesmo que a aceitação seja um estado inicial e o resultado, a avaliação, seja decorrência deste estado, em ambos os momentos existe uma relação proposicional intrínseca. A emoção parece exatamente ter esse caráter duplo: em um primeiro momento, concordamos, nos alegamos ou esbravejamos, mas ao percebermos a sua passividade à descrição proposicional (conseguimos explicar uma emoção, assumindo uma postura de educação emocional avançada), percebemos também sua constituição cognitiva presente desde o início.

Aceitar uma proposição e, portanto, nutrir emoções decorrentes não atesta a veracidade da proposição. Não é pelo simples fato de se emocionar diante de um caso, que o caso é verdadeiro. Posso ter me enganado diante de uma situação e, automaticamente, formular proposições falsas e, como consequência disso, crenças

²⁰ Original: *The movement toward my mother was a movement of my thought about what is most important in the world; that seems to be exactly what there is to be said about it.*

falsas. Mas isso nada tem a ver com a experiência da emoção. Independente da veracidade ou falseabilidade da crença, a emoção decorrente desta é real. Por exemplo: posso ter presenciado, como espectador, um acidente de carro, onde um cão é atropelado e eu, afetuoso aos animais, imediatamente me entristeço ao vê-lo caído, imóvel. Mesmo tentando recuperá-lo, ele parece estar morto. O motorista do acidente se responsabiliza pelo animal e eu vou embora extremamente entristecido pelo ocorrido. No entanto, logo após eu me retirar, o motorista do acidente presencia a melhora do animal e, enfim, a sua restauração plena. Porém, apesar de eu ter nutrido uma crença falsa, diante de uma aceitação de um fenômeno parcialmente observado, a minha emoção é real. Não é que a emoção seja falsa (eu realmente estava triste), mas equivocada, uma vez que o conteúdo proposicional (“o cão morreu”) não deixa de ser falso. Isso também pode nos dar pistas para conceber que, apesar da emoção ser real, devemos também aprender que pela possibilidade de erros de julgamentos, não podemos sempre confiar nas emoções como fontes de saber, o que por sua vez não retira seu valor.

Portanto, uma emoção decorrente de uma crença falsa possui, claro, uma avaliação falsa. Nisso vemos a importância da deliberação prévia à formulação de uma crença sólida. Em todo caso, classificar, ou definir, cognitivamente as emoções faz com que tenhamos uma postura que não só pretende avaliar a crença, como possibilita sua justificação. Como consequência disso, uma crença avaliada produz uma avaliação correta. O grande trunfo da tese cognitivista é justamente abrir margem para correção e justificação das emoções a partir do convencimento proposicional. Ou seja, uma vez que se pode mostrar que as razões que comprovam que certas emoções não são boas, abre-se margem possível para mudança.

Quando Nussbaum declara que as emoções são eudaimonistas, ela está justamente sustentando a tese de que, para atribuir significado e identidade, uma emoção precisa ter a ver com nossos esquemas de propósitos, e assim o é porque já presumimos algum valor real que o item possui. No exemplo anteriormente dado, presume-se um valor real nos animais (possivelmente potencializado em animais mais próximos a nós, como os domésticos) e acrescenta-se a isso um valor subjetivo que o espectador nutre pelo objeto e sua aparência assentida. Tal valor subjetivo é dado em conformidade com seu conjunto de fins, valores e propósitos, de tal forma que qualquer dano ou falta em relação ao objeto se torna, além de uma perda real, uma

perda pessoal e, portanto, que interfere nas suas importâncias para a vida boa, para a eudaimonia.

Isso demonstra que as emoções, de fato, capturam detalhes significativos sobre o mundo. Inclusive, Nussbaum descreve que há um cenário de objeção que tenta distinguir emoção de crença apontando que enquanto na crença estamos ajustando nossa atitude mental em relação ao mundo, na emoção estamos ajustando o mundo em relação à nossa atitude mental. A autora observa algumas confusões nesse cenário:

Em primeiro lugar, como acabamos de ver, as emoções tentam se ajustar ao mundo - tanto para absorver os eventos que realmente acontecem, quanto para obter uma visão apropriada do que é importante ou tem valor. Em segundo lugar, elas realmente não tentam fazer com que o mundo se ajuste a elas. As emoções podem ou não gerar desejos de ação, que podem, se bem-sucedidos, tornar o mundo um mundo melhor para os objetos de nossas emoções. (NUSSBAUM, 2001, p. 58, tradução própria).²¹

A relação causal é dinâmica, porém, vemos fortemente a realidade determinando a causa de nossas emoções. Em situações típicas, não há medo criado senão pelo assentir de um perigo próximo. Portanto, as emoções captam o mundo como ele já é e agem em conformidade. Tal objeção parece não estabelecer nenhuma assimetria entre crenças e emoções.

E quando se fala que as emoções captam o mundo, está-se dizendo que as emoções percebem algo objetivo (o mundo) de uma forma subjetiva, em uma relação dinâmica. Isso implica que minha subjetividade, logo, meus propósitos e valores, estão influenciando minhas asserções e posições sobre a objetividade da realidade assentida. Isso irá dar a base argumentativa para declarar que, se tais proposições acima estão corretas, existe uma postura eudaimonista na percepção da realidade pelo agente com aparato emocional, pois o agente sempre irá interpretar e atribuir valor àquilo que ele concebe como relevante e importante para o seu florescimento. Sobre isso, Nussbaum declara:

Por exemplo, eu posso pensar que todos deveriam ter algum interesse nas artes, embora eu mesma seja uma apaixonada amante da música com pouco interesse (e nenhuma emoção sobre) arquitetura. Ao mesmo tempo, dentro da minha paixão pela música estão algumas reflexões gerais sobre a

²¹ Original: *First of all, as we have just seen, emotions do attempt to fit the world - both to take in the events that really do take place, and to get an appropriate view of what matters or has value.*⁴⁵ *Second, they really don't try to get the world to fit them. Emotions may or may not engender desires for action, which might, if successful, make the world a better world for the objects of our emotions.*

importância da arte que representam um terreno comum entre mim e o amante da arquitetura. (NUSSBAUM, 2001, p. 60, tradução própria).²²

Há um aspecto subjetivo e objetivo naquilo que atribuímos valor, e isso, obviamente, tem relação com nossas emoções. O eudaimonismo busca o bem (último) para o ser humano, logo, inclui sua subjetividade. E justamente por isso não é tão fácil sistematizar uma "classe" de valores/importâncias para os seres humanos, dado que nem tudo o que pessoalmente valorizo também recomendo a outros. Exemplifica-se quando percebemos o caso quase geral da necessidade de escolher um trabalho com vistas à realização profissional (que é, também, pessoal). A realidade alerta com certa objetividade sobre a importância do labor, do sustento próprio, mas a decisão de qual atividade realizar é baseada em meu conjunto de importâncias, determinadas, entre outras coisas (como caráter, contexto social...), pelas emoções. Dentre uma gama de opções, e cada uma com seu valor real peculiar, escolhemos a que subjetivamente agrada, pois irá corroborar com o que pensamos ser importante para o próprio florescimento. Não obstante à necessidade quase geral de se trabalhar, não posso indicar minha carreira a outra pessoa, pois cada um tem seus motivos.

Este cenário em si parece trazer renovação ao quadro eudaimonista. Vejamos alguns pontos levantados por Nussbaum sobre isso. Se pensarmos em Aristóteles, veremos uma necessidade extrema de coesão entre os valores que escolhemos nutrir. Mas isso acaba ofuscando o fato de que normalmente as pessoas não são tão sistemáticas, suas emoções são turbulentas e, portanto, passíveis de conflitos entre si. Isso se torna ainda mais complexo se pensado que cada sujeito tem conflitos emocionais internos. Por isso, um valor geral para o ser humano se torna implausível (pelo menos levando em consideração as emoções).

Pensando no exemplo dantes dado, achar que todos devem labutar e lutar por construir uma carreira parece um bem considerado geral (ou seja, que todos deveriam se importar), mas também se torna específico quando noto que a minha profissão em si não é aconselhável a todos. Podemos até concordar em objetivos gerais necessários a todos para o bem viver, mas cabe ao sujeito subjetivo delimitar que espécie de atividades e serviços, por exemplo, ela irá gostar e prezar ter (o que paga melhor, que traga satisfação existencial, que contribui mais efetivamente para a

²² Original: *For example, I might think that everyone should have some interest in the arts, while being, myself, a passionate music lover with little interest in (and no emotion about) architecture. At the same time, internal to my passion about music are some general thoughts about the importance of art that represent common ground between myself and the lover of architecture.*

sociedade, etc.). Isso é perfeitamente possível no quadro eudaimonista, mesmo que não esgote a questão.

Outro ponto desta questão levantado por Nussbaum é que a antiga noção de eudaimonismo, com tal característica de ofuscar o ponto de vista pessoal de cada um, acaba por forçar as pessoas a valorizar coisas que não fazem parte do que elas consideram como realmente boas, tampouco estariam preparadas a aconselhar a outros. O que julgamos ser bom para nós, está num emaranhado de situações bem específicas referidas à subjetividade das pessoas. Existem bens que não aconselhamos a outros, simplesmente porque não fazem parte do esquema de valores de todos, ou de outrem.

O último questionamento de Nussbaum ao eudaimonismo clássico é perceber que pode ser relevante a certas emoções não estarem envoltas em uma grande ponderação reflexiva acerca da bondade real do objeto. As emoções, por mais que possuam seu aspecto cognitivo fundante e importante para os julgamentos daquilo que é importante para a *eudaimonia*, ainda assim, parecem não ter a necessidade de serem “cognitivizadas”, pois há coisas que parecem passíveis da incondicionalidade, e que, por outro lado, se forem “cognitivizadas”, perdem seu papel como emoção. A título de exemplo, podemos citar a mãe que ama seu filho incondicionalmente, apesar das atitudes e do merecimento do filho. E parece que se apontarmos as razões por trás do amor de uma mãe ao filho, perdemos a sua naturalidade e legitimidade. Neste caso, realizar um inventário dos pontos positivos da pessoa, para então nutrir emoções por ela, deve ficar em segundo plano.

Em todos os casos, o que se mostra presente, é que as emoções fazem referência ineliminável ao sujeito e ao seu ponto de vista. Minhas emoções, minha perspectiva, meu referencial sobre o mundo. O que causa emoções diversas em mim, diz respeito a coisas que eu atribuo valor, em algum sentido.

Nussbaum insiste que, apesar de partilharmos interesses comuns (como ter mãe, cuidá-la ou algo do tipo), são os interesses subjetivos de valor intrínseco (ser *minha* mãe, importante em meus esquemas de objetivos e planos da *minha* vida) que fazem uma emoção aflorar de maneira legítima e não por atribuições meramente instrumentais. Cito:

Assim, em meu luto, dou à minha mãe (pelo menos) três diferentes papéis: como uma pessoa de valor intrínseco por direito próprio; como minha mãe, e um componente importante dos objetivos e planos da minha vida; e como mãe, isto é, um tipo de pessoa que seria bom para todo ser humano que tem um para cuidar (embora, obviamente, não devam todos cuidar do mesmo).

Apenas uma dessas três formas de focar minha mãe faz referência a mim; e esta, tenho insistido, não a considera uma pessoa de importância meramente instrumental. E, no entanto, este parece ser crucial para fazer a diferença entre amor e não amor, tristeza e não tristeza. (NUSSBAUM, 2001, p. 63, tradução própria).²³

Nisso, a autora quer declarar que seria muita rigidez teórica classificar seu eudaimonismo como egoísta. É muita rigidez afirmar ser egoísmo amar mais a uns do que a outros, pois claramente tal postura se dá pelo valor subjetivo que cada pessoa tem, ou pode ter, nessa vida, segundo um conjunto de crenças. Aliás, é justamente amar minha mãe, por exemplo, que me faz ter outros sentimentos e emoções igualmente favoráveis (mas talvez não equivalentes) a pessoas em situação semelhante (como mulheres, mães, senhoras...), tal qual empatia, compaixão e respeito. Quando Nussbaum fala do ponto de vista pessoal do agente com aparato emocional, ela está falando de sua perspectiva, e não do valor real do objeto percebido.

E apesar de podermos apontar certas emoções que aparentam não trazerem consigo avaliação valorativa subjetiva, como o maravilhar-se, o admirar-se, a adoração religiosa (que presume um valor real insuperável do objeto), e até mesmo o amor e a compaixão, analisando veremos que o eudaimonismo, ainda sim, permanece. Em última análise, um julgamento eudaimonista é realizado até mesmo para definir que tipo de coisas eu admiro, adoro, etc., uma vez que fazem referência às minhas crenças.

Diante destas coisas, faz-se pertinente vermos a questão da importância no projeto eudaimonístico das emoções. Por que algumas emoções parecem turbulentas, impactantes e outras menos importantes? Por que perder uma escova de dentes me causa menos tristeza (ou provavelmente nenhuma) do que perder um laptop? A propósito, a mesma emoção pode ter diferentes tipos de intensidade, dependendo da minha intencionalidade ao objeto a que ela se refere. Por exemplo: eu amo mais a meu irmão do que a meu pastor, apesar de amá-lo verdadeiramente; por outro lado, eu respeito de maneira venerável meu pastor mais do que a meu irmão, apesar de

²³ Original: *Thus, in my grief I endow my mother with (at least) three different roles: as a person of intrinsic worth in her own right; as my mother, and an important constituent of my life's goals and plans; and as a mother, that is, a type of person that it would be good for every human being who has one to cherish (though obviously they shouldn't all cherish the same one). Only one of these three ways of focusing on my mother makes reference to me; and this one, I have insisted, does not consider her a person of merely instrumental importance. And yet, this one appears to be crucial in making the difference between love and nonlove, grief and nongrief.*

respeitá-lo verdadeiramente (embora o respeito pareça mais um padrão de pensamento e ação, do que uma emoção). Mesmas emoções, intensidades distintas, pois estão referidas a objetos distintos em meu esquema de objetivos e projetos. É a intencionalidade por trás da emoção que irá medir seu grau de importância e/ou intensidade.

Sem dúvidas vemos emoções exageradas, ou não condizentes com os seus objetos, mas isso se dá por uma visão distorcida do objeto. Como no exemplo dado anteriormente do cão atropelado, a visão equivocada do objeto causou uma emoção verdadeira, porém também equivocada. Isso também se aplica à intensidade da emoção. Muitas vezes nutrimos uma emoção intensa a um caso trivial, como quando nossa seleção de futebol perde uma Copa do Mundo, que como brasileiros há vinte anos sem ganhar é algo plenamente possível. Apesar da emoção ser verdadeira, podemos emitir um juízo de que ter tristeza com esse caso é de menor importância do que ter tristeza com a perda de um amigo querido. O que não conseguimos desvincular desse tipo de classificação, porém, é que ela é feita a partir do eudaimonismo. De alguma forma, mesmo que momentânea, tal perda tinha importância no esquema subjetivo de crenças da pessoa: “[...] mais uma vez, é a natureza da avaliação eudaimonista que explica a intensidade da emoção.” (Nussbaum, 2001, p. 66).²⁴

Quando vemos, no entanto, uma pessoa ter emoções não condizentes, tanto com seus objetos, quanto com sua própria avaliação do que ocorreu, significa que estamos em uma situação ambígua. Afinal, se as emoções são eudaimonísticas, como elas podem ocorrer sem ou diferente da crença valorada sobre o objeto? Nussbaum declara que podemos alegar que a causa de tais emoções podem ser: 1) talvez a pessoa tenha uma preocupação mais profunda com o objeto do que identificou (levando, quiçá, a um autoconhecimento pela emoção); 2) talvez o objeto tenha um sentido simbólico (conduzindo a imaginação a pensar em outro objeto que tenha uma importância verdadeira); 3) talvez a existência de algum conteúdo oculto que explica, de fato, a emoção. Em todo caso, a questão ambígua é a aparente presença de aspectos não cognitivos da emoção. A seguir veremos sobre isso.

²⁴ Original: *But once again, it is the nature of the eudaimonistic evaluation that explains the intensity of the emotion.*

2.4 Existem elementos não cognitivos necessários ou outros elementos cognitivos para além da crença avaliativa?

Descrevemos até aqui a linearidade do argumento de Nussbaum no que se refere à inteligência das emoções via aparelho cognitivo. Mais do que isso, o argumento se sustenta em que as emoções como avaliações de valor são constituídas necessariamente pela cognição, e que a cognição é suficiente para a emoção, desde que tenha conteúdo avaliativo eudaimonista necessário. Mas a questão que permanece é: existem outras partes constituintes da emoção, em especial o luto (exemplo base do argumento de Nussbaum), para além da crença avaliativa ou, até mesmo, não cognitivas?

António Damásio, importante neurocientista e filósofo da mente, tem concordâncias, em certa medida, com o pensamento de Nussbaum. Perceba por ele mesmo:

Porém, em muitas circunstâncias de nossa vida como seres sociais, sabemos que as emoções só são desencadeadas após um processo mental de avaliação que é voluntário e não automático. Em virtude da natureza de nossa experiência, há um amplo espectro de estímulos e situações que vieram se associar aos estímulos inatamente selecionados para causar emoções. As reações a esse amplo espectro de estímulos e situações podem ser filtradas por um processo de avaliação ponderada. (DAMÁSIO, 2012, p. 130).

Nussbaum, diferente de Damásio, não declara que “em muitas circunstâncias” as emoções estão relacionadas a processos cognitivos de avaliação, mas em todos os casos. Porém, é interessante perceber que sob o aspecto científico, esse tipo de abordagem também possui aval. Mas Damásio abre margem para processos não cognitivos. Como Nussbaum responde?

Uma emoção, como o eixo da proposta aqui declara, é um movimento dinâmico, e até turbulento (upheaval), da nossa cognição em relação aos acontecimentos que nos rodeiam. Então, como classificamos ou decidimos quais dos muitos acontecimentos envolvidos em uma única emoção - no caso o luto - são ou não suas partes constituintes? Vários acontecimentos adjacentes ocorrem quando uma emoção acontece. É difícil delimitar fatos para, então, descrever ou delimitar uma emoção, sua razão e até mesmo sua identidade. O que fazemos é cercear e especular.

Podemos, então, especular que movimentos corporais, como o pulsar mais forte do coração, ou qualquer coisa do tipo constitui uma emoção. No entanto, isso não exaure a questão. Nussbaum propõe que, em vez disso, podemos questionar

sobre as condições gerais de identidade para o luto e se nisso encontramos algum aspecto que não contenha elemento avaliativo presente. Pois, se não encontramos elementos avaliativos nas condições identitárias gerais de uma emoção, ainda assim poderíamos classificá-la como tal? Em outras palavras, se tiramos o aspecto proposicional, que implica ser cognitivo e, na esteira do argumento aqui desenvolvido, avaliação de valor, como definimos uma emoção, dado que o próprio definir pressupõe esses pontos precedentes?

Esta questão é difícil e Nussbaum se demonstra aberta às objeções. Entretanto, de antemão ela informa que não acredita na ausência de elementos desse tipo (avaliadores) na constituição de uma emoção, ou, do luto. Apesar de elementos fisiológicos, como sensações corporais, normalmente estarem presentes em determinados acontecimentos, não temos a menor razão para declarar que uma pessoa que perdeu um ente querido, mas que não teve alteração na pressão arterial ou nos batimentos cardíacos, não esteja sofrendo com o luto. Vejamos o exemplo e o questionamento de Nussbaum:

[...] (Os tetraplégicos não têm as conexões usuais entre a pressão arterial central e os mecanismos reguladores da frequência cardíaca e os mecanismos efetores periféricos, mas não temos dificuldade em pensar que essas pessoas realmente têm emoções.) Se minhas mãos e pés estivessem frios ou quentes, suados ou secos, novamente, isso não teria nenhum valor de critério necessário, dada a grande variabilidade das conexões fisiológicas relevantes. (NUSSBAUM, 2001, p. 68, tradução própria).²⁵

O ponto é demonstrar que não podemos confiar piamente a questões como a fisiologia, em sua indeterminação e variabilidade, a classificação das emoções. Até então o elemento que mais contempla os critérios para a classificação da constituição de uma emoção é a avaliação, pressuposta sob a cognição própria da descrição proposicional.

Obviamente o intuito não é negar a presença fisiológica na experiência das emoções, mas sua insuficiência em classificá-las. Os estudos psicológicos recentes sobre a atividade cerebral, sobre o funcionamento da amígdala como condição necessária para a normalidade das emoções, são de extrema importância para a análise geral. Mais uma vez, não nega-se que a emoção está incorporada

²⁵ Original: (*Quadriplegics lack altogether the usual connections between central blood pressure and heart rate regulatory mechanisms and peripheral effector mechanisms, and yet we have no difficulty thinking that such people really have emotions.*) *If my hands and feet were cold or warm, sweaty or dry, again this would be of no necessary criterial value, given the great variability of the relevant physiological connections.*

(fisiologicamente), mas questiona-se como, quando, de que forma, se é generalizada, consensual... dado a vasta plasticidade do organismo e a múltipla razoabilidade dos estados mentais, onde não encontramos concretude conceitual. Inclusive, Nussbaum argumenta que os acontecimentos fisiológicos são consequências de emoções. Por isso, fica ainda mais difícil perceber quais efeitos são consequências e quais são partes constituintes da experiência da emoção.

Nussbaum acrescenta, interessante, que o fisicalismo (tese reducionista que entende que entidades abstratas - como a emoção, a mente, a consciência, etc. - são apenas predicados de funções fisiológicas)²⁶ alega que uma entidade incorpórea não possui emoção, uma vez que a fisiologia é a característica mister para a emoção. Apesar disso, o argumento fisicalista permanece fraco. Se se admitimos a ideia de Deus - mesmo que por um experimento mental - e que este ser, por exemplo, possui emoções, não nos interessa seu estado fisiológico (até mesmo pela impossibilidade disso, pois é um ser incorpóreo), mas somente a possibilidade dele ter pensamentos e intenções associadas a tais apegos emocionais. No final das contas, o que realmente importa para a emoção são as inclinações cognitivas do sujeito em relação ao objeto causador da emoção.

Para além da fisiologia, mais plausível, conforme Nussbaum, seria perceber certos sentimentos terem por características certas emoções. Inclusive, a distinção entre emoção e sentimento (e entre tipos de sentimentos), é importante nesta temática. Diz Nussbaum:

A raiva está associada a uma sensação de ebulição, o medo a uma sensação de frio e enjoo. Mas aqui devemos tomar cuidado com a palavra “sentimento”, que é notavelmente escorregadia e suscetível de enganar. Devemos distinguir “sentimentos” de dois tipos. Por um lado, há sentimentos com um rico conteúdo intencional - sentimentos de vazio da vida sem uma determinada pessoa, sentimentos de amor infeliz por essa pessoa e assim por diante. Sentimentos como esses podem entrar nas condições de identidade para alguma emoção; [...] Por outro lado, há sentimentos sem intencionalidade ou conteúdo cognitivo rico, digamos, sentimentos de fadiga, de energia extra, de ebulição, de tremor etc. Acho que devemos dizer sobre eles exatamente o que dissemos sobre os estados corporais: que eles podem acompanhar uma emoção de um determinado tipo - mas que não são absolutamente necessários para isso. (NUSSBAUM, 2001, p. 70, tradução própria).²⁷

²⁶ Corrente que surge, também, na esteira das teorias materialistas do psicólogo William James.

²⁷ Original: *Anger is associated with a boiling feeling, fear with a chilled and queasy feeling. But here we should beware of the word “feeling,” which is remarkably slippery and likely to mislead. We should distinguish “feelings” of two sorts. On the one hand, there are feelings with a rich intentional content - feelings of the emptiness of one’s life without a certain person, feelings of unhappy love for that person, and so forth. Feelings like these may enter into the identity conditions for some emotion; [...] On the*

O primeiro tipo de sentimento pode ser condição de identidade para alguma emoção, enquanto o segundo tipo parece, apesar da possibilidade de estar associado a alguma emoção (como tremor e medo), não ser necessário para tal.

Portanto, um sentimento não deve classificar uma emoção, por mais que possamos admitir sua eventual presença no processo emocional. Isso porque, como na questão fisiológica, a variabilidade e imprecisão das sensações, nos diversos contextos e formas que elas se manifestam, não nos dão uma resposta satisfatória. Aliás, a sensação, em Nussbaum, parece estar ligada à uma reação fisiológica, enquanto a emoção não necessariamente, e é justamente por isso que ambas - sensação e fisiologia - possuem essas características de imprecisão comportamental e, logo, conceitual.

Diante disso, existem concessões a serem feitas sobre o papel dos sentimentos nas emoções. O que afirma Nussbaum é que emoções são tipicamente conscientes e que a presença de elementos não cognitivos, como os sentimentos, são elementos parasitas dos casos conscientes. A presença de elementos não cognitivos no processo experiencial da emoção não é válido para a descrição e classificação geral das emoções. Podemos dizer que a alegria intensa é caracterizada por excitação, e que isso pode ser assegurado por casos particulares, mas não há possibilidade de universalizar esta premissa diante de sua nítida variabilidade e ambiguidade. Declara Nussbaum:

Portanto, esta é uma afirmação vaga, que nos ajuda a entender algo, mas que provavelmente não deveria entrar nas definições de emoções. Muito menos os estados de sentimento mais concretos, como tremor e ebulição, devem entrar na definição. Há muita variação entre as pessoas e entre os tempos na mesma pessoa, para que isso esteja certo. (NUSSBAUM, 2001, p. 72, tradução própria).²⁸

Sumariamente, uma pessoa pode estar experimentando uma emoção, sem que a sensação seja a que “normalmente” (a partir de uma avaliação subjetiva) se espera dela. Imagine que X está ansioso por encontrar Y e quer muito causar boa impressão. No entanto, Y age de maneira rude com X, que apesar disso, por estar extremamente

other hand, there are feelings without rich intentionality or cognitive content, let us say feelings of fatigue, of extra energy, of boiling, of trembling, and so forth. I think we should say about these exactly what we said about the bodily states: that they may accompany an emotion of a given type and they may not - but that they are not absolutely necessary for it.

²⁸ Original: *So this is a loose claim, which helps us to understand something, but that probably should not enter into the definitions of emotions. Far less should the more concrete feeling-states, such as trembling and boiling, enter the definition. There is just too much variation among persons, and across times in the same person, for that to be right.*

aplicado em causar boa impressão, mantém sua simpatia, mesmo que com a voz embargada, ou com certa frieza. Embora não haja outros sinais de raiva ou indignação, não temos dificuldade em afirmar que tais emoções estão presentes. E apesar de sensações se manifestarem, parece que não podemos indicar que toda raiva ou indignação é seguida por embargo na voz, por exemplo. Mais uma vez, neste caso, não conseguimos chegar a uma inferência sobre a classificação da experiência das emoções, que se pretende ser una, a partir da multiplicidade de um elemento não cognitivo, como são os sentimentos (mesmo admitindo sua possível presença). Melhor dizemos, a partir de Nussbaum, quando declaramos que temos identidades-tipo entre as emoções e as avaliações, com alguns sentimentos ou "excitação" presentes, mas que estes não são válidos para defini-las, pois as emoções só serão passíveis de definição a partir desses reconhecimentos avaliativos (estados cognitivos carregados de valor).

Além de procurar saber se existem elementos não cognitivos na definição e/ou experiência das emoções, outro aspecto levantado por Nussbaum é se existem outros elementos cognitivos possíveis na experiência das emoções. E a resposta é sim. É muito difícil, como já falamos, reduzir radicalmente a experiência das emoções ao aspecto avaliativo-proposicional. O que podemos declarar é que a definição da emoção é sim desta natureza, mas a experiência das emoções carrega consigo uma densidade além da atitude proposicional. Pois apesar da emoção ser um julgamento inicialmente abstrato sobre a realidade, ele é acrescido por um componente localizador que não pode ser esquecido, eliminado ou negligenciado: uma subjetividade muito rica. Portanto, apesar de, no exemplo do luto de Nussbaum, a emoção vir à tona pela definição "minha mãe, que amo, está morta", a experiência do luto remete a outros elementos cognitivos importantíssimos, como memória, lembrança, percepções que ebulem em torno da questão.

Isso aponta que uma emoção, para sair do estágio inicial de avaliação abstrata para uma concepção concreta do objeto, precisa de uma conexão com a imaginação. A imaginação é o veículo que realiza a conexão eudaimonística com o objeto, pois traz vivacidade a ele. Ela enriquece a experiência para além, inclusive, do conteúdo proposicional, propriamente por trazer aspectos de pessoalidade e identificação do sujeito em relação ao objeto. A imaginação pode não estar na definição da emoção, mas participa ativamente da sua experiência, como elemento intrínseco. Inclusive é a imaginação que fará uma importante seleção de objetos relevantes relativamente ao

sujeito, uma vez que buscará na memória conexões de valor. Exemplo: o apego de um filho à mãe é resultante, inicialmente, por necessidade, porque ele percebe que precisa da mãe para sua sobrevivência e nutrição; isso faz com que este filho se concentre veementemente em sua mãe mais do que em outras. Portanto, neste caso, inicialmente é a necessidade que impulsiona a focalização a um objeto, caracterizando-o como importante. E esta importância é mantida na imaginação como um demonstrativo constante de que aquele objeto é importante e efetua sua inserção em meu esquema de metas e fins. Claro que o amor de um filho a sua mãe não é resumido pelas memórias que ele tem dela. O filho ama sua mãe, sem que esteja necessariamente imaginando e pensando nela a todo instante. Mesmo assim, ele reconhece que a ama em tempo integral. A imaginação serve em muitos casos, porém não está presente em todos. A percepção consciente não é padrão, mas a persistência do conteúdo proposicional ao redor sim.

2.5 Localizando o objeto, explicando sua a urgência e natureza avaliativa

Até aqui Nussbaum expôs, sob o exemplo de sua situação de luto, as características de localização, intensidade e imaginação do objeto da emoção. Agora ela está preocupada em explanar significativas questões acerca da discussão geral. Segundo ela, existem importantes distinções a serem feitas entre julgamentos avaliativos gerais e concretos, e uma distinção entre julgamentos de pano de fundo (*background*) e situacionais. Nussbaum introduz os termos gerais (*general*) e concretos (*concrete*) para distinguir, primariamente, entre universal e particular.²⁹

Avaliações gerais são aquelas que formam um conjunto de importâncias e propriedades que presume-se ser comum a todos no tocante a suas emoções, sem especificações. Por exemplo: crer que coisas e pessoas externas a mim tem importância para o meu florescimento humano; que algumas características virtuosas, como generosidade e franqueza são importantes; entre outras. Como é o caso da filósofa, perder a mãe é uma questão geral (uma vez que quebra o primeiro ponto do

²⁹ Martha Nussbaum. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, 2001, p. 78, tradução própria. Apesar da proposta de buscar elementos universais que caracterizam uma emoção como o luto (ex.: algumas pessoas, de valor intrínseco, são importantes para bem vivermos; perder uma dessas pessoas forma uma lacuna nas nossas importâncias; por isso fico triste e de luto), e após isso perceber particularidades dessas características, ser algo interessante, Nussbaum crê que em um primeiro momento usar os termos gerais (*general*) e concretos (*concrete*) trazem menos robustez filosófica e metafísica para a investigação, pois o foco ainda está em definir certas descrições, e somente a partir destas tentar avançar na especulação filosófica.

exemplo acima) que está vinculada a questões gerais mais salientes, como não ter mais pais, ou de se tornar órfã.

Avaliações concretas são aquelas nas quais as importâncias possuem características subjetivas, históricas e distintamente pessoais, variando de pessoa para pessoa. Por exemplo: uma vez que pessoas externas a mim são importantes para o meu florescimento, minha mãe se torna uma das pessoas mais importantes da minha vida; porque ela me amou e fez de memórias, lugares e princípios algo pessoalmente importante. Deste modo, não só perder a mãe (fruto de uma avaliação geral de importâncias) causa o luto, mas perceber que ela me marcou concretamente, a ponto de lugares, objetos ou memórias (avaliações concretas de importâncias) trazerem ela de volta à minha lembrança também causam emoção.

Também é importante vermos a distinção feita por Nussbaum entre julgamentos emocionais de fundo (*background*) e situacionais. A avaliação emocional de fundo é de um tipo contínua, que prevalece apesar de não estarmos conscientes de seu objeto. Exemplo: a concepção da morte como algo temível e maldoso persiste por toda a vida, muito embora não tenhamos essa noção clara à consciência o tempo todo (não ficamos pensando nisso continuamente, mas ela existe) e passa despercebido até que as circunstâncias a tragam à tona. É uma realidade psicológica, mas nem sempre vívida, conscientemente falando. São emoções permanentes, que só são afloradas circunstancialmente. E esse despontamento de uma emoção diante de um caso específico é o que Nussbaum chama de avaliação emocional situacional. Aprofundando o exemplo: o temor da morte existe em *background*, porém é aflorado (situado) à beira de um precipício.

Mas por qual motivo essas distinções são importantes? Pelo fato de elas nos explicarem muito sobre padrões de ações. Nussbaum relata um momento em que resistiu sair da docência do Departamento de Filosofia de Brown para ir à docência da Universidade de Chicago, pois cada vez que pensava na tomada de decisão que precisava ter, sentia uma grande dor. Ela pensou que o objeto de tal questão era seu apego surpreendentemente grande por Brown, quando na verdade percebeu que o objeto era algo muito mais vago, referente ao seu passado. A região onde ela se localizava era próxima de sua vivência, desde a juventude. Ali estavam vinte e cinco anos de sua vida e de apego. Era uma emoção nostálgica de fundo que a prendia em Brown. Quando ela percebeu isso, a emoção veio à tona, de maneira situacional. Este exemplo serve para demonstrar que julgamentos muitas vezes sem significado

evidente, são na verdade explicados por emoções que estão em *background*. Amamos nossos pais, filhos, cônjuges sem que necessariamente haja um incidente específico onde este amor é aflorado, mas assumimos um padrão de ações que demonstram a existência desse amor, como o cuidado, o zelo, o alegrar-se pelo florescimento de quem se ama, *etc.*

Todas essas questões fazem parte do nosso florescimento, uma vez que admitimos que temos apegos a coisas instáveis e fora de nosso controle, pois parece que são justamente nesses casos que emoções de fundo são formadas. Emoções de fundo são inconscientes, apesar da possibilidade de conscientizá-las, do mesmo modo as situacionais são conscientes, apesar da possibilidade de serem inconscientes.

Obviamente assumir um aspecto de inconsciência em uma teoria que se propõe ser cognitivista é complicado. Porém, Nussbaum explica:

Mas estou pensando no inconsciente em um sentido muito mais comum, exatamente no sentido em que muitas de nossas crenças mais comuns são inconscientes, embora guiem nossas ações de muitas maneiras: crenças sobre causa e efeito, crenças sobre numeração, crenças sobre onde as coisas são, crenças sobre o que é saudável e prejudicial, e assim por diante. Não nos concentramos em tais crenças familiares e gerais toda vez que as usamos ou somos motivados por elas. E, no entanto, se nos perguntarem: [...] “Você acredita que seria ruim beber aquele veneno de rato?” obviamente diríamos que sim. Somos repositórios de um número indefinido de tais crenças, e confiamos nelas em nossas ações. De fato, se não fôssemos assim, se pudéssemos usar apenas aquelas crenças nas quais estávamos conscientemente focando, não poderíamos sobreviver. (NUSSBAUM, 2001, p. 81-82, tradução própria).³⁰

Admitir a inconsciência de determinadas emoções (em determinados casos) não significa a implausibilidade da teoria cognitivista, uma vez que este aspecto das emoções não é onipresente. Nussbaum quer somente declarar a variedade de acontecimentos que envolvem uma emoção. A inconsciência de algumas propriedades é tida em um sentido comum, como a crença do exemplo da citação acima. É um tipo de crença inconsciente, mas verdadeira e influente no quesito emoções e decisões.

³⁰ Original: *But I am thinking of the nonconscious in a much more ordinary sense, just the sense in which many of our most common belief sare nonconscious, although they guide our actions in many ways: beliefs about cause and effect, beliefs about numbering, beliefs about where things are, beliefs about what is healthy and harmful, and so forth. We don't focus on such familiar and general beliefs every time we use them or are motivated by them. And yet, if we were asked, "Do you believe that it would be bad to drink that rat poison?" we would of course say yes. We are repositories of an indefinite number of such beliefs, and we rely on them in our actions. Indeed, if we weren't like this, if we could use only those beliefs on which we were consciously focusing, we couldn't possibly survive.*

Ademais, a distinção entre emoções de fundo e situacionais não é necessariamente correlata da distinção entre de gerais e concretos, nem precisam ser (logicamente falando). É plenamente possível uma emoção de fundo ser geral e/ou concreta. Exemplo: o medo da morte como algo permanente em mim (em *background*) permanece geral no sentido em que creio na morte como algo ruim, como também é concreto no sentido em que creio que minha morte é algo ruim, que haverá um momento em que ela acontecerá. O que insistimos aqui é que os níveis de generalidade e concretude se entrelaçam com a distinção de fundo/situação de muitas e complexas maneiras. Em todo caso, tal explanação torna claro o porquê de certos padrões de decisões ou ações em nossa vida. O aspecto emocional sempre influenciará nossas atitudes.

Com isso bem definido, Nussbaum relata que a localidade da emoção, em especial as de fundo, está estreitamente associada a toda uma rede de crenças e expectativas gerais das pessoas. A filósofa percebe que suas avaliações de fundo incluem as avaliações de que sua mãe é extremamente importante, tanto por seu valor intrínseco como pessoa, como sendo um elemento em sua vida. Uma situação real faz com que a forma “minha mãe, uma pessoa extremamente valiosa e uma parte importante da minha vida, está morta” atinja uma avaliação de fundo (justamente que ela é importante para mim), efetivando-a em forma de luto (dor, sofrimento...). Esse tipo de avaliação valorativa é resultado da conjunção acima.

A seguinte objeção pode surgir: mas essa gama de explicações pode ser definida proposicionalmente, já que a teoria se pretende ser cognitivista? Apesar de muitas deliberações e da necessidade de abrir muitos parênteses na explicação das emoções dentro de uma teoria cognitivista, nada até aqui foi exposto fora do “eixo cognitivo”, mesmo quando falamos de situações não intencionais ou inconscientes. Quando vemos elementos não intencionais nas emoções, conseguimos identificar que eles fazem parte de uma família que os define (portanto, classifica cognitivamente). E é dessa forma que funciona a emoção: podem até existir elementos não cognitivos - e até relativos -, mas ela sempre estará inserida em uma família que a define proposicionalmente.

Ter essa gama classificatória, ou ao menos saber de que família se trata tal emoção faz sabermos que tipo de coisas “buscar” na experiência do luto, por exemplo. Por mais adversas que possam ser essas coisas, é saber que há uma delimitação propositiva que o caracteriza. Essas colocações colocam base na análise de

Nussbaum de seu caso particular - luto pela morte de sua mãe. A consciência e possibilidade de descrição de tais acontecimentos, atos, causas e consequências, ajuda não só a entender uma emoção como o luto, como também ajuda a lidar com ele. Indo mais além, Nussbaum conclui que se não fosse o julgamento geral “uma parte imensamente valiosa da minha vida se foi”, decorrendo em uma série de julgamentos concretos, provavelmente ela não sentiria a tristeza do luto. É a percepção cognitiva/avaliativa de acontecimentos do mundo que realiza diretamente uma experiência emocional.

Saber classificar e, no que aqui foi explicado, localizar uma emoção, é o que explica sua imediatez, urgência, resposta rápida: diz respeito diretamente às minhas importâncias (mesmo que em *background*). É uma teoria que não percebe a cognição da emoção, que tal cognição é avaliativa e eudaimonista, não consegue explicar a urgência das emoções. Tais classificações também ajudam a explicar a passividade das emoções: "Controlamos" as emoções as classificando e descrevendo proposicionalmente (cognição), mas isso não nega que seu objeto possa trazer uma experiência de passividade, pois são acontecimentos muitas vezes não governados da vida. Justamente o não controle total dos acontecimentos da vida é que faz da experiência da emoção tão rica, como quando somos tomados por uma alegria imensa, por exemplo, quando um filho dá seu primeiro passo. Isso se torna emocionalmente rico, porque afloram nossas percepções e crenças sobre o que importa.

As tantas questões da natureza das emoções, como já dissemos, ajudam a explicá-las e defini-las. Mas um ponto de objeção sobre um detalhe da emoção como uma avaliação de valor é levantado. Os estóicos declaram que o julgamento equivalente à emoção deve ser “fresco” (*prosphaton* - πρόσφατον) e que, à medida que o episódio perde seu frescor (deixa de ser recente), a emoção também diminui e perde seu teor avaliativo. Isso aparentemente explica o desvanecimento do luto. Mais claramente, a objeção está em dizer que uma emoção só é avaliativa em seu frescor, mas que com o passar do tempo, passa a ser algo além do julgamento e, portanto, além da cognição. Nussbaum se propõe a defender, ainda, sua postura cognitiva. Qual seria, então, a diferença entre o luto de Nussbaum no dia da morte de sua mãe para a Nussbaum de quase 10 anos depois? É uma diferença cognitiva ou não? Ela defende que sim, de maneiras diferentes.

Veja as respostas de Nussbaum: 1) a emoção do luto em sua progressão passa de uma emoção situacional (como no dia da morte de um ente querido), para uma emoção de pano de fundo; 2) o tempo, em uma emoção como o luto, reorganiza o lugar das proposições de luto em nosso tecido cognitivo. A emoção do luto, no momento de seu advento, quebra abruptamente com todo o esquema de expectativas em torno do objeto perdido. Porém, quando o conhecimento da perda do objeto é atingido pelo tempo, reorganizamos nossas crenças a partir da perda de tal objeto, a fim de que tal situação não seja danosa às expectativas e avaliações futuras. A experiência do luto é um constante encontro com a frustração cognitiva e, por isso, um constante refazer de nosso tecido cognitivo (esquemas avaliativos).

De fato, o luto exemplifica bem a teoria de Nussbaum, de que emoções expressam avaliações de valor sobre um determinado objeto. E que, no caso do luto, a perda do objeto de valor é devastadora, mas proposicionalmente explícita ainda. O passar do tempo, no luto, comprova ainda mais que emoções são cognitivas, pois os pensamentos de luto mudam significativamente, mas sempre de maneira inteligível e conivente com nosso esquema de valores (agora reorganizado). A cognição do luto e a reorganização do tecido cognitivo que ele nos força a fazer é, inclusive, o que o faz diminuir e diminuir o sofrimento.

Obviamente que emoções, que julgamos ser avaliações de valor, só podem ser assim pela construção de valores que realizamos em toda a vida. Nisso, não há como negar que as experiências sensoriais (ex.: hábitos de pais com filhos, como o brincar, o alimentar, o ser afetivo...) constroem um grande tecido valorativo e fortalecem as emoções (e que as enfraquecem, em caso oposto). Emoções como amor e compaixão, por exemplo, em seu amadurecimento desenvolvem um caráter mais complexo, inclusive sensorialmente falando, que em momento algum fogem da perspectiva eudaimonista das escolhas (amo minha mãe, porque ela faz parte essencial do meu esquema de valores e objetivos. Porém, isso foi nutrido porque tivemos experiências sensório-cognitivas que sempre me foram benéficas - brincar, nutrir, educar...). É como dizer que a percepção sensorial é parte integrante da emoção, mas não sua plenitude, sem negar sua importância (aliás, como estipulamos a importância da sensorialidade sem descrever proposicionalmente?). Mas o que permanece indagante sobre o papel da percepção sensorial é sobre sua necessidade e foco, justamente. A sensorialidade permanece necessária para avaliar ou focamos

em alguma sensorialidade para formar o tecido avaliativo? Em todo caso, é a escolha eudaimonista que leva à focalização, e não o contrário.

Em suma, declarar a inteligência das emoções e que elas, até a última instância, só são definidas por sua natureza cognitivo-avaliativa, não é suprimi-la. Pelo contrário, entender a inteligência da dor também é um instrumento útil para lidarmos com ela, sem, ao mesmo tempo, termos que fazer um jogo emoção x razão, onde somente a parte racional teria instrumentos úteis para o meu bem-estar. É assumir uma postura complementar. Como a razão seria um instrumento útil para expurgar a dor se, por exemplo, a natureza da dor não fosse conivente com a razão, a saber, cognitiva? Até nisso precisamos reconhecer a inteligência das emoções, através da cognição.

Emoções, até quando conflitantes, são um certo tipo de visão ou reconhecimento, como formas de entender o mundo carregadas de valores. E no caso das conflitantes, é claramente um debate sobre o que acontece no mundo. São avaliações de valor do que percebemos, conforme nossos valores.

3 O PAPEL DAS EMOÇÕES NA MORALIDADE

Segundo Nussbaum, os estóicos estavam certos quando postularam as emoções em alta consideração na formulação de uma teoria ética normativa (NUSSBAUM, 2001, p. 307). E que isso só faz sentido em uma análise das emoções como julgamentos de valor. Independente da interpretação do pensamento estóico feito por Nussbaum, isto se torna uma verdade em sua teoria. Uma teoria normativa que leve em consideração as emoções precisa vê-la a partir de seu teor avaliativo. Não há outra forma de considerar as emoções na ética, via formulação racional, sem admitir sua inteligência e natureza avaliativa. Porém, por qual razão considerar as emoções na moralidade é algo necessário? A emoção é parte indissociável de quem somos e, por conseguinte, de nossas posturas, decisões e ações no mundo. Elas influenciam nosso olhar ao mundo e por isso se tornam fontes importantes de orientação moral. Veremos como isso se dá.

Nussbaum argumenta que as emoções desempenham um papel crucial na filosofia moral. Ela argumenta que as emoções têm uma importância central na compreensão de valores éticos, pois, como vimos no primeiro capítulo, elas são parte integrante da experiência humana que nos leva a agir, inclusive de maneira moral. De acordo com a filósofa, as emoções são um guia importante para a identificação de valores morais, tais como compaixão, justiça e coragem, e que são fundamentais para a tomada de decisões éticas. Isso encaixa a visão moral das emoções de Nussbaum dentro do âmbito da ética das virtudes. Segundo esta teoria, um aspecto das virtudes é que elas são expressões de emoções benéficas, como a compaixão, e são fontes importantes de orientação moral. Por estar inserida no escopo das virtudes, ela também argumenta que as emoções desempenham um papel fundamental na formação do caráter moral, e que, portanto, são essenciais para a educação moral.

Como também vimos no capítulo anterior, Nussbaum defende que as emoções são cognitivas e que contêm informações sobre a realidade. Ela argumenta que as emoções são um meio de conhecer e entender o mundo ao nosso redor, e que a experiência emocional é necessária para a compreensão da natureza humana e para a formação de juízos, inclusive éticos. Assim, segundo Martha Nussbaum, as emoções têm um papel fundamental na filosofia moral, pois são uma parte central da experiência humana e uma fonte importante de valores.

3.1 Definições preliminares: contexto, níveis de emoções e a moralidade

Na literatura sobre emoções, diferentes critérios têm sido propostos para sua classificação. Alguns dos parâmetros que foram usados na elaboração de taxonomias específicas referem-se a aspectos como as funções adaptativas que as caracterizam, os componentes do episódio emocional, se são inatas ou aprendidas, ou o nível de complexidade cognitiva em que são expressas. Embora esses critérios não sejam exclusivos, é considerado fundamental para nossa argumentação focar os diversos aspectos de complexidade cognitiva envolvidos nas emoções. De fato, autores que tentam diferenciar e classificar os estados emocionais, independentemente do critério utilizado, concordam em estabelecer uma diferença entre emoções básicas e complexas que respondem a essa consideração (Izard, Stark, Trentacosta & Schultz, 2008).

A classificação entre emoções básicas e complexas faz sentido se assumirmos que as emoções são entidades discretas e são divididas de acordo com o nível de envolvimento cognitivo associado a cada uma delas. Embora já tenha sido dito que todas as emoções envolvem cognição, é claro que nem todas estão relacionadas a processos cognitivos complexos próprios de seres humanos com maior desenvolvimento. Em consonância com esta última afirmação, os modelos de emoção frequentemente fazem uma distinção entre (a) emoções básicas ou fundamentais e (b) fenômenos emocionais mais complexos, como emoções secundárias ou autoconscientes (por exemplo, vergonha e culpa), que frequentemente envolvem processos cognitivos de ordem superior.

Às vezes, a categorização das emoções pode ser tão marcada que alguns autores, como Clark (2010) e Griffiths (1997), argumentaram que as teorias gerais da emoção deveriam ser eliminadas da psicologia científica e substituídas por pelo menos duas teorias separadas que expliquem cada tipo de emoção. Especialmente Clark fala que a teoria das emoções básicas não leva em consideração a complexidade das emoções humanas e a influência de fatores culturais, sociais e individuais na experiência emocional, mas admite sua utilidade em termos de pesquisa. Griffiths (2004) argumenta que, considerando o fato de que as emoções básicas são homólogas em várias espécies animais, enquanto as secundárias dependem de faculdades mentais únicas dos humanos, abordagens teóricas diferenciadas devem ser desenvolvidas para cada uma delas.

Nesse ponto, é importante observar que, embora haja ampla evidência que sugere que essa categorização é bastante apropriada, baseada na fácil identificação de certas emoções básicas, tanto entre culturas quanto entre pessoas dentro de uma mesma cultura, ainda existe um grande debate em torno dela. Esse debate se concentra em perguntas sobre quantas são as emoções básicas, quais são elas e o que exatamente as torna básicas.

Embora algumas emoções sejam consideradas básicas, como tristeza, raiva, medo, nojo, alegria e surpresa, cada autor parece ter sua própria versão do que deveria ser incluído como uma emoção primária ou fundamental, um debate que não abordaremos aqui, já que desviaria a atenção da ideia que queremos apresentar. Griffiths argumenta que há seis emoções básicas que são universais em todas as culturas: medo: "O medo é a emoção que nos prepara para lidar com situações potencialmente ameaçadoras" (GRIFFITHS. 2004, p. 101). Raiva: "A raiva é uma resposta a uma ameaça real ou percebida, e seu propósito é defender o indivíduo ou o grupo de perda ou dano" (GRIFFITHS. 2004, p. 102). Tristeza: "A tristeza é a emoção que nos permite nos afastar das coisas que não são mais valiosas para nós" (GRIFFITHS. 2004, p. 103). Alegria: "A alegria é a emoção que nos incentiva a nos engajar em atividades que aumentam nossa aptidão e nosso sucesso" (GRIFFITHS. 2004, p. 104). Nojo: "O nojo é a emoção que nos ajuda a evitar substâncias potencialmente tóxicas ou infecciosas" (GRIFFITHS. 2004, p. 105). Surpresa: "A surpresa é uma resposta a algo inesperado e pode ter um papel importante na aprendizagem" (GRIFFITHS. 2004, p. 106). O que é relevante agora, no entanto, é que, apesar do reconhecimento da dificuldade em se chegar a um consenso sobre quais emoções devem ser consideradas básicas, a presente argumentação nos leva a aceitar essa distinção inicial e grosseira entre emoções básicas e complexas. Então é hora de avançar com algumas características propostas para definir cada um desses tipos de emoções.

Vamos começar com as emoções básicas. De acordo com a teoria do desenvolvimento cognitivo (Clark, 2010), considera-se que as chamadas emoções básicas emergem principalmente durante o primeiro ano de desenvolvimento, enquanto as emoções complexas surgem muito mais tarde (entre 18 meses e 4 anos de idade) e apenas quando alguns pré-requisitos cognitivos foram cumpridos, incluindo a capacidade de reconhecer e internalizar normas, a capacidade de autoconsciência e, é claro, o nível de desenvolvimento da teoria da mente.

Se as emoções básicas têm um caráter mais elementar e podem estar presentes em momentos do desenvolvimento nos quais a influência cultural é reduzida, e também podem ser atribuídas a espécies não humanas, podemos afirmar que elas têm um caráter universal e podem ser observadas através de expressões corporais diretas (que nos seres humanos se manifestam de forma mais notável através de expressões faciais). À medida que processos cognitivos mais complexos ou normas específicas que influenciam sua regulação participam na expressão das emoções, sua manifestação se torna evidente em espaços ou populações mais restritas, assim como em sensações experienciais muito diferentes. Portanto, acompanhadas de processos culturais específicos, é claro que as emoções complexas podem ter menos universalidade, e suas formas de expressão não necessariamente ocorrerão através de expressões faciais. Nas palavras de Clark:

Embora as emoções cognitivas superiores possam ser influenciadas por processos básicos de emoção, elas também envolvem processos cognitivos mais sofisticados, como a reflexão sobre estados mentais, a avaliação de crenças e valores, e a consideração de consequências futuras. [...] As emoções cognitivas superiores são menos dependentes de expressões faciais e comportamentos estereotipados do que as emoções básicas, o que sugere que elas são mais flexíveis e adaptáveis em diferentes contextos (CLARK, 2010, p. 142-143. tradução própria)³¹

Embora as emoções básicas sejam frequentemente associadas ao início do desenvolvimento, isso não significa que elas só ocorram nesse momento ou que sejam sempre manifestadas da mesma maneira descrita anteriormente. A raiva, tristeza e outras emoções básicas podem ocorrer em outras fases do desenvolvimento, mas talvez não sejam tão facilmente identificáveis ou desencadeadas por estímulos simples. Portanto, a classificação inicial das emoções básicas foi proposta apenas para diferenciar certos processos emocionais com base na espécie ou no nível de desenvolvimento cognitivo, mas não deve ser interpretada como uma restrição da manifestação das emoções básicas a uma fase específica do desenvolvimento.

As emoções básicas são o que há de mais elementar que as emoções podem se apresentar, mas obviamente, elas podem se manifestar de acordo com estímulos ou eventos que o sujeito valorize de acordo com seu particular estado de

³¹ Original: *Although higher cognitive emotions can be influenced by basic emotion processes, they also involve more sophisticated cognitive processes, such as reflecting on mental states, evaluating beliefs and values, and considering future consequences. [...] Higher cognitive emotions are less dependent on facial expressions and stereotyped behaviors than basic emotions, suggesting that they are more flexible and adaptable in different contexts.*

desenvolvimento cognitivo. Por exemplo, se uma criança pode sentir tristeza pela falta de sua mãe em um momento de necessidade ou dor física, um adulto pode manifestar a mesma emoção (ou qualquer emoção básica) por situações mais complexas, como uma história ouvida ou um resultado político. Muitos dos estímulos naturais que operavam de maneira geral na infância podem apresentar as mesmas características em adultos.

As emoções básicas, por sua natureza elementar, podem ser geradas por estímulos imediatos (em suas formas mais primitivas, claro) e estão intimamente ligadas à ação e à resposta imediata do indivíduo, enquanto as emoções complexas nos levam a níveis de significado não muito precisos, além de uma relação não muito clara de seus vínculos com a ação. Ilustremos essa ideia com um exemplo: a aparição de uma cobra pode provocar gritos de pânico e desencadear, no sujeito que percebe o perigo potencial, uma corrida desenfreada na direção oposta à do animal. Diferentemente disso, podemos entender o medo que pessoas particulares podem ter em relação à tomada do poder político por parte de um indivíduo que pode ser qualificado com atributos piores do que os que podemos declarar ao nosso rastejante animal. Da mesma forma, esse medo pode levar a diferentes ações, não associadas da mesma forma a como a emoção e a ação se relacionam nas formas mais primitivas. Além disso, alguma sensação de culpa moral pode levar a comportamentos muito diferentes, sem que haja um vínculo estreito e generalizável entre o evento que a gera e o comportamento consequente.

O ponto principal é que, independentemente de como uma emoção é expressa, ela pode ser provocada por processos diferenciais de significação e estruturação cognitiva. No entanto, se isso é verdade para as emoções básicas, é claro que as emoções complexas não exigem a mesma reciprocidade, já que estas são expressas em indivíduos que possuem certas habilidades cognitivas. Se pensarmos em sentimentos de culpa ou patrióticos, por exemplo, é evidente que apenas uma pessoa que compreende noções como pertencimento, patriotismo ou determinadas regras morais pode gerar esse tipo de emoção.

3.2 Emoções como alertas morais de dano e sofrimento

Para Nussbaum, as emoções são avaliações, mas não são inertes, já que, graças ao seu conteúdo de avaliação, estão intimamente ligadas à motivação. Isso leva a uma ampla reflexão sobre o potencial das emoções na deliberação moral,

alertando sobre a violação da dignidade humana e a vulnerabilidade: as emoções desempenham um papel na percepção do dano moral e nos fornecem uma série de motivos para agir.

A ideia central para compreender a dimensão ética do pensamento de Nussbaum é o conceito de fragilidade. Aristóteles³² afirma que viver bem e agir bem são o mesmo que *eudaimonia*, mas na busca pelo bem-estar, descobrimos que somos seres essencialmente vulneráveis ou frágeis diante de circunstâncias externas que dificultam ou contaminam a atividade boa e a excelência humana. Ao longo de nossas vidas, aspiramos a uma forma de vida racional e autosuficiente que nos mantenha seguros contra a fortuna, mas a realidade é o oposto: a condição humana e, portanto, a busca por uma vida boa, estão sujeitas à contingência, ao que é mutável e inesperado, escapando do nosso controle racional e mesmo da nossa capacidade de ação. Nesse contexto, a fortuna é entendida como o que acontece ao ser humano por algo fora de seu controle (Nussbaum, 2009). Essa situação existencial de estar à mercê da fortuna torna a vida humana boa vulnerável e, portanto, impede seu florescimento.

A fortuna traz circunstâncias que privam, limitam ou dificultam a busca pela excelência humana, afetando também o caráter da pessoa e levando à questão de fundo: como se pode dizer que uma pessoa vive bem quando está sujeita a ultrajes, tortura, fome, dificuldades e discriminação? Essa exposição contínua a situações dominadas pela fortuna leva Nussbaum a defender a ideia de que o agente moral é um ser fraco, exposto a sofrimento injusto, sujeito à insegurança e pode ser gravemente prejudicado em seu florescimento por não ser reconhecido por outros em sua dignidade.

A vulnerabilidade é um conceito que engloba várias características da condição humana, e segundo Nussbaum, as emoções "são respostas às áreas de fragilidade, nas quais registramos os prejuízos que sofremos, que poderíamos sofrer ou que, por sorte, não sofremos" (NUSSBAUM, 2006, p. 30, tradução própria)³³. Os deuses, por outro lado, não estão expostos a essa condição porque são invulneráveis ao sofrimento e totalmente autosuficientes. Tais seres não teriam motivos para temer, pois nada que pudesse ser como eles seria realmente ruim. Os estoicos, na visão de

³² *Ética à Nicômaco*, 1095a19-20.

³³ Original: *son respuestas a las áreas de vulnerabilidad, en las que registramos los perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir, o que por suerte no padecemos.*

Nussbaum, propõem uma forma de existência quase invulnerável às vicissitudes desta vida, uma forma de anulação dos vínculos com este mundo, onde há alegria e também muita dor (Nussbaum, 2003).

A existência dos monarcas e indivíduos de poder (esse tipo de exemplo político está presente em Nussbaum muito por sua posição liberal - no sentido estadunidense do termo -, herança de seu mestre John Rawls e amigo Amartya Sen), em épocas passadas e no presente, pode exemplificar o desconhecimento humano que pode levar a danos sociais, gerando uma sensação de invulnerabilidade por meio de dinheiro, luxo e conforto. Sob essa ideia de invulnerabilidade, os piores abusos podem ser cometidos, ignorando a humanidade ao nosso redor. Durante muito tempo, os reis se moveram sob a premissa de superioridade, pensando em nunca ter que contar com sua própria humanidade.

No entanto, a realidade é que aqueles que não se consideram reis todopoderosos são indivíduos frágeis, expostos a doenças, sofrimento e morte, e vulneráveis a serem vítimas do mal causado por outros indivíduos, sujeitos a tratamentos desumanos, humilhantes, violentos e degradantes. Nas palavras de Nussbaum:

Os vínculos com nossos filhos, pais, entes queridos, compatriotas, nosso país, nosso próprio corpo e nossa saúde são o material sobre o qual trabalham as emoções, e esses laços, dado o poder do azar para os destruir, tornam vulnerável a vida humana. (NUSSBAUM, 1997, p. 89).³⁴

Todos somos vulneráveis e mortais, e esse é o primeiro fator que nos torna iguais como seres humanos. As emoções de compaixão, pesar, medo e raiva são lembranças essenciais e valiosas de nossa condição humana comum, e são alertas importantes que indicam quando há sofrimento ao nosso redor e quando a dignidade humana foi prejudicada pela ação de outras pessoas..

3.3 Emoções como um revide à vulnerabilidade humana

Para combater a radical vulnerabilidade que nos conforma, Nussbaum propõe, entre outras emoções morais, a compaixão como protótipo de sentimentos que merecem ser cultivados nas sociedades democráticas atuais para tornar viáveis as condições de vida digna e justiça social que todos merecemos. A compaixão é uma

³⁴ Original: *Los vínculos con nuestros hijos, padres, seres queridos, conciudadanos, nuestro país, nuestro propio cuerpo y nuestra salud son el material sobre el cual trabajan las emociones, y estos lazos, dado el poder del azar para destruirlos, vuelven vulnerable la vida humana.*

emoção dolorosa direcionada ao sofrimento grave de outra pessoa, que implica sensibilidade em relação aos outros seres humanos que sofrem dor injusta devido à nossa vulnerabilidade comum. Isso revela os limites da nossa auto-suficiência diante das circunstâncias particulares da vida e nos coloca diante de outro ser humano em busca de alívio ou solução. Nesse sentido, a filósofa diz que a compaixão pode ser uma forma inestimável de aumentar nossa consciência ética e compreender o significado humano de certos eventos e políticas (por isso dedicamos o seguinte capítulo somente à essa emoção chave). Uma sociedade que deseja promover o tratamento justo de todos os seus membros sempre terá razões mais sólidas para encorajar o exercício da imaginação compassiva, que atravessa fronteiras sociais e busca defender os direitos fundamentais (Nussbaum, 2001). Portanto, a compaixão nos lembra que todos nascemos nus e pobres, estamos sujeitos a diversas doenças e sofrimentos e, por fim, todos estamos condenados a morrer. Assim, a visão desses sofrimentos comuns pode nos levar a reconhecer que todo ser humano é autenticamente humano e que o seu valor moral é igual ao de qualquer outro, tocando nossos corações com a humanidade.

De acordo com essa abordagem, uma emoção como a compaixão requer sujeitos capazes de empatizar com outros seres humanos, entendendo que esse outro, por mais multicultural, multiétnico e multirreligioso que possa ser, pode ser eu mesmo, seja de forma real ou hipotética, de modo que eu possa imaginar sua situação e focar minha atenção na condição humana degradada ou no sofrimento.

O projeto de Martha Nussbaum em relação às emoções está estreitamente relacionado com sua preocupação em refletir sobre uma teoria política que tende para a equidade e justiça social, assumindo nossa condição humana marcadamente vulnerável e carente. Em grande parte de suas obras, Nussbaum apresenta uma importante questão em torno da qual gira grande parte de sua reflexão filosófica: o valor ético das emoções e sua influência na vida política das atuais sociedades democráticas. Mais precisamente, Nussbaum considera que certas emoções públicas são chamadas a apoiar os princípios e projetos políticos de uma sociedade decente, ideia que a autora desenvolve a partir de uma leitura do liberalismo político proposto por John Rawls (1979) em sua noção de uma sociedade bem ordenada e estável, que busca a justiça e promove a cidadania democrática. Nussbaum, portanto, considera que o liberalismo político pode ser enriquecido ao incluir as emoções como fatores que contribuem significativamente para a necessidade apontada por Rawls de

conceder estabilidade às instituições básicas da sociedade, definidas a partir dos princípios de justiça que emanam no contexto da denominada "posição original".³⁵

Desde a década de 1990, Nussbaum vem propondo a ideia de que há uma conexão entre emoções, justiça social e vida moral, que deve ser esclarecida por meio da elaboração do que seria uma "psicologia política/moral": uma explicação das emoções e outras disposições psicológicas que atuam como apoios ou impedimentos à realização de um programa de justiça social, como aquele proposto em sua teoria das capacidades humanas. Parte dessa tarefa consiste precisamente em compreender bem as emoções que sustentam a "abordagem das capacidades", como a compaixão e o amor, que têm uma força motivadora relevante. Também aquelas que impedem as conquistas da justiça, como as várias formas de nojo, vergonha e ódio em relação a pessoas e grupos, que são um combustível que alimenta a exclusão de milhares de seres humanos e, conseqüentemente, suas possibilidades de florescer (Nussbaum, 2001).

A compaixão pode servir como suporte para a ideia de justiça formulada no enfoque das capacidades. No entanto, a compaixão (assim como o respeito) não é intrinsecamente confiável, considerando que as pessoas geralmente a sentem de maneira limitada e desigual. Portanto, diz Nussbaum, duas das questões que nos são apresentadas diante das emoções que são relevantes para o campo político são

como podemos torná-los apoiar políticas baseadas na ideia de igualdade humana sem lhes roubar a sua força motivadora, e como podemos educá-los emoções sem minar valores acarinados de liberdade de expressão e debate. Outro grande trabalho será investigar as emoções que subvertem a Abordagem das Capacidades, incluindo várias formas de ódio e nojo, mas também incluindo um tipo de vergonha primitiva sobre o próprio desamparo que muitas vezes leva à vergonha e estigmatização dos outros. (Nussbaum, 2011, p. 182, tradução própria).³⁶

Nussbaum acredita que, para alcançar sucesso nessa tarefa, devemos aprender o máximo possível sobre estudos científicos e experimentais sobre emoção, pois eles fornecem pontos de observação e perspectivas razoáveis sobre a estrutura desses

³⁵ Posição original é um método hipotético criado por Rawls para assegurar que os consensos básicos da sociedade sejam equitativos (Rawls, 2008). Nesse método estão os agentes/partes racionais e razoáveis que formam os princípios de justiça com base na aceitabilidade e harmonia dos nossos juízos ponderados.

³⁶ Original: *Thus one question before us is how we can make them support policies based on the idea of human equality without robbing them of their motivating force, and how we may educate these emotions without undermining cherished values of free speech and debate. Another large job will be to investigate emotions that subvert the Capabilities Approach, including various forms of hatred and disgust, but also including a type of primitive shame about one's own helplessness that often leads to the shaming and stigmatization of others.*

fenômenos complexos da experiência humana. A literatura é uma ferramenta apropriada para capturar a profundidade dessas experiências humanas e como um elemento didático que oferece orientações para o que seria um programa de educação e refinamento das emoções políticas. A filósofa, portanto, aborda o tratamento das emoções e sua relação com o raciocínio ético como um meio de cultivar a cidadania democrática necessária nas sociedades liberais atuais.

3.4 Do individual para o coletivo: o papel moral das emoções na deliberação pública

Chegando a este ponto da análise, nos deslocamos para o papel das emoções na vida pública. Nussbaum argumenta que as nações fundamentadas no liberalismo estão comprometidas com o desenvolvimento de emoções políticas que sustentem seus objetivos mais preciosos. Nussbaum observa que os sistemas legais que conhecemos atribuem um papel normativo significativo a algumas emoções e a algumas normas de razoabilidade relacionadas a elas. A raiva, por exemplo, é geralmente considerada uma emoção apropriada quando a própria pessoa ou um parente próximo sofreu um ataque. Da mesma forma, entende-se que uma situação que coloca em risco a própria vida, reputação ou bem-estar provoca medo em uma pessoa razoável. Assim, o direito inclui não apenas uma ideia do que é uma pessoa razoável e sensata, mas também das emoções que tal pessoa sentiria em uma determinada situação. Dessa forma, a lei assume uma posição em relação ao que realmente constitui um prejuízo significativo e, portanto, causa reações razoáveis de medo, raiva, indignação, etc. O direito admite, portanto, a ideia de que as reações emocionais seriam uma espécie de julgamentos normativos sobre o mundo e que esses julgamentos são suscetíveis de ser avaliados, ou seja, considerados apropriados ou inapropriados.

Como vimos no primeiro capítulo, para Nussbaum emoções são avaliações, e isso implica que elas podem ser verdadeiras ou falsas, a depender do conteúdo de sua crença (se é verdadeira ou falsa) e, em detrimento disso, também podem ser razoáveis ou não. Portanto, uma emoção pode ser avaliada em termos de verdade, perguntando se a crença associada a ela é verdadeira ou não, e pode ser avaliada em termos de razoabilidade, investigando se a reação que a crença provocou é apropriada ou não, etc. Por exemplo: um fanático torcedor de futebol tem tristeza ao ver seu time perder a final do campeonato mais importante que o clube poderia

concorrer. Sua emoção é baseada na crença de que perdeu algo que era valioso para ele, ou seja, ver seu time campeão. Se isso realmente aconteceu, diremos que a emoção surge de uma crença verdadeira. Quanto à razoabilidade da emoção, é provável que a maioria das pessoas concorde que não é razoável considerar tal perda como um prejuízo grave pelo qual vale a pena sentir-se seriamente triste. Ou seja, geralmente não consideramos tal reação apropriada para essa situação. Dessa forma, nossa avaliação das emoções alheias dependerá do que geralmente pensamos em relação às normas e valores que parecem apropriados ter.

A noção de razoabilidade, portanto, é particularmente relevante ao examinar o papel das emoções na vida pública. No âmbito jurídico, o critério pelo qual se decide se uma reação emocional é apropriada ou não é a figura do "homem razoável", ou seja, o homem "médio" ou "comum". O "homem razoável" seria aquele que internalizou "as normas comuns de sua sociedade" (NUSSBAUM, 2006, p. 48, tradução própria).³⁷ No entanto, essa descrição não está isenta de problemas, já que essas normas podem ser imprecisas ou injustas. Como a própria autora aponta, houve um tempo em que o homem médio pensava que as mulheres ou as pessoas de outras raças eram seres de segunda categoria, não plenamente humanos. O humano médio, então, está cheio de tensões e contradições, de ambivalência e, em muitas ocasiões, falta de razoabilidade. Por esses motivos, Nussbaum nos convida a sermos críticos com as reações emocionais que enchem o discurso público.

Nussbaum está preocupada em refutar as visões comunitaristas que argumentam que certas emoções desempenham um papel pífio na deliberação pública e no direito. Uma ideia importante dessa abordagem é que as emoções podem ser avaliadas em termos de razoabilidade e relevância, o que significa que elas podem ser cultivadas conscientemente como aspectos do caráter. Essa afirmação não é apenas uma opinião da autora, mas parece ser uma ideia presente ao longo da história do pensamento e que encontra continuidade no direito.

A ideia principal da autora é que

a vergonha e o nojo são diferentes da raiva e do medo, no sentido de que são particularmente propensos a serem distorcidos normativamente e, portanto, não são confiáveis como guias para a prática pública, devido a aspectos

³⁷ Original: *las normas comunes de su sociedad*.

específicos de sua estrutura interna. (NUSSBAUM, 2006, p. 48, tradução própria)³⁸

Para Nussbaum, emoções como raiva e indignação não só têm um papel importante em nossa psicologia como seres políticos, mas também podem ser adequadas em termos de razoabilidade. Enquanto a raiva e a indignação teriam um caráter de reparação por um mal cometido contra si ou contra outros, e, portanto, de justiça retributiva, o nojo e a vergonha teriam apenas consequências prejudiciais, e isso ocorre por vários motivos. Como a autora observa, enquanto a indignação geralmente se baseia na ideia de que alguém causou um dano injusto a si mesmo ou a outra pessoa, a repugnância se apoia em um pensamento mágico. Além disso, a raiva e a indignação são diferentes da repugnância, já que se dirigem a uma ação específica. Por outro lado, a vergonha e a repugnância parecem se dirigir à totalidade da pessoa, no primeiro caso, degradando-a e, no segundo, pretendendo mantê-la afastada ou eliminá-la por sua condição de contaminante potencial. Por esses motivos, Nussbaum considera que a raiva e a indignação podem ter uma função construtiva, porque são uma reação apropriada à injustiça e nos movem a exigir que o mal seja reparado. Nesse sentido, elas despertam um desejo de corrigir o que está errado ou, em outras palavras, um desejo de justiça. A repugnância, por outro lado, nos impulsiona simplesmente a nos afastarmos do objeto que nos provoca essa emoção, ou a querer sua eliminação.

Uma das principais preocupações da autora é a educação, pois, segundo ela, instituições justas, para serem estáveis, exigem o apoio da psicologia dos cidadãos. Portanto, uma sociedade atenta à liberdade e igualdade humanas depende não só do trabalho das instituições, mas também das atitudes dos cidadãos. Implementar um projeto educacional que apoie certos valores democráticos é uma necessidade primordial. Por um lado, é necessário que os cidadãos adotem esses valores que as instituições encarnam como importantes para eles. Mas as instituições, ao mesmo tempo, têm uma função pedagógica, representando, ensinando e expressando uma “psicologia política”, por assim dizer. Um dos propósitos de Nussbaum é, precisamente, descobrir qual é o papel das emoções na formação, então, de uma

³⁸ Original: *la vergüenza y la repugnancia son diferentes de la ira y el temor, en el sentido de que son particularmente proclives a ser distorsionadas normativamente y, por lo tanto, no son confiables como guías para la práctica pública, debido a aspectos de su estructura interna específica.*

psicologia política adequada para uma democracia liberal e que normas de razoabilidade devem expressar e promover essas emoções.

Assim, Nussbaum acredita que existem perigos característicos que ameaçam todas as sociedades liberais. Seu trabalho nos oferece uma explicação para as ideias impensadas que estão por trás da estigmatização e marginalização de certos grupos sociais, como pessoas com determinada orientação sexual ou pessoas com deficiência. Essas ideias impensadas também podem ter profundas implicações em áreas tão importantes como o direito penal, a educação ou as leis de não discriminação. Sua contribuição consiste em revelar os mecanismos psicológicos subjacentes a certas atitudes para destacar os perigos que ameaçam toda sociedade que se pretenda democrática.

3.5 A Filosofia de Nussbaum sobre o amor e o interesse moral

Nussbaum trata do amor de forma um pouco peculiar em sua obra. Embora seja a emoção que provavelmente tenha dedicado mais páginas, pois escreveu numerosos artigos sobre ela e foi extensivamente comentada em vários de seus livros, o tratamento que ela deu foi um tanto desigual. Ao contrário do que ocorre com a compaixão, a vergonha ou a repugnância, que são emoções que ela analisou detalhadamente e aprofundou em sua psicologia e formação para desvendar qual papel elas desempenham e devem desempenhar na vida pública, o amor foi estudado mais a partir da literatura e filosofia, principalmente os clássicos (mas não da filosofia política). Basta dar uma olhada na bibliografia que a autora usa para o estudo de cada uma delas. Enquanto para a análise da compaixão, da vergonha ou da repugnância há muitos textos provenientes da ética, filosofia política, psicologia, antropologia e até do direito, os textos usados para o estudo do amor vêm principalmente dos clássicos da filosofia e da literatura.

No entanto, isso não impede que a autora, em algumas ocasiões, tire consequências para a ética e a política a partir do amor. E é justamente isso o que vemos em um de seus últimos livros, cujo título é *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, que ela concentra sua pesquisa em destacar o caráter prático dessa emoção e sua relevância para a vida pública. Assim, apesar de a maioria das ideias deste trabalho já aparecer em obras anteriores, neste livro elas são articuladas de forma diferente, com o objetivo de incorporar o amor ao conjunto de emoções importantes para a vida em comum.

Uma outra diferença de Nussbaum, tendo em vista o trato que ela dá em relação às outras emoções, em detrimento do amor, é que ela não o caracteriza simplesmente como apegos intensos a coisas que estão além do controle do sujeito. Assim, poderíamos dizer que, o que em obras anteriores foi explicado em termos eudaimonistas (as emoções se dirigem a objetos que são importantes para o esquema de objetivos e fins vitais do sujeito), agora se adapta à explicação do amor.

Nussbaum tem enfatizado a busca pelas emoções não apenas como uma motivação para a ação moral, mas como um fundamento para a estabilidade política. Como já mencionado, nem todas as emoções contribuem igualmente ou da mesma forma para esses objetivos. Para Nussbaum, existem boas emoções e emoções que devem ser controladas e até mesmo rechaçadas. Compaixão, amor e indignação estariam dentro do primeiro grupo, enquanto a repugnância, a vergonha, a inveja e o medo não podem fazer parte da psicologia política de uma sociedade decente.

Mas o amor, e as demais emoções, teriam essa finalidade instrumental somente? Como que um requisito para a sobrevivência e, aqui, a sobrevivência social pode ter conteúdo significativo, existencialmente falando? Sobre isso, Damásio nos traz um relato muito interessante:

Creio ser possível entrever, para a maior parte das regras éticas e das convenções sociais, independente do grau de elevação de suas metas, um elo significativo com metas mais simples, assim como com impulsos e instintos. E por que seria assim? Porque as consequências de se alcançar ou não um objetivo social aperfeiçoado contribuem (ou pelo menos são percebidas como tal), ainda que indiretamente, para a sobrevivência e para a qualidade dessa sobrevivência. Isso significa que o amor, a generosidade, a bondade, a compaixão, a honestidade e outras características humanas louváveis não são mais do que o resultado de uma regulação neurobiológica orientada para a sobrevivência e que é consciente mas egoísta? Será que isso nega a possibilidade do altruísmo e anula o livre-arbítrio? Isso quer dizer que não existe amor verdadeiro, amizade sincera, compaixão genuína? De modo algum. O amor é verdadeiro, a amizade sincera e a compaixão genuína se eu não mentir em relação ao que sinto, se eu realmente me sentir apaixonado, amigável e compadecido. Talvez eu fosse mais merecedor de elogios se alcançasse esses sentimentos por meio de um puro esforço intelectual e de uma pura força de vontade, mas não vejo nenhum problema se minha atual natureza me ajudar a atingi-los mais rapidamente e me fizer simpático e honesto sem esforço. (DAMÁSIO, 2012, p. 125)

O que Damásio quer dizer é que a percepção da sobrevivência presente em tais emoções não tira sua beleza e legitimidade. Trazer à tona uma explicação científica para as emoções não significa nenhum tipo de depreciação a elas, pelo contrário, mostra ainda mais sua complexidade. A grandeza disso está em perceber que nosso

corpo dispõe de mecanismos que nos ajudam a viver em sociedade e a florescer enquanto humanos.

E é justamente isso que Nussbaum também quer nos dizer, pois se o amor envolve desistir da satisfação do próprio interesse em prol do que é benéfico para o outro, fica claro que é uma atitude bela e benéfica inclusive para os objetivos da justiça. Nesse sentido, o amor seria uma emoção que conecta os laços pessoais, ou seja, o particular, com o bem comum.

Nussbaum argumenta que, em um primeiro momento, o amor

parece ameaçar qualquer abordagem ética envolvendo a extensão da preocupação. Apegos intensos a indivíduos particulares, especialmente quando são de tipo erótico ou romântico, desviam a atenção do mundo das preocupações gerais, pedindo-lhe que se prenda a uma única vida que não oferece em si mesma razão suficiente para esse tratamento especial, pois reivindica imperiosamente todos os pensamentos, todos os desejos. (NUSSBAUM, 2001, p. 469, tradução própria)³⁹

No entanto, esse começo que remonta a uma relação pessoal pode se transformar para incorporar outros objetos mais gerais, através do que ela denomina como uma expansão do amor.

Quando Nussbaum diz que o amor é algo que importa para a justiça, ela não quer dizer que ele seja um fundamento para os princípios políticos. Também não significa que pode conseguir coisas boas por si só, sem recorrer a argumentos e normas gerais. Nem mesmo que todos devam ser movidos pelo amor. Nem é necessário que seja uma experiência constante. Como vimos, a autora aponta que o amor se dirige a coisas particulares, coisas pelas quais nos sentimos particularmente preocupados. Por isso, Nussbaum defende que o amor pela nação, neste caso, pode servir como uma dobradiça entre o indivíduo e a humanidade: a nação é suficientemente particular, concreta e abrangente para suscitar o interesse do indivíduo e fazê-lo capaz de renunciar à satisfação de seu próprio interesse em prol do bem-estar geral.

Esse fato também destaca que as emoções precisam de algo externo para ajudá-las a serem estáveis. Essa afirmação, como veremos, é de importância crucial, pois distingue a proposta de Nussbaum de outras que se concentram exclusivamente no que as emoções por si só são capazes de nos fornecer para a deliberação pública.

³⁹ Original: *which seems to threaten any ethical approach involving the extension of concern. Intense attachments to particular individuals, especially when they are of an erotic or romantic sort, call attention away from the world of general concern, asking it to rivet itself to a single life that provides in itself no sufficient reason for this special treatment, as it imperiously claims all thoughts, all desires.*

Nussbaum argumenta que até mesmo emoções com as potencialidades mais positivas, como a compaixão ou a raiva, são falíveis se não forem moldadas adequadamente e direcionadas para os objetos corretos.

4 COMPAIXÃO: UMA ABORDAGEM ANALÍTICA

Vimos anteriormente que algumas perguntas sobrevêm quando falamos acerca do papel das emoções na moralidade, tais como: qual contribuição positiva as emoções trazem para a deliberação ética? Temos razões para confiar nas emoções, ante sua subjetividade intrínseca? Por que é bom incluir as emoções na moralidade, em vez de buscar uma ordem social através de uma normatividade institucional apenas? Todas essas questões são de extrema importância e precisam ser respondidas. Nussbaum mantém sua posição cognitiva aqui, declarando que uma teoria normativa que leve em consideração as emoções precisa vê-la a partir de seu teor avaliativo. Não há outra forma, segundo ela, de considerar as emoções na ética, via formulação racional, sem admitir sua inteligência, pois de outra forma continuamos à mercê de critérios de validação subjetivos e, por isso, imprecisos.

Apesar de estarmos aqui propondo dissertar generalizadamente sobre o que são emoções e seu papel em nossas vidas, é muito difícil conseguir realizar isso de maneira extremamente assertiva. Mesmo na tentativa de formular uma teoria basilar que sirva de ponto de partida para as análises fragmentadas das emoções, a realidade é que avanços no quesito “emoções” se dão muito quando avaliadas emoções em particular. Nussbaum acredita que não se pode analisar o papel das emoções de forma engessada, como se “emoções”, como uma categoria ou conceito, fosse algo homogêneo, a ponto de a classificarmos objetivamente e objetivamente em relação ao seu papel nas nossas vidas. Para isso, neste capítulo veremos como a compaixão é uma emoção especial e chave no pensamento de Nussbaum e em sua filosofia das emoções.

4.1 Por que compaixão? Compreensão do eu, processo evolutivo e delimitação conceitual

A compaixão é destacadamente uma emoção que traz um bom fundamento para a deliberação racional. E não somente em questões pré-factuais (como a própria deliberação), mas também em factuais, como a ação apropriada. A compaixão está associada ao equilíbrio de perceber as sutilezas de uma situação concreta, avaliando-a não somente a partir de convicções e interesses pessoais, bem como a partir da percepção dos infortúnios do outro (e como isso, em alguma medida, influencia a si próprio). Isso faz com que a compaixão, em termos gerais, tenha papel central nas

nossas relações pessoais e sociais. Nussbaum deixa claro que o que ela está tratando por compaixão, na verdade já foi chamada pelos mais diversos termos ao longo da história (veremos isso adiante).

Mas afinal, quais outros motivos colocam a compaixão como uma emoção em alta consideração? Quando desenvolvemos a compaixão, podemos nutrir a resiliência em situações de sofrimento, de forma a nos fazer lidar com os desafios emocionais de forma mais eficaz. Ao que tudo indica, a compaixão é uma emoção que lida com outras emoções, inclusive - e provavelmente por isso é tão importante - com emoções opostas, como o amor e o ódio, a alegria e a tristeza, de forma a amenizar os pontos negativos possivelmente oriundos de tais emoções. Vemos que a compaixão parece fazer um elo que filtra emoções antagônicas. A raiva diante de um motorista que corta nossa frente em uma situação de trânsito pode se tornar em longanimidade, ao perceber sua sinalização de que está precisando de rapidez para levar um familiar ao hospital. Quem faz esse tipo de avaliação que transforma a perspectiva, ou ao menos contribui com o processo, é a compaixão.

Ela argumenta que a compaixão é diferente da piedade ou da simpatia, pois envolve um engajamento ativo e empático com a dor e o sofrimento dos outros. Nussbaum também destaca que a compaixão é uma emoção universal que é compartilhada por todas as culturas e sociedades. Ela argumenta que a compaixão é uma resposta natural e necessária ao sofrimento humano, e que é uma emoção que nos ajuda a reconhecer nossa interdependência com os outros.

Mas antes de dissecarmos sobre isso, precisamos perceber que a compaixão provavelmente é a emoção que mais atenta para os detalhes da existência. A compaixão não é tão impulsiva quanto o ódio e a indignação, também não tão aparentemente indeliberada como a paixão, mas percebe as sutilezas da existência. Declaro tais coisas, pois Nussbaum nos diz que uma maneira de entendermos melhor a estrutura dos argumentos a respeito das emoções e especificamente da compaixão se dá pensando a estrutura do eu e suas preocupações (2001, p. 309). Pensar nas emoções como avaliações eudaimonistas é pensar no eu constituído pelos compromissos avaliativos que me cercam no mundo e em minhas relações. O eu, objeto central das emoções, é justamente o paradigma pelo qual as emoções são o

que são, se manifestam da maneira que se manifestam, uma vez que tratam relativamente ao meu esquema de fins e propósitos.

A partir disso, podemos ir classificando emoções - como elas dizem respeito ao eu e minhas respectivas demandas. Algumas emoções são paradigmáticas em relação ao eu. A repugnância e o nojo, por exemplo, querem sempre que o objeto externo que afeta não o contamine, e ainda formulam maneiras de isolar e extinguir as causas. Já a compaixão é uma emoção traçada ao redor do eu, e não diz respeito estrita e necessariamente a mim, mas às demandas que me rodeiam. Segundo Nussbaum, “[...] a compaixão é uma emoção dolorosa ocasionada pela consciência do infortúnio imerecido de outra pessoa.” (2001, p. 310, tradução própria).⁴⁰

Ademais, vemos a compaixão contendo papel central em termos evolutivos, como a seleção de grupos, a resposta simbólica a eventos e a na própria sobrevivência da espécie. Sobre a presença de emoções no processo evolutivo, nos diz António Damásio:

[...] mecanismos reguladores asseguram a sobrevivência ao acionar uma disposição para excitar alguns padrões de alteração do corpo (um impulso), o qual pode ser um estado do corpo com um significado específico (fome, náusea) ou uma emoção identificável (medo, raiva) ou uma combinação de ambos. [Esses mecanismos] não são importantes apenas para efeitos de regulação biológica básica. Eles ajudam também o organismo a classificar as coisas ou os fenômenos como “bons” ou “maus” em virtude do possível impacto sobre a sobrevivência. (DAMÁSIO, 2012, p. 116-117).

À vista disso, emoções estão enraizadas na biologia humana e têm sido fundamentais para a sobrevivência e evolução da espécie. E por conseguinte, uma emoção como a compaixão facilmente é associada ao processo evolutivo como um mecanismo de adaptação social que ajuda a facilitar a cooperação e a comunicação entre os indivíduos, pois permite que se trabalhe conjuntamente para alcançar objetivos comuns.

Martha Nussbaum tem ciência de que muitas vezes a compaixão é associada, e até mesmo mesclada, com outros termos como sinônimos. Exemplos disso são a piedade, a simpatia e, principalmente, a empatia. Partindo da definição de compaixão dada por Nussbaum dantes citada, percebemos que piedade, exemplificativamente, não cumpre com essa acepção, uma vez que tem nuances de condescendência e superioridade para com o sofredor; já a empatia, percebemos, anda lado a lado com a compaixão, inclusive partilhando de associações com o processo evolutivo.

⁴⁰ Original: [...] *compassion is a painful emotion occasioned by the awareness of another person's undeserved misfortune.*

Entretanto, Nussbaum faz uma clara distinção entre ambas, colocando a empatia como uma reconstrução imaginativa de se pôr no lugar do outro, independente do grau qualitativo de sua posição. Já a compaixão parece estar somente nos casos de infortúnio alheio. Veja nas palavras da autora:

“Empatia” é frequentemente usada, como a usarei mais tarde, para designar uma reconstrução imaginativa da experiência de outra pessoa, sem qualquer avaliação particular dessa experiência; assim usado, obviamente, é bem diferente e insuficiente para a compaixão; pode nem ser necessário para isso. [...] a empatia é simplesmente uma reconstrução imaginativa da experiência de outra pessoa, seja essa experiência feliz ou triste, agradável, dolorosa ou neutra, e se o imaginador pensa que o outro a situação da pessoa é boa, ruim ou indiferente (questões separadas, pois uma pessoa malévola achará boa a angústia da outra e a felicidade dela, sim). (NUSSBAUM, 2001, p. 310-311, tradução própria)⁴¹

Claro que dependendo do autor, da época, do contexto linguístico, os termos compreensivelmente podem se misturar. Por isso é importante relatar os motivos de explanar sobre compaixão e a que concepção de compaixão estamos, a partir de Nussbaum, utilizando e desenvolvendo aqui. Portanto, quer tenham termos e sentidos diferentes nas mais variadas localidades e culturas nestes mesmos conceitos, estamos nos referindo à compaixão nas definições aqui descritas.

Outrossim, restringir conceitualmente o que se quer dizer por compaixão é uma tarefa deveras difícil, que demanda conhecimento de causa e uma detalhada explicação de tal conceito. Até onde essa definição e extensão do conceito deve abranger? Relatos filosóficos, sociológicos e psicológicos certamente devem ser levados em consideração. Nussbaum tem noção disso e, por isso, inicia sua investigação definindo (logicamente a partir de suas premissas) a estrutura cognitiva da compaixão. Por isso, a seguir nos dedicaremos a esmiuçar a estrutura cognitiva da compaixão, na análise dos argumentos de Nussbaum.

⁴¹ Original: “*Empathy*” is often used, as I shall later use it, to designate an imaginative reconstruction of another person’s experience, without any particular evaluation of that experience; so used, obviously, it is quite different from and insufficient for compassion; it may not even be necessary for it. [...] empathy is simply an imaginative reconstruction of another person’s experience, whether that experience is happy or sad, pleasant or painful or neutral, and whether the imaginer thinks the other person’s situation good, bad, or indifferent (separate issues, since a malevolent person will think the other’s distress good and her happiness bad).

4.2 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento do tamanho: definição, infortúnio e valor do objeto

Rememoremos a história de Filoctetes⁴², o herói grego abandonado numa ilha durante a guerra de Tróia, pelo infortúnio de ter invadido o recinto sagrado na ilha de Lemnos por acidente. Lá, ele, como punição, foi mordido por uma serpente. Após seu abandono de longos dez anos, seus negligenciadores retornaram para trazê-lo de volta, pois reconheceram que sem seu arco e flecha, não venceriam a guerra. Filoctetes era um instrumento para os propósitos dos comandantes. No entanto, os soldados comuns, em um ato de pôr-se em seu lugar, protestam contra a insensibilidade dos comandantes. Nussbaum traz à lembrança esta narrativa mitológica para ilustrar o funcionamento cognitivo da compaixão.

Neste exemplo, a compaixão é tida como a emoção oriunda ou ligada à ação beneficente, que questiona a maleficência contra o sofredor. Dessa forma, vemos a compaixão como uma emoção que situa a angústia ética. Foi exatamente por este processo que o comandante Neoptólemo passou a compadecer-se de Filoctetes. Ao nutrir compaixão pelo guerreiro, o comandante é levado à decisão de tratá-lo de maneira justa e humana. Veja o relato pelas lentes de Nussbaum:

[...] o jovem comandante Neoptólemo sente pela primeira vez o puxão de compaixão, presenciando um ataque de dor de Filoctetes, que ele repudia sua própria conduta enganosa e devolve o arco roubado ao seu devido proprietário. Filoctetes, cego pela dor, pergunta: "Onde você está, meu filho?" (805) - e Neoptolemus responde: "Há muito tempo sofro (*algo palai*), sofrendo por seu sofrimento" (806). Ele dá sua localização no mundo nomeando suas emoções. A angústia pela qual ele se situa é angústia ética: quando Filoctetes se refere ao desconforto que sua aflição causa aos outros, Neoptólemo diz: "Tudo é desconforto, quando alguém sai de seu próprio caráter e faz o que não convém" (902.4). E, por fim, na hora de navegar com o arco roubado, ele diz: "Uma terrível compaixão (*deinos oiktos*) por este homem caiu sobre mim" - comparando sua emoção às aflições repentinas mencionadas por Filoctetes, que recaem sobre os mortais desprevenido. (NUSSBAUM, 2001, p. 314, tradução própria)⁴³

⁴² A partir da narrativa de Sófocles - Sófocles. *Filoctetes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34. 2ª edição. 2014. em Nussbaum, Martha. *Invisibility and Recognition: Sophocles' Philoctetes and Ellison's Invisible Man*. Philosophy and Literature 23: 257-83. 1999.

⁴³ Original: [...] the young commander Neoptolemus feels for the first time the tug of compassion, witnessing an attack of Philoctetes' pain, that he repudiates his own deceitful conduct and returns the stolen bow to its rightful owner. Philoctetes, blinded by pain, asks, "Where are you, my child?" (805) - and Neoptolemus replies, "I have long been in pain (*algo palai*), grieving for your suffering" (806). He gives his location in the world by naming his emotions. The distress by which he locates himself is ethical distress: when Philoctetes refers to the discomfort his affliction causes others, Neoptolemus says, "Everything is discomfort, when someone leaves his own character and does what is not fitting" (902.4). And at last, when it is time to sail with the stolen bow, he says, "A terrible compassion (*deinos oiktos*) for this man has fallen upon me" - comparing his emotion to the sudden afflictions mentioned by Philoctetes, which fall upon mortals unawares.

Que tipo de componente a compaixão dispõe, a ponto de realizar tão significativa transformação? Na linha argumentativa da autora, obviamente se trata da sua natureza cognitiva. Um dos pontos a favor da teoria cognitivista de Nussbaum é a possibilidade de uma educação moral através do convencimento cognitivo. Se eu nutro emoções causadas por uma determinada crença avaliativa, a partir do momento em que sou convencido de outra coisa, a emoção, mesmo que talvez não instantaneamente, também muda, porquanto muda minha perspectiva (crença) sobre o objeto em questão.

Aristóteles declara que a compaixão é uma emoção dolorosa dirigida ao infortúnio ou sofrimento de outra pessoa⁴⁴. Apesar da dor ser um elemento presente na emoção, essa declaração também parece apontar a alguns elementos cognitivos. Não importa se a dor é um elemento necessário ou constituinte da emoção aqui, mas sim, para corroborar a visão de Nussbaum, que os elementos cognitivos estão, pelo menos, entre as partes constitutivas da definição: tem um objeto alvo (outra pessoa), crenças avaliativas sobre esse objeto (essa pessoa está em sofrimento), e um estado resultante (logo, ponho-me em seu lugar e me compadeço). Nas palavras de Nussbaum:

O primeiro requisito cognitivo da compaixão é uma crença ou avaliação de que o sofrimento é sério e não trivial. A segunda é a crença de que a pessoa não merece o sofrimento. A terceira é a crença de que as possibilidades da pessoa que sente a emoção são semelhantes às do sofredor. (NUSSBAUM, 2001, p. 315, tradução própria)⁴⁵

Em todo caso, a avaliação cognitiva se torna manifesta para explicar e esmiuçar o conteúdo da emoção em questão. A crença avaliativa é o que traz legitimidade à emoção, pois traz consistência de significado ao objeto. Vamos detalhar essa questão.

A compaixão está vinculada ao valor do objeto. Ela reconhece que a situação que causa infortúnio e/ou sofrimento alheio é central para o florescimento da pessoa em questão. Isso é demonstrado na realidade, uma vez que não andamos compadecidos com as trivialidades alheias, mas tão somente com o que é importante. Mas o que é importante? Bom, Aristóteles definiu uma lista generalizada de situações que parecem manter sua validade até os dias de hoje. Trata-se de questões ao redor

⁴⁴ *Retórica* 1385b13 ff.

⁴⁵ Original: *The first cognitive requirement of compassion is a belief or appraisal that the suffering is serious rather than trivial. The second is the belief that the person does not deserve the suffering. The third is the belief that the possibilities of the person who experiences the emotion are similar to those of the sufferer.*

da existência, como o risco à vida, a morte, debilidades físicas, agressões, doenças, miséria, frustrações afetivas, etc. O que talvez pudesse ser acrescentado à lista seriam as opressões políticas (muito provavelmente por causa da ascensão do estado moderno), aparentemente não importante ou destacada em Aristóteles. O que é importante pode sofrer alterações ao longo da história, mas parece haver um fio condutor contextual que designa o valor.

O que me parece interessante ressaltar é que a pessoa que nutre a compaixão deve levar em consideração o ponto de vista do outro para medir a importância do caso. Podemos, por exemplo, julgar a vida de alguém como digna de extrema compaixão pela miséria vivida. No entanto, a compaixão extrema não faz sentido se a pessoa alvo desta emoção na verdade estiver contente com sua situação financeira e/ou social. Neste caso, talvez mostrar os benefícios de uma vida fora da miséria e somente após isso realizar tratativas para melhorar sua situação seja o ato mais promissor da compaixão. Mesmo assim, fica a questão de até onde o nível de intromissão é legítimo na vida de alguém que, *prima facie*, está contente. Ou também podemos nos referir ao “tamanho” da compaixão, ou seja, da avaliação do infortúnio alheio, pelo contexto apresentado. A título de exemplo, mais uma vez: posso achar ruim que minha pele sofra, casualmente, com acne e que, por isso, as pessoas tenham compaixão de mim. No entanto, isso seria motivo de riso por parte de uma modelo fotográfica que tem sua carreira baseada na beleza de seu rosto que, presume-se, deve ser sem acne.

O que se está tentando ressaltar é que as avaliações feitas na análise de casos pode ser ou estar errada e/ou equivocada de muitas formas. Porém, faz parte da compaixão avaliar o fato alheio, como diz Nussbaum: “A compaixão assume o ponto de vista do observador, fazendo o melhor julgamento que o espectador pode fazer sobre o que realmente está acontecendo com a pessoa, mesmo quando isso pode diferir do julgamento da própria pessoa.” (NUSSBAUM, 2001, p. 318, tradução própria).⁴⁶ O ponto é que é assim que deve ser feito, apesar de suas vulnerabilidades. A compaixão é, *per se*, um olhar favorável ao infortúnio alheio, entendendo que aquele fato poderia também lhe suceder.

⁴⁶ Original: *Compassion takes up the onlooker's point of view, making the best judgment the onlooker can make about what is really happening to the person, even when that may differ from the judgment of the person herself.*

Isso aponta para um dos objetivos do presente trabalho: uma visão de florescimento humano. Explico. Implícita em uma emoção como a compaixão está a concepção de florescimento humano, uma vez que ela implica em perceber que o infortúnio alheio imerecido é um atravanque para os objetivos e fins daquela pessoa. Nutrir compaixão pelo sofrimento do outro é conceber a paridade, ou seja, a possibilidade do mesmo sofrimento acontecer a si e de prejudicar os próprios objetivos e fins.

Isso nos leva a mais um ponto central no pensamento de Nussbaum: a intencionalidade. Uma emoção como a compaixão deixa claro o teor cognitivo, imaginativo e intencional que a teoria de Nussbaum quer nos levar. A compaixão claramente faz asserções intencionais sobre a realidade, à medida que avalia os graus de importância dos casos concretos. E a intencionalidade é justamente isso: o quão os acontecimentos estão relacionados às minhas projeções com vistas ao meu florescimento. Por exemplo: o nojo não parece ser uma emoção que tenha interferência direta nas importâncias que eu dou para a vida e um valor intrínseco em relação ao meu florescimento; por outro lado, a compaixão, pelos motivos ditos no parágrafo anterior, sim.

4.3 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento de não desertor: responsabilidade, culpa e avaliação maleável

Normalmente a compaixão está ligada à percepção do sofrimento do outro, sem que este tenha culpa do ocorrido, pois, de outra forma, tendemos a crer que o sofredor merece passar pelo que está passando. Não somente merece, mas, na medida que acreditamos que a culpa recai sobre o sofredor, o repreendemos e, em alguns casos, o condenamos. Porém, quando temos compaixão, é porque o sofredor foi alvo de um infortúnio que não estava sob sua alçada, ou, mesmo que tenha certa culpa envolvida, temos compaixão por perceber a desproporcionalidade do sofrimento em relação à culpa. Em todo caso, lembrando Nussbaum, a compaixão se dirige ao incremento não censurável (2001, p. 320).

No entanto, como brevemente declarado no parágrafo acima, parece haver um espaço para a compaixão, mesmo quando existe culpa por parte do sofredor. Trata-se da culpa, condenação ou sofrimento desproporcional à falha cometida. Como diz Nussbaum:

Mas não é inconsistente com seu relato ter compaixão pelas pessoas por coisas que elas fazem por causa de seu próprio mau caráter ou negligência culposa - desde que se possa ver o sofrimento como desproporcional à falha ou ver o mau caráter ou negligência como produto de forças até certo ponto desculpáveis além do controle da pessoa. (NUSSBAUM, 2001, p. 321, tradução própria)⁴⁷

Quando o sofrimento claramente é imerecido, como no caso de Filoctetes, não fazemos força argumentativa para justificar a compaixão, visto que a avaliação parece óbvia. Contudo, quando a culpabilidade é suspeita, mínima ou desproporcional ao sofrimento, o apelo compassivo está ligado diretamente à uma avaliação mais criteriosa.

Na verdade, para sustentar a objetividade de definir a compaixão como uma posição favorável ao infortúnio imerecido do outro, podemos seguir a linha de pensamento que acredita que o sofrimento desproporcional à falha cometida é digna de compaixão porque na verdade a natureza da culpa é distinta da culpa concreta que resultou na desproporção do sofrimento. Em outras palavras, quero dizer que o sofrimento tido em um caso desproporcional não tem relação com a falha cometida, ou seja, por aquele tipo de sofrimento, o sofredor não é culpado, logo, a compaixão é legítima.

Além disso, Nussbaum adverte que a ausência de culpa deve estar presente tanto por parte do objeto, como por parte do espectador, afinal, “Seria simplesmente hipócrita chorar por uma situação que você mesmo causou.” (NUSSBAUM, 2001, p. 322, tradução própria).⁴⁸ Não faz sentido ser compassivo a um infortúnio que você mesmo causou. Acrescento que, além de hipocrisia, isso pode apontar para um comportamento esquizofrênico. Em todo caso, a razão de declarar isso aqui é somente esclarecer todos os pontos possíveis da definição da estrutura cognitiva da compaixão.

Falando nos elementos cognitivos da emoção em questão, Nussbaum nos convida a perceber o quão maleável, e até parcial, é a avaliação de quem se compadece. Mesmo que venhamos a admitir que a compaixão é a postura positiva diante do infortúnio imerecido alheio, nossas avaliações de o que isso significa adentra o campo da subjetividade. Os pressupostos por trás de uma avaliação que resulta em

⁴⁷ Original: *But it is not inconsistent with his account to have compassion for people for things they do out of their own bad character or culpable negligence - so long as one can either see the suffering as out of all proportion to the fault or view the bad character or negligence as itself the product of forces to some extent excusably beyond the person's control.*

⁴⁸ Original: *It would be simply hypocritical to weep over a plight that you yourself have caused.*

compaixão - ou não - encontram brechas mesmo diante de uma afirmação categórica como “a compaixão é a postura positiva diante do infortúnio imerecido alheio”. Nussbaum nos traz as conclusões que Candace Clark, ao analisar as avaliações e atitudes dos americanos sobre questões desta natureza, chegou. Na análise, todos os americanos parecem se compadecer pela má sorte ou vitimização por forças além do controle de uma pessoa, mas parecem não ter tanta tolerância com a ambiguidade. Aliás, parece que os julgamentos do povo americano seguem uma dicotomia extremamente reducionista: os eventos ou estão no âmbito da inevitabilidade e da sorte/destino, ou no âmbito da intencionalidade e da responsabilidade/culpa total. E para nutrir a emoção, o objeto deve estar encaixado nestes casos. O problema disso, como já disse, é que as avaliações se tornam maleáveis, parciais e coniventes com seus próprios pressupostos. Os exemplos dados são os seguintes:

Assim, Clark descobre que os americanos estão, em geral, menos preparados do que os europeus para julgar que a pobreza dá azar, dada a prevalência da crença de que a iniciativa e o trabalho árduo são fatores importantes na determinação do sucesso econômico. Da mesma forma, os americanos têm sido lentos em julgar que a agressão sexual é uma “situação”, mesmo que seja claramente um ato ilícito contra a mulher, porque eles mantêm atitudes que sugerem que a mulher “causou isso para si mesma” - andando sozinha em um caminho perigoso, por exemplo. Por outro lado, o alcoolismo e o abuso de drogas são surpreendentemente prováveis - e mais prováveis do que nas gerações anteriores - de serem vistos como coisas que “caem sobre” a pessoa sem culpa dela. (NUSSBAUM, 2001, p. 322-323, tradução própria).⁴⁹

Portanto, existe uma maleabilidade no elemento cognitivo da emoção. Quando uma mãe se compadecer de um filho que causou confusão na escola, ela pode estar admitindo a culpa do filho e ao mesmo tempo percebendo que a fase da juventude possui uma propensão a certos tipos de erros e ainda carece de maturidade para evitá-los; ou até mesmo perceber que o amor incondicional prevalece diante da culpa do filho, e persiste em dar uma segunda chance em direção à correção, sendo, assim, compassiva.

⁴⁹ Original: *Thus Clark finds that Americans are on the whole less ready than Europeans to judge that poverty is bad luck, given the prevalence of the belief that initiative and hard work are important factors in determining economic success. Similarly, Americans have been slow to judge that sexual assault is a “plight,” even if it is clearly a wrongful act against the woman, because they retain attitudes suggesting that the woman “brought it on herself” - by walking alone in a dangerous place, for example. On the other hand, alcoholism and drug abuse are surprisingly likely - and more likely than in previous generations - to be seen as things that “fall on” the person through no fault of her own.*

Outrossim, a visão de Nussbaum faz perceber que a compaixão possui uma noção de responsabilidade e culpa inerente. Além disso, no diz Nussbaum, a compaixão

Também requer, como podemos ver agora, a crença de que existem coisas ruins graves que podem acontecer às pessoas sem culpa delas ou além delas. Ao ter compaixão pelo outro, a pessoa compassiva aceita, então, uma certa imagem do mundo, uma imagem segundo a qual as coisas valiosas nem sempre estão seguras sob o controle de uma pessoa, mas podem, de certa forma, ser danificadas pela fortuna. (NUSSBAUM, 2001, p. 323-324, tradução própria)⁵⁰

Nutrir uma emoção, no caso a compaixão, como já relatado no primeiro capítulo, é realizar um exercício imagético de como o mundo é. Neste panorama da realidade, perceber os infortúnios, a saber, os acontecimentos maus que ocorrem sem o devido merecimento, é justamente o que dá combustão à compaixão. Mas a questão que permanece é: até que ponto as importâncias, propósitos e fins humanos são reféns da sorte, do destino, ou, para usar um termo clássico, da fortuna?

4.4 Compaixão e sua estrutura cognitiva - julgamento eudaimonístico: identificação, sofrimento e semelhança

A compaixão possui uma característica muito importante de se destacar, que é a possibilidade, neste caso imagética, de pôr-se no lugar do outro. Entretanto, essa identificação só acontece porque a compaixão diz respeito, rememorando Aristóteles⁵¹, aos infortúnios que a própria pessoa pode esperar sofrer e, mais, só é capaz de ser vivenciada por quem tem alguma experiência e compreensão acerca do sofrimento, pois do contrário não teria a condição necessária para imaginar-se no lugar do outro, que sofre.

Como previamente vimos no capítulo anterior, um dos fatores pelos quais as emoções, especificamente a compaixão, são importantes para entender nossa função social e moral é a partir da identificação que elas causam com nossos pares. A consciência da própria fraqueza e vulnerabilidade é uma condição necessária para a compaixão, pois observa de forma solícita a fraqueza e vulnerabilidade do outro. Por

⁵⁰ Original: *It also requires, as we can now see, the belief that there are serious bad things that may happen to people through no fault of their own, or beyond their fault. In having compassion for another, the compassionate person accepts, then, a certain picture of the world, a picture according to which the valuable things are not always safely under a person's own control, but can in some ways be damaged by fortune.*

⁵¹ *Retórica* 1385b14 - 15

qual motivo constantemente vemos casos de descaso, falta de empatia e compaixão? Porque normalmente eles estão associados a casos onde não há identificação entre os envolvidos. Muitos ricos são duros e menosprezam os pobres. Por que? Porque eles não têm medo de serem pobres. A falta de identificação a respeito da vulnerabilidade é a causa da ausência da compaixão.

E aqui se torna claro um ponto a favor da importância da compaixão como uma emoção completa (moral, social, pessoal...): a compaixão nos dá habilidades sociais, como já visto aqui, que facilitam e aperfeiçoam nosso comportamento, postura e, em última instância, caráter. Nos diz Nussbaum:

[...] a compaixão requer o reconhecimento de que se tem possibilidades e vulnerabilidades semelhantes às do sofredor. A pessoa dá sentido ao sofrimento reconhecendo que pode encontrar tal reversão; avalia-se seu significado em parte pensando no que significaria encontrar-se com isso; e a pessoa se vê, no processo, como alguém a quem tais coisas podem de fato acontecer. É por isso que a compaixão está tão intimamente ligada ao medo, tanto na tradição poética quanto no relato de Aristóteles. (NUSSBAUM, 2001, p. 325, tradução própria)⁵²

Sem compaixão, permanecemos na tangente do mundo real, sem identificação e um olhar apurado ao outro. Com compaixão, entendemos a nuances do mundo onde a vulnerabilidade, infortúnio e o sofrimento são realidades fatídicas e aprendemos a lidar com justiça diante de tais questões.

Mas então só posso nutrir compaixão com aqueles os quais partilho de possibilidades e, logo, me identifico? Se isso for verdade, só terei a emoção à medida que minha capacidade de ver semelhanças entre mim e os outros assim o fizer. Segundo Nussbaum, Aristóteles abre o leque declarando que a semelhança não deve ser apenas com minhas possibilidades, mas também com a de entes queridos. Isso abre margem para ver semelhança a partir daqueles que amamos, como pessoas de diferentes idades e gêneros. A autora declara ainda:

Por que possibilidades semelhantes são importantes? O julgamento de similaridade está em pé de igualdade com os julgamentos de gravidade e de culpa - ou seja, é uma parte constitutiva necessária da emoção, uma parte de sua própria definição? Ou é apenas um dispositivo epistemológico útil, uma

⁵² Original: *compassion requires acknowledgment that one has possibilities and vulnerabilities similar to those of the sufferer. One makes sense of the suffering by recognizing that one might oneself encounter such a reversal; one estimates its meaning in part by thinking what it would mean to encounter that oneself; and one sees oneself, in the process, as one to whom such things might in fact happen. This is why compassion is so closely linked to fear, both in the poetic tradition and in Aristotle's account.*

forma de esclarecer o significado do sofrimento para a vida da pessoa que o sofre? (NUSSBAUM, 2001, p. 326, tradução própria)⁵³

Parece que o que importa é que a dor do próximo só se torna uma preocupação minha e afeta meu próprio bem-estar se eu reconhecer que existe alguma conexão entre nós, entendendo como seria para mim sentir essa mesma dor. Sem essa sensação de conexão, minha reação será de indiferença ou simples curiosidade intelectual.

Mas afinal, o que está realmente em discussão é o aspecto eudaimonista das emoções, conforme definido no primeiro capítulo. Apresentei o argumento de Nussbaum de que, para sentir luto, é necessário que a pessoa falecida seja vista e valorizada como uma parte importante da vida do enlutado, seus objetivos e projetos. Da mesma forma, para sentir compaixão, a pessoa deve considerar o sofrimento do outro como uma parte significativa de seus próprios objetivos e fins. Ela deve perceber o mal que a outra pessoa está sofrendo como afetando o seu próprio florescimento e, assim, tornar-se vulnerável por meio da experiência do outro. Com isso, Nussbaum quer dizer que não é necessariamente o julgamento de possibilidades semelhantes que determina, objetivamente, a compaixão, mas o julgamento eudaimonista, ou seja, a possibilidade de perceber que tal infortúnio, mesmo que alheio, afeta o florescimento humano e especificamente o seu próprio florescimento.

Para que a compaixão possa de fato vir à tona, frequentemente é necessário e importante que haja o reconhecimento de sua própria vulnerabilidade em relação à situação do outro. Esse reconhecimento pode ser visto como um requisito epistemológico fundamental para a compaixão. É um atributo psicológico importante que deve ser levado em consideração. Porém, insisto, o que parece ser um constituinte necessário da compaixão é o julgamento eudaimonista, e não o de semelhança. Melhor esclarece Nussbaum:

Para que esse julgamento ocorra, não é estritamente necessário que ela se concentre na relação do outro consigo mesma. Uma divindade verdadeiramente onisciente deve saber o significado do sofrimento humano sem pensar em seus próprios riscos ou perspectivas ruins, e uma divindade verdadeiramente amorosa se preocupará intensamente com os males que atingem os mortais sem ter que pensar em mais perdas ou riscos pessoais. (Para tal divindade, todos os humanos já são filhos ou entes queridos, parte de seu esquema de objetivos e fins.) Mas os seres humanos têm dificuldade em ligar os outros a si mesmos, exceto por meio de pensamentos sobre o que já os preocupa. Imaginar as próprias possibilidades semelhantes auxilia

⁵³ Original: *Why are similar possibilities important? Is the judgment of similarity on a par with the judgments of seriousness and of fault - that is to say, is it a necessary constituent part of the emotion, a part of its very definition? Or is it only a helpful epistemological device, a way of getting clear about the significance of the suffering for the life of the person who has it?*

a extensão da própria imaginação eudaimonista. (NUSSBAUM, 2001, p. 328, tradução própria)⁵⁴

A questão humana importante na avaliação concernente à avaliação parece exigir a semelhança, mas ainda mais importante é o quão esta avaliação está pressuposta em seu esquema de fins e propósitos e, logo, de natureza eudaimonista.

Em outras palavras, o que nos faz ter compaixão de trabalhadores em situação análoga à escravidão em vinícolas da serra gaúcha, por exemplo, não é estritamente, e de maneira constituinte, um julgamento de semelhança (apesar de poder haver, como um requisito epistemológico fundamental, tal qual já dito), pois não os conhecemos e não temos tantas informações ainda acerca do ocorrido. Mas é o fato de haver uma relação eudaimonista a partir da esquivia em relação ao sofrimento que é comum a ambos e, por isso, a percepção do quão danoso é ao florescimento humano uma situação como essa, principalmente em níveis sociais (parece ser um atraso enquanto humanidade e em termos civis sabermos que ainda existem situações como essa), é que nos faz nutrir compaixão a seres dessemelhantes como esses. É o reconhecimento da própria da própria vulnerabilidade e do risco que isso causa ao florescimento humano que nos vê-los como seres cujos sofrimentos importam.

Em resumo, a habilidade de julgar possibilidades semelhantes é parte de um processo que liga as metas e objetivos da pessoa com a compreensão eudaimonista de que outras pessoas, mesmo as distantes, são importantes para o próprio esquema de metas e objetivos. O espectador, munido de sua concepção geral de florescimento humano, olha para um mundo em que pessoas enfrentam fome, deficiência, doença e escravidão sem culpa própria. Ela acredita que bens como alimentação, saúde, cidadania e liberdade são importantes, mas reconhece que não é certo que permanecerá entre aqueles que têm acesso estável a esses bens. Considerando que a vida é incerta, a pessoa tende a desejar uma sociedade que proporcione a todos, incluindo os mais vulneráveis, uma chance justa na vida. Pensando em sua própria

⁵⁴ Original: *For that judgment to occur, it is not strictly necessary that she focus on the other person's relation to herself. A truly omniscient deity ought to know the significance of human suffering without thinking of its own risks or bad prospects, and a truly loving deity will be intensely concerned for the ills befalling mortals without having to think of more personal loss or risk. (For such a deity, all humans are already children or loved ones, part of its scheme of goals and ends.) But human beings have difficulty attaching others to themselves except through thoughts about what is already of concern to them. Imagining one's own similar possibilities aids the extension of one's own eudaimonistic imagination.*

vulnerabilidade, ela busca princípios que elevem a qualidade da sociedade como um todo, beneficiando não apenas a si mesma, mas a todos os membros da comunidade.

Portanto, a compaixão envolve três aspectos cognitivos: perceber que algo ruim e significativo aconteceu com alguém (o julgamento do tamanho - *the judgment of size*); entender que essa pessoa não merece sofrer, pois não trouxe o sofrimento para si (julgamento de não desertor - *judgment of nondesert*); e considerar a pessoa ou criatura como um elemento importante em nossa própria vida, cujo bem-estar deve ser promovido (julgamento eudaimonista - *eudaimonistic judgment*). Para desenvolver o aspecto eudaimonista da compaixão, o julgamento aristotélico de possibilidades semelhantes é uma ajuda epistemológica que pode ser útil, embora não seja obrigatório.

4.5 Existe algum elemento não cognitivo e não eudaimonista na compaixão?

Vimos até aqui que a compaixão, em toda sua estrutura cognitiva, possui uma natureza que aponta, conforme Nussbaum, para o julgamento eudaimonista. No entanto, pode haver algum elemento, mesmo que não constituinte, fora do espectro eudaimonista no que compõe a emoção da compaixão? Nussbaum declara que parece haver um elemento, inclusive importante, que não está dentro do quadro eudaimonista, naquilo que constitui a compaixão. Tal elemento seria a admiração (*wonder*). A admiração, ou o assombro, dá-nos uma percepção do objeto alvo de nossa compaixão sem que essa percepção tenha teor eudaimonista, uma vez que não está pressuposta em sua definição uma avaliação de valor.

Fora isso, Nussbaum propõe que o elemento não eudaimonista da admiração, presente em emoções dirigidas a seres humanos como a compaixão, longe de negar ou refutar sua teoria, pelo contrário, a reforça e/ou motiva. Em suas palavras:

Mas penso que a admiração [*wonder*] muitas vezes desempenha um papel muito importante em marcar o mundo para nossa preocupação e, portanto, em direcionar nossa atenção para os sofrimentos de seus membros. Ela molda, dessa forma, nossa concepção de eudaimonia. (NUSSBAUM, 2001, p. 328, tradução própria)⁵⁵

Dessa forma, o elemento da admiração faz com que a avaliação eudaimonista seja acionada, como um alerta de que o objeto no mundo precisa da nossa preocupação.

⁵⁵ Original: *But I think that wonder does often play a very important role in marking the world for our concern, and thence in directing our attention to the sufferings of its members. It shapes, in that way, our conception of eudaimonia.*

Mas qual a relação dos elementos cognitivos dantes vistos, com a emoção em si? É possível que alguém faça todos os julgamentos sem ter a emoção? Embora se possa concordar com a necessidade desses julgamentos, não se pode afirmar que eles sejam suficientes para gerar a emoção completa, muito menos que a própria emoção seja uma espécie de reconhecimento da sua verdade. Nada garante que, mesmo eu tendo cumprido a lista dos elementos, a emoção venha à tona. Eu posso ter extrema compaixão de uma estranha que perdeu o filho repentinamente, mas talvez não. Adam Smith (1976, p. 17-18), em um exemplo similar, explica que, devido ao fato da pessoa que está sofrendo ser uma estranha, pode ser difícil para mim entender e imaginar seu sofrimento e, além disso, posso estar tão distraído e ocupado que não consigo me concentrar no que está acontecendo. No entanto, isso não significa que eu possa ter todos os julgamentos necessários para a compaixão sem ter a emoção em si. Note que neste caso eu não tenho todos os elementos cognitivos da compaixão, conforme definido por Nussbaum, pois falta-me o julgamento eudaimonista. Eu não considero a mulher como uma parte importante de seu próprio esquema de metas e projetos. Embora, muitas vezes, o julgamento de possibilidades semelhantes seja suficiente para valorizar a pessoa como parte do círculo de interesse da pessoa, neste caso, essa conexão psicológica comum não foi feita, provavelmente porque a pessoa é uma estranha ou a pessoa pode estar distante dela de alguma outra maneira. Também pode ser levado em consideração a concepção que essa estranha tem da dor e do sofrimento. Fazemos as avaliações com base na presunção do que é ruim ao objeto em análise, mas não está claro o ponto de vista de tal objeto. Um torturador sádico reconhece que a tortura é um sofrimento para sua vítima, mas para ele mesmo é algo bom. No caso da mulher que sofre, o sofrimento pode não ser visto como bom ou ruim, pois falta o julgamento eudaimonista. Isso ilustra como os julgamentos de tamanho e eudaimonista estão interligados. Se o julgamento de tamanho depende da perspectiva do observador, ele falhará se o observador não se importar muito com o destino da pessoa que sofre.

Em todo caso, a teoria de Nussbaum quer assumir que, apesar de haverem outros elementos presentes na constituição da emoção da compaixão (inclusive um elemento não cognitivo, como a admiração), ela é efetivada plenamente somente a partir de um julgamento eudaimonista. Se o que fizesse a compaixão se manifestar fosse, a partir de Aristóteles, somente o julgamento de possibilidades semelhantes,

então um deus onisciente e invulnerável (como o Deus cristão), exemplifica Nussbaum, não sentiria compaixão. Ainda:

Em meu relato, ao contrário do dele [Aristóteles], a compaixão não acarreta vulnerabilidade pessoal, embora o reconhecimento da vulnerabilidade pessoal seja extremamente importante, psicologicamente, para fazer com que humanos imperfeitos tenham compaixão pela situação de outra pessoa. Isso significa, também, que a compaixão não está ligada ao medo pessoal em meu relato, como está no de Aristóteles: pode-se ter compaixão por outro sem ter nada a temer por si mesmo - embora, novamente, em humanos imperfeitos esse vínculo geralmente provam ser psicologicamente valiosos, na promoção da preocupação. (NUSSBAUM, 2001, p. 333, tradução própria)⁵⁶

Neste caso, novamente, o que faz a compaixão existir plenamente é a avaliação eudaimonista. O medo, a semelhança e o reconhecimento da vulnerabilidade são, então, elementos possíveis e até úteis, mas não fundantes e, em última instância, desnecessários.

Afirmamos, com Nussbaum, que os elementos cognitivos são suficientes para a compaixão, mas ainda precisamos questionar se há outros elementos necessários para a sua formação. É preciso determinar quais são esses elementos adicionais. No primeiro capítulo, excluímos a possibilidade de uma correlação geral entre uma emoção específica e um estado fisiológico específico. No entanto, devemos considerar novamente a possibilidade de que a compaixão possa estar correlacionada a um estado fisiológico específico. Segundo Nussbaum, Aristóteles inclui a dor em sua definição de compaixão, descrevendo a compaixão como um tipo particular de dor. Parece que a dor desempenha um papel motivacional importante na compaixão. Mas o que é essa dor? É simplesmente o pensamento de que algo muito ruim está acontecendo e que isso é importante para alguém? Ou há algo mais, além desse aspecto cognitivo? Estamos inclinados a achar que sim.

A primeira questão a ser levantada é se a dor está sendo concebida apenas como uma sensação física, como uma palpitação ou um espasmo, que é contingente ou casualmente ligada aos pensamentos, ou se ela mesma está tão intimamente ligada aos pensamentos que pode ser considerada uma dimensão afetiva do pensamento, como uma dor "ao pensar" na coisa ruim. Se a dor for entendida como

⁵⁶ Original: *In my account, unlike his, compassion does not entail personal vulnerability, although the recognition of personal vulnerability is extremely important, psychologically, in getting imperfect humans to have compassion for another person's plight. This means, too, that compassion is not linked to personal fear in my account, as it is in Aristotle's: one may have compassion for another without having anything at all to fear for oneself - although, again, in imperfect humans this link will usually prove psychologically valuable, in promoting concern.*

uma sensação física, então parece improvável exigir a presença de uma dor específica para que a compaixão seja atribuída a alguém, pois as pessoas variam muito em como experimentam fisicamente e até mesmo fenomenologicamente suas emoções. Veja:

Mesmo que toda pessoa compassiva tenha uma ou outra dor, certamente seria arbitrário e errado exigir qualquer tipo particular de dor. E a possibilidade de compaixão inconsciente nos torna ainda mais céticos: pois certamente é possível ter compaixão e não estar consciente dela - se não estivermos refletindo sobre nossas próprias emoções, ou se formos levados a supor que homens de verdade não têm sentimentos tão suaves. Então a pessoa poderia muito bem ter e ser motivada pelos pensamentos, sem estar em nenhum estado fenomenológico perceptível. (NUSSBAUM, 2001, p. 335, tradução própria)⁵⁷

Se considerarmos a dor como algo mais intrinsecamente ligado aos pensamentos, isto é, se a própria natureza dessa dor não pode ser descrita sem se referir à intencionalidade incorporada no pensamento, então não é claro que ela seja um elemento separado. Parece, no mínimo, que essa dor - a "dor" que Aristóteles menciona quando pensamos no sofrimento de alguém - é causada de forma consistente pelos pensamentos e não tem muita, ou nenhuma, independência causal intrínseca com o corpóreo.

Ademais, quando examinamos mais cuidadosamente a definição dessa dor, parece que ela também não tem muita autonomia conceitual. É uma pulsação? Um puxão? Um espasmo? O que parece ser relevante para a definição é o tipo que é "sobre" ou "no" infortúnio. Diz Nussbaum:

É a dor mental dirigida à vítima que queremos, não algum espasmo físico obtuso; mas o que é essa dor mental, senão uma forma de ver com preocupação a angústia da vítima, como uma coisa terrível? Talvez pudéssemos chamá-lo de caráter afetivo dos pensamentos: mas a noção de "afeto" é notoriamente escorregadia e vaga, e não está claro se realmente conseguimos definir um elemento verdadeiramente separado. Em resumo: se descobrirmos um elemento separado na noção de dor, na medida em que é separado do material cognitivo, também parece ser muito variado para ser um elemento necessário na definição. Na medida em que está intimamente ligado ou mesmo um elemento no material cognitivo, provavelmente não conseguimos introduzir um elemento separado. (NUSSBAUM, 2001, p. 335, tradução própria)⁵⁸

⁵⁷ Original: *Even if every compassionate person has some pain or other, it would surely be arbitrary and wrong to require any particular type of such pain. And the possibility of nonconscious compassion makes us still more skeptical: for surely it is possible to have compassion and not be aware of it - if one is not reflecting on one's own emotions, or if one has been led to suppose that real men don't have such soft sentiments. Then one could well have and be motivated by the thoughts, without being in any noticeable phenomenological state.*

⁵⁸ Original: *It is mental pain directed toward the victim that we want, not some obtuse physical spasm; but what is this mental pain, if not a way of seeing the victim's distress with concern, as a terrible thing?*

Quando concebemos o sofrimento do outro, não nos interessa se há dor de cabeça ou um pulsar forte do coração, mas sim os motivos, as razões, a imaginação, os pensamentos, ou seja, o teor cognitivo na raiz desse sofrer para que venhamos ficar evidencialmente convencidos da presença do sofrimento. De acordo com Nussbaum, isso sugere que não consideramos a dor, nesse sentido, como um elemento adicional necessário.

4.6 Compaixão em nova perspectiva a partir de Nussbaum

Durante muito tempo, e talvez presente até hoje em nosso imaginário coletivo, a concepção de compaixão vem a nós a partir da perspectiva cristã. E não tem nada de errado com isso. Porém, ao longo do tempo, pragmaticamente falando, a compaixão cristã foi reduzida a atos de misericórdia em nome da Igreja, perdendo, talvez, sua complexidade tão própria. Por isso, talvez convém encerrar esta dissertação sobre a estrutura cognitiva da compaixão destacando como essa compreensão responde às objeções tradicionais que foram apresentadas na filosofia em relação ao valor moral dessa emoção. A ideia de compaixão apresentada por Nussbaum não é identificada ou equiparada com o sentimento de pena que surgiu na tradição cristã. Embora por muito tempo a compaixão tenha sido associada ao cristianismo, as ideias de Nussbaum nos mostram que essa associação talvez não seja a expressão definitiva e completa dessa emoção. É possível examiná-la a partir de outras perspectivas, de modo a falar ao homem atual e até mesmo motivar a ação moral.

Na abordagem de Nussbaum, o que surge é um forte apelo à dignidade humana. Todos têm o desejo de realizar o seu próprio florescimento enquanto humanos. E é a dignidade intrínseca a todos, que possibilita o florescimento e, por isso, nos faz perceber cada um como merecedores de tal florescimento, e que de outro modo isso me afetaria enquanto cidadão. A avaliação eudaimonista está presente quando eu percebo que todos podem florescer e que impedir ou negligenciar o florescimento de outrem é um impeditivo para o meu próprio florescimento. O ponto é

Perhaps we could call it the affective character of the thoughts: but the notion of "affect" is notoriously slippery and vague, and it is unclear whether we have really succeeded in defining a truly separate element.⁴⁴ In short: if we do discover a separate element in the notion of pain, to the extent that it is separate from the cognitive material it also seems to be too various to be a necessary element in the definition. To the extent that it is closely tied to, or even an element in, the cognitive material, we probably haven't succeeded in introducing a separate element.

que o respeito pela dignidade igual que todos possuem deve nos levar a nos interessar pelas condições que tornam possível o florescimento humano. As diferenças de classe, raça, gênero, riqueza e poder alteram as condições sob as quais se pode dizer que uma pessoa vive uma vida de acordo com a dignidade humana que possui, de modo que as ocasiões estereotipadas para a compaixão implicam que se compreende a importância do valor que bens verdadeiramente básicos, como vida, entes queridos, liberdade, alimentos, integridade corporal ou abrigo, têm para alcançar uma vida florescente.

Nussbaum, referindo-se às objeções de Kant, afirma o seguinte: como responderíamos, seguindo as ideias do filósofo prussiano, diante das condições de pobreza e marginalização que vemos em muitas das grandes metrópoles do século XXI? Será que poderíamos dizer algo como:

E não dirá então a si mesmo: eu sou um verdadeiro especialista e vejo aqui, neste lugar onde se encontram os pobres, não a miséria em si, não a pobreza, mas a pura luz da dignidade humana, que tem valor total em si mesmo e não pode ser aumentado por meus dons? (Nussbaum, 2001, p. 389, tradução própria)⁵⁹

Parece que essa não é a atitude correta. Devemos reconhecer que a dignidade humana, para ser autenticamente humana, requer condições materiais mínimas que tornam visível esse valor especial que concedemos ao homem como ser distinto e único da natureza. Não é necessário, então, na interpretação kantiana feita por Nussbaum, erguer uma espécie de muro de contenção para conter a compaixão, mas sim mudar nossa visão e a maneira como avaliamos as situações para que possamos ver as outras pessoas não de maneira instrumental, mas sim como dignas em si mesmas.

As circunstâncias da fortuna afetam profundamente a capacidade de ação humana, e se certas circunstâncias negativas surgirem desde cedo no desenvolvimento humano, é muito provável que um indivíduo não possa alcançar seu florescimento, mesmo que não tenha feito nada para merecer essa situação e mesmo que tenha o desejo de uma vida melhor. Nussbaum ilustra essa realidade afirmando que, independentemente de suas habilidades inatas, uma pessoa faminta não pode pensar claramente, e sem abrigo, cuidados básicos de saúde e atendimento de outras

⁵⁹ Original: *And won't he then say to himself: I am a real expert, and I see here, in this place where the poor are to be found, not the squalor itself, not the poverty, but the pure light of human dignity, which has full value in itself and cannot possibly be increased by my gifts?*

necessidades vitais, um indivíduo terá poucas chances de se tornar um filósofo, um cientista ou um cidadão que possa se expressar.

A posição a favor da compaixão deve ser acompanhada por uma reflexão pertinente sobre quais são os bens externos que devem ser promovidos neste ideal de alcançar uma vida digna e florescente. A compaixão adquire valor na vida social na medida em que esteja equipada com uma teoria adequada do valor dos bens básicos, com um entendimento apropriado da agência e culpa, e com uma visão suficientemente ampla das pessoas que devem ser objeto de preocupação, tanto próximas quanto distantes. Os julgamentos e elementos analisados aqui são filtros ou critérios importantes que possibilitam um interesse adequado pelos outros, mas para Nussbaum, essas ideias sobre a compaixão devem ser combinadas com uma visão adequada de justiça para que tenham um horizonte normativo que lhes dê maior alcance e concretização.

Nessa interseção em que se cruzam critérios de justiça social e julgamentos valorativos que estruturam a dimensão cognitiva da compaixão, Nussbaum, ainda em crítica à moral kantiana, estabelece as bases para refletir sobre o valor ético dessa emoção:

Mas seu fracasso mostra o que há de errado em levar as pessoas a viver apenas de acordo com as regras, em vez de uma combinação de regras com amor e imaginação. A imaginação é inútil sem algum tipo de código moral; [...] Mas também é verdade que a compaixão nos guia verdadeiramente para algo que está no cerne da moralidade e sem o qual qualquer julgamento moral é um simulacro medonho. [...] Resumindo: compaixão não supre uma moralidade completa; longe disso. Mas há motivos para confiar nele como guia para algo que está no cerne da moralidade. (NUSSBAUM, 2001, p. 399-400, tradução própria)⁶⁰

Por isso a compaixão é considerada uma emoção complexa e completa, pois ela nos dá possibilidades de vivências reais e complexas na realidade, incluindo a moral e social.

Dessa forma a compaixão na perspectiva de Nussbaum se torna ainda mais singular, pois aqui essa emoção é central e tem repercussões no mundo, como a virtude moral que almeja ser. Nussbaum apresenta uma reflexão original que muda a forma como a compaixão é vista, tradicionalmente considerada como uma virtude

⁶⁰ Original: *But his failure does show what is wrong with bringing people up to live by rules alone rather than by a combination of rules with love and imagination. Imagination is of no use without a moral code of some sort; [...] But it is also true that compassion guides us truly toward something that lies at the core of morality, and without which any moral judgment is a ghastly simulacrum. [...] In short: compassion does not supply a complete morality; far from it. But there is reason to trust it as guide to something that is at the very heart of morality.*

exercida no âmbito da vida privada, mas raramente tratada como uma emoção política que aborda aspectos fundamentais da justiça social e das legítimas aspirações por gerar condições de vida digna para todos os seres humanos.

Para Nussbaum, a situação de muitas crianças desnutridas e sem educação é um problema que deve ser preocupação de todos os seres humanos, porque está em jogo o florescimento dessas pessoas. Com fome e sem educação, as possibilidades de desenvolver todas as potencialidades humanas a nível intelectual, biológico, social, comunicativo ou estético são seriamente ameaçadas. Não é apenas uma questão de percepção, mas um fato real e verificável que as crianças nessas condições nunca terão oportunidades de desenvolvimento como aquelas que têm conforto ou acesso a todos os bens da civilização (Pinedo & Yáñez, 2017). A compaixão é a emoção que cria o alerta para isso.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho esmiuçamos os argumentos de Nussbaum a respeito das emoções, sua filosofia e natureza. O primeiro capítulo foi dedicado a expor a base conceitual do pensamento nussbauniano sobre o tema em questão. Vimos que Nussbaum se enquadra naquilo que denominamos como teoria cognitivo-avaliativa das emoções. Isso quer dizer que ela liga a natureza da emoção diretamente ao aparelho cognitivo, sob a pressuposição de que emoções são crenças adquiridas a respeito de um objeto assentido no mundo. Mais do que isso, emoções não são quaisquer crenças a respeito do mundo, mas crenças intencionais e que dizem respeito objetivamente (positiva ou negativamente) ao meu esquema de fins e propósitos, ou seja, ao meu florescimento enquanto humano, caracterizando assim um caráter eudaimonista deste quadro geral. Apesar do presente trabalho não se propor a realizar uma crítica, tampouco uma corroboração do tema e da filósofa em questão, isso será brevemente realizado aqui em termos de considerações finais.

Muitas são as críticas a respeito dos intentos teóricos de Nussbaum. Problemas como a reação emocional imediata diante de um caso abrupto, por exemplo, são um desafio à sua teoria. Vejamos: como declarar que há uma avaliação, ou, ainda mais problemático, como há uma crença intencional e eudaimonista, em um súbito caso de atropelamento de um desconhecido (isto é, que a princípio não tem relação eudaimonista comigo) presenciado por mim, que notavelmente me entristeceu? Claro que Nussbaum a isso responderia que, em todo caso, houve uma avaliação eudaimonista: apesar da reação ser imediata e, por isso, aparentemente impensada, seus pré requisitos são avaliativos, uma vez que estão supostas em crenças pré formuladas, como o zelo à dignidade da pessoa humana e à vida (inclusive como direitos fundamentais) que são frustrados no caso do exemplo acima e, logo, interferem minha caminhada ao florescimento. No entanto, de igual forma isso figura um permanente desafio. Digo isso porque parece uma aposta exagerada achar que nossa estrutura emocional não possa ser surpreendida, ou experienciada, de alguma forma, para além de um processo avaliativo complexo como a proposta de Nussbaum nos apresenta. O próprio exemplo que estamos usando atesta essa possibilidade. Sem falar que o contra-argumento de Nussbaum pode falhar ao recair em uma redução regressiva, no sentido de que sempre presume pré requisitos necessários

(tentando achar um resquício cognitivo presente) para todas as situações emocionais, o que muitas vezes não existe.

Compreendo a tentativa de encontrar, ou fundamentar, uma teoria com rigor filosófico objetivo, em outras palavras, que não tenha lacunas e responda a tudo, ou tenha caráter transcendental. E de fato esta empreitada tem seus muitíssimos méritos, porém, a filósofa mesmo parece não atentar para sua própria concepção não-científica das deliberações, no sentido de que deveria observar a circunstancialidade de casos práticos, como parece ser, ao menos em parte, o caso das emoções. Nesse sentido, dispor de uma teoria que parece não ser tão incontestável em seu ponto conceitual principal, aponta, justamente, para uma lacuna.

Por outro lado, existem vantagens em uma teoria cognitivo-avaliativa, tal qual Nussbaum expõe. Uma das teclas que Nussbaum muito bate em prol de sua filosofia das emoções, e a presunção delas serem cognitivo-avaliativas, é disso possibilitar a educação emocional e moral. Ora, se uma emoção é uma crença sobre um objeto da realidade, e isso tudo presumido sob uma condição cognitiva fundante, a partir do momento em que sou educado ou convencido racionalmente sobre algo, minha emoção e, por conseguinte, minha postura mudam em conformidade com a nova visão, ou, com a nova crença. Se me entristeço e me enfureço ao ver minha esposa me traindo, necessariamente serei restaurado à alegria e à tranquilidade ao perceber e ser convencido de que na verdade se tratava de um engano (por exemplo, observando que olhei equivocadamente para outra mulher com seu marido achando que fosse a minha). Neste caso, a emoção não somente pode ser mudada com a mudança de crenças, como pode ser estimulada com a afirmação de crenças, inclusive morais. Esse é o papel pedagógico das emoções que ganha muitos pontos a partir da visão de Nussbaum.

A teoria das emoções proposta por Nussbaum, independentemente dos pontos levantados acima, é atualmente considerada uma reflexão importante que traz novas perspectivas para a compreensão das emoções, emoções e moralidade, e na análise de emoções em específico. Isso é feito através da introdução do conceito de um julgamento eudaimonista, capaz de reconhecer a presença de vulnerabilidade, sofrimento e como isso “afeta” a dignidade humana. Em outras palavras, a teoria de Nussbaum ajuda a esclarecer a conexão entre as emoções e a moralidade, destacando a importância de avaliar a experiência emocional na avaliação da dignidade humana.

Uma emoção como a compaixão, como foi dissecada em todo um capítulo do presente texto, possui um enorme potencial na percepção do papel que uma emoção pode ter, tanto em termos teóricos (conceito e natureza da emoção), como práticos (morais, sociais, políticos). A compaixão é essa emoção que pode sinalizar danos morais, ou também em um caso moral resultante de indignação e percepção da vulnerabilidade (e o nojo e a repugnância como seus contrários). Outrossim, o que queremos dizer é que nosso sistema emocional é um dispositivo de alerta que nos protege contra abusos, violência ou sofrimento. Ele nos permite interpretar não apenas diferentes situações externas a nós, mas também nos colocar no lugar de qualquer pessoa afetada (como o caso específico da compaixão) e entender as consequências que podem surgir quando não se reage adequadamente à injustiça e opressão. Em outras palavras, nossas emoções nos ajudam a compreender e responder à injustiça e ao sofrimento em nosso ambiente social e a ter empatia com aqueles que estão passando por situações difíceis. Em suma, as emoções e mais precisamente a compaixão, no fundo, servem como um instrumento para a justiça.

Porém, em minha opinião, a grande relevância (senão a maior) trazida por Nussbaum é que, após muitos anos em que a dicotomia razão-emoção dominou os tratados filosóficos sobre a natureza das paixões (fazendo das emoções algo reprovável por sua suposta imprecisão racional), as teorias cognitivo-avaliativas, como a da filósofa em questão, agora direcionam a compreensão das emoções para outras áreas de reflexão. Nussbaum convida-nos a conceber as emoções como reações que contêm um componente cognitivo-racional, que incorpora formas de interpretar o mundo e por isso possuem seu valor. Pelo componente cognitivo, o papel das emoções em nossas vidas é muito mais seguro, digamos assim. Uma vez que declaramos que as emoções são crenças ou juízos, isso faz com que elas nos levem a ver o mundo de uma determinada maneira; incluem nossas ideias valorativas sobre o que é bom e ruim, merecedor ou não de mérito, favorável ou prejudicial. Essas crenças têm um papel importante na formação da nossa visão de mundo e das nossas perspectivas sobre o que é importante na vida.

Por fim, não devemos perder de vista talvez o principal objetivo do projeto filosófico de Nussbaum. A reflexão sobre a natureza cognitiva das emoções tem sentido pleno se contribuir para a construção de sociedades democráticas justas e que respeitem a dignidade da pessoa humana. O pensamento de Nussbaum é, á vista disso, uma reflexão filosófica importante para o mundo de hoje, uma vez que nos

permite contrastar os ideais de busca por uma sociedade justa com o alarmante cenário de desvalorização da vida, degradação do outro e discriminação que testemunhamos atualmente. Sua proposta é uma reflexão original que nos lembra que, diante da busca pelas virtudes, somos capazes de assumir nossa vulnerabilidade essencial, mas, apesar dela, agirmos para a transformação do mundo em um lugar melhor. Em outras palavras, Nussbaum nos convida a refletir sobre a importância da justiça e da compaixão em nossa busca por uma sociedade mais humana e solidária.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 4 ed, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo, Ed. Nova Cultural: Coleção Pensadores; 1996.
- ARISTÓTELES. **A Retórica**. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, S. A., 5 ed, 2018.
- ANSCOMBE, Elizabeth. **Modern Moral Philosophy**. Cambridge. Cambridge University Press, 1958.
- BEN-ZE'EV, Aaron. *The Thing Called Emotionin*, in P. Goldie, (ed.), **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 5-28.
- CLARK. J. Relations of homology between higher cognitive emotions and basic emotions. **Biology & Philosophy**, 25(1), p. 75-94, 2010.
- DAMÁSIO. António R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução Dora Vicente, Georgina Segurado. 3a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- GOLDIE, Peter (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 2-5.
- GRIFFITHS, Paul E. **What Emotions Really Are**: The Problem of Psychological Categories. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1997.
- GRIFFITHS, Paul E. Is emotion a natural Kind? In R.C. Solomon (Ed.), **Thinking about Feeling**: Contemporary Philosophers on Emotion. New York: Oxford University Press, 2004. p. 233- 249.
- IZARD, C., STARK, K., TRENTACOSTA, C., & Schultz, D. Beyond emotion regulation: emotion utilization and adaptive functioning. Utah (USA), **Child Development Perspectives**, 2, 156-163, 2008.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e filosofia grega. São Paulo, Martins Fontes, 1. ed, 2009.

NUSSBAUM, Martha. **Creating Capabilities**: The Human development approach. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

NUSSBAUM, Martha. **El ocultamiento de lo humano**: Repugnancia, vergüenza y ley. Buenos Aires: Katz, 2006.

NUSSBAUM, Martha. **Invisibility and Recognition**: Sophocles' Philoctetes and Ellison's Invisible Man. *Philosophy and Literature* 23: 257-83. 1999.

NUSSBAUM, Martha. **Justicia poética**: La imaginación literaria y la vida pública. (Trad. C. Gardini). Barcelona: Andrés Bello, 1997.

NUSSBAUM, Martha. **Political Emotions**: Why love matters for Justice. Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha. **Upheavals of Thought**: The Intelligence of Emotions. Cambridge. Cambridge University Press, 1 ed., 2001.

PINEDO, Ivan., YÁÑEZ, Jaime. **Las emociones y la vida moral**: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. *Veritas* (36), 47-72. 2017.

PRINZ, Jesse. *The moral emotions*, in P. Goldie, (ed.), **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 519-539.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo, Editora Martins Fontes - Selo Martins. 3º edição, 2008.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. D. D. Raphael and Andrew Skinner, eds. Oxford: Clarendon Press, 1976.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34. 2ª edição. 2014.

WILLIGES, Flavio; FISCHBORN, Marcelo; COPP, David (Orgs.). **O lugar das emoções na ética e na metaética**. Pelotas, Série Dissertatio Filosofia: NEPFIL Online, 2018.

WILLIGES, Flavio. *Psicologia moral*, in J. C. Brum torres, **Manual de ética: Questões de Ética Teórica e Aplicada**, Vozes. Petrópolis, 2013, p. 173-200.