

A educabilidade das emoções: implicações éticas e políticas

The educability of emotions: ethical and political implications

Odair Neitzel

Universidade Federal da Fronteira Sul

Universidade de Passo Fundo

odair.neitzel@uffs.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/0750444554945581>

Claudecir dos Santos

Universidade Federal da Fronteira Sul

claudedir.santos@uffs.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/9255817148061876>

Resumo

O presente artigo, fruto de pesquisa bibliográfica, tem a pretensão de sensibilizar e sinalizar para a importância do tema das emoções e da sua educabilidade. Pretendemos de alguma forma demonstrar as implicações sociais, éticas e políticas das mesmas, tomando como referência o sentimento de vergonha e de compaixão. O tema das emoções está presente nos diversos discursos e comportamentos da vida social. Da mesma forma, há um reiterado apelo as emoções nas instituições sociais, na vida política, nos códigos de regulação moral, na sistematização de documentos, nos sistemas educacionais e tantos outros espaços, que os mencionam sem dar maior importância a compreensão da sua natureza e das suas implicações. Não se trata de uma discussão psicológica e psicanalítica, mesmo que recorra a algumas de suas concepções, mas de uma discussão sob a perspectiva da filosofia da educação. O texto é uma reconstrução de concepções de pensadores que se ocuparam com a temática, principalmente de Victória Camps e Martha Nussbaum.

Palavras-chave

Emoções; Educabilidade; Ética; Vergonha; Compaixão.

Abstract

This article, bibliographic research fruit, purports to raise awareness and to signal the importance of the theme of emotions and their educability. We intend to somehow demonstrate the social, ethical and political thereof with reference to the sense of shame and compassion. The topic of emotions is present in several speeches and behaviors of social life. Similarly, there is a repeated request emotions in social institutions, in political life, in the codes of moral regulation, systematization of documents on education systems and many other areas, the mention without giving greater importance to understanding the nature and its implications. It is not a psychological and psychoanalytic discussion, even resorting to some of his views, but a discussion from the perspective of philosophy of education. The text is a reconstruction of conceptions of thinkers who have dealt with the theme, mainly from Victoria Camps and Martha Nussbaum.

Keywords

Emotions; Educability; Ethics; Shame; Compassion.

1. Introdução

A proposta de discutir o tema das emoções e dos sentimentos, bem como a sua relação com a educação, pode, em uma primeira impressão, parecer algo sem sentido ou algo que não tenha

grandes implicações para a vida social e, portanto, sem muita importância para ser discutido ou abordado em artigos ou livros. Isso por que, ao contrário do que muitas vezes pensamos, é tema presente nos diversos discursos que permeiam as esferas educacionais e sociais e, por isso, da sua relativização e até a impressão de ser um assunto esgotado e encerrado. Nesse sentido, nosso esforço, com base nos conceitos e pressupostos presentes em obras como *El gobierno de las emociones* de Victória Camps, *Retórica* de Aristóteles e *Paisajes del pensamiento* de Martha Nussbaum, busca realizar a reconstrução destas investigações e pesquisas, buscando evidenciar e sinalizar para a atualidade do tema e de como este carece de maior atenção e cuidado. Pretendemos mostrar que a temática merece ser tratada com uma profundidade capaz de fazer frente aos discursos do senso comum.

O tema das emoções e dos sentimentos é recorrente na cultura popular e de massa,¹ nos discursos pedagógicos motivacionais, na literatura de autoajuda, nos discursos e propagandas políticas, na defesa de princípios morais entre outros. As emoções e o seu governo são condições necessárias para se alcançar algum estado de felicidade. Segundo Camps (2012) é preciso saber *governar* as mesmas. Lidar com as emoções é uma espécie de caminho para alcançar a felicidade. Há discursos, porém, que supervalorizam algumas emoções que são apresentadas como sinônimo de felicidade e, ao mesmo tempo, excluem emoções que são entendidas como sinônimo de infelicidade, o que por si só evidencia a ausência de uma educabilidade para o governo das emoções. Todas as emoções de alguma forma são necessárias para a felicidade.

Apesar desses muitos discursos de apelo às emoções, o entendimento sobre as mesmas ainda é superficial ou raso. As orientações sobre como lidar com as emoções geralmente são dadas por uma cultura de entretenimento e mercadológica, o que significa que as emoções e sentimentos que ela promove e os mecanismos ofertados para que as pessoas possam de algum modo governar suas emoções, geralmente são mecanismos fabricados por um mercado com interesses estratégicos para o consumo dos produtos da indústria cultural. Historicamente o homem tem retratado as emoções na literatura, pintura, religião, filosofia, músicas, etc. Porém, em poucos momentos as emoções são consideradas protagonistas da existência humana. Seu papel para a educação humana, para ética e a política, assumem tão somente postos secundários.

Diante disso, poderíamos de alguma forma questionar: por que precisamos falar da educabilidade para o governo das emoções? Se é necessário, o que é a educabilidade das emoções? Qual é a sua implicação para a vida e a felicidade das pessoas? Quem deve cuidar das emoções? Em que perspectiva é possível falar das emoções? Afinal, o que são emoções e o que são sentimentos? Em que medida as emoções têm implicações para a inteligência humana? Quais são suas implicações para a vida cidadã?

A partir dessas questões, apresentamos a hipótese de que as emoções estão na base das relações sociais, no desenvolvimento do pensamento humano, da ética e da política. Pela reconstrução das ideias que seguem, pretendemos, de alguma forma, ao mesmo tempo em que sinalizamos para hipótese levantada, atentar para a grandeza do tema e suas implicações para a vida social. Ou seja, pretendemos mostrar, pela relevância da temática, a necessidade da educabilidade do governo das emoções. Não podemos controlar a emergência das mesmas, mas segundo Camps podemos governar as mesmas. Porém, precisamos de alguma forma ser educados para tanto.

Partindo dessa hipótese, parece oportuno iniciar com algumas observações preliminares: primeiramente, é preciso alertar para que a temática das emoções não seja tomada em uma

¹ Por cultura popular entendemos o conjunto de saberes, valores e princípios que permeiam o imaginário social e que emergem da esfera da vida cotidiana e de alguma forma os representa. Já por cultura de massa, entendemos aquilo que é a produção cinematográfica, musical entre outros, produzido por aquilo que Horkheimer e Adorno (1985; 2002) definem como Indústria cultural.

perspectiva rasa, reducionista, mercadológica. Tratar desta temática exige em maior ou menor medida que temporariamente suspendamos as nossas preconcepções, para não tomarmos a temática a partir de nossos pré-juízos (o entendimento automático, irrefletido que todos carregamos conosco). A questão da educabilidade das emoções exige a devida atenção e reconhecimento de sua importância.

Em segundo lugar, é preciso ter claro que a perspectiva aqui apresentada não pretende tomar o lugar da psicologia, psiquiatria, psicanálise, muito menos fomentar as mesmas por maior proximidade que possam ter com esta temática. O presente texto não pretende tratar a temática em nome destas ciências, mas sim ser uma reflexão filosófica sobre o tema.

A terceira observação diz respeito aos cuidados necessários para não repetir o relativismo histórico do tema e do próprio trabalho dos pesquisadores da área e suas buscas para reabilitar esta temática que é intrínseca à existência humana. Nesse sentido, vale alertar para uma quinta observação, qual seja: fazer mal juízo desta temática é sinônimo de imaturidade e insensibilidade. Não saber tratar das emoções nos torna miseráveis. Segundo Aristóteles, “As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias” (2005, p. 160, 1378a).

É preciso, ainda de partida, dizer que a temática das emoções é contemplada na maioria dos documentos, orientações, trabalhos acadêmicos e diretrizes curriculares. É comum encontrar nas sistematizações curriculares por exemplo, afirmações como: pelo brincar as crianças expressam os seus *sentimentos, suas angústias*; de que o “faz-de-conta” permite a criança vivenciar situações de *alegria, medo, tristeza, raiva, angústia, ansiedade, emoções*; que o movimento é uma linguagem de expressão corporal, de *sentimentos* e pensamentos; que as artes permitem trabalhar expressões de *choro, tristeza, alegria, raiva*. Porém, dificilmente encontramos uma explicitação mais articulada de como as emoções e sentimentos permitem desenvolver a cognição, o afeto, as relações éticas e políticas, a manutenção da vida social, ou ainda, de como esta compõem a capacidade de estabelecer razões ou raciocinar.

2. Emoções e sentimentos

Muitas são as definições em dicionários e em obras filosóficas e literárias sobre o que são as emoções e em muitas destas definições não encontramos simbiose alguma entre elas. As emoções e os sentimentos podem ser definidos como afetos, como paixões, algo do qual o sujeito padece, ou até como suposto estado de ânimo. Ao longo da história, muitos filósofos se interessaram em saber como se vinculam as emoções, os sentimentos e/ou paixões e se estas podem de alguma forma estar relacionadas com a razão. Hoje sabemos que há uma continuidade, uma profunda imbricação entre razão e emoção que a torna difícil de ser separada. Defende-se, inclusive, que as emoções e os sentimentos têm funções normativas e proativas, funções que tradicionalmente foram atribuídas a razão.

Na tradição filosófica, desde Platão, sentimento e razão geralmente são contrapostos. Nessa contraposição, não raras vezes, atribuiu-se mais importância ao *logos*. Atualmente, é considerável o esforço para mudar essa visão que, segundo Camps (2012, p. 25), é simplista e falsa. Há vários pensadores, porém, que perceberam a posição nuclear dos sentimentos e destacaram a incapacidade da razão promover a ação por si mesma. Estes, defendem a necessidade de alcançar um entendimento e encontrar o ponto de equilíbrio entre as forças da razão e da emoção. Contudo, defende Camps, não é desejável a imposição da razão sobre a emoção. Sobre esse ponto, concordamos com a pensadora, entre outros, que é desejável a defesa de uma concepção cognitivista das emoções, segundo a qual “as emoções têm um substrato

cognitivo e não meramente sensitivo” (2012, p. 26 – tradução livre). Esta perspectiva, aliás, já aparece e é defendida por Aristóteles em sua obra *Retórica*.

Mas esta não é a regra geral na história do pensamento humano. A tentativa de compreender o comportamento humano, seu modo de pensar, julgar e compreender, tendeu a se esquivar de incluir nesta “equação” a questão das emoções. Porém, as diversas investigações têm mostrado a impossibilidade de esquivar-se de sua consideração. Segundo Damásio (2011, p. 140), a temática da “emoção nos leva de volta à questão da vida e valor”. Emoções implicam em um complexo conjunto de mecanismos de regulação da vida e que ao se integrarem a mente consciente, são o que se chamamos de consciência. Para Damásio, os estados emocionais existem antes mesmo da existência da consciência. Ao tomar consciência das emoções a caracterizamos ou significamos como sentimentos. Estes sentimentos e estados passionais que o corpo de alguma forma sofre, explicados como sentimentos emocionais, marcam a existência humana do seu início ao seu fim.

É oportuno a esta altura fazer uma distinção maior entre emoções e sentimentos. Para tanto, continuaremos nos apoiando nas definições e pesquisas recentes de Antônio Damásio em sua obra: *E o cérebro criou o homem*. Segundo este pensador, quando nos referimos as emoções como medo, tristeza, vergonha, mesmo que nem sempre seja óbvio, estes são mecanismos de regulação da vida. Do ponto de vista da neurobiologia, emoções “são programas de ações complexos e em grande medida automatizados, engendrados pela evolução” (Damásio, 2011, p. 142) e que são a resposta a certos estímulos que o corpo recebe, provocando reações ou sensações em nosso corpo. Já sentimentos são a percepção destes estados, estímulos e reações que acontecem em nosso corpo. “São imagens de ações, e não ações propriamente ditas. [...] são principalmente percepções daquilo que nosso corpo faz durante a emoção, com percepções do nosso estado de espírito durante esse mesmo lapso de tempo” (Damásio, 2011, p. 142).

As emoções são ações desencadeadas por imagens cerebrais e que fazem agir regiões do corpo responsáveis pelas sensações, como amígdala ou as regiões do córtex cerebral. A partir disso o sujeito tem reações como defesa, fuga, ou ainda, assume certas feições. As emoções humanas podem ser o modo como certas ideias e planos aparecem à mente (tristeza – pensamentos negativos...). A tristeza, por exemplo, pode desacelerar o raciocínio ou levar a pessoa a “ruminar” as situações que a conduziram a este estado. Já a alegria, pode acelerar o raciocínio “reduzir a atenção para eventos não relacionados”. Porém, em certa medida estas emoções são naturais e necessárias, não sendo a priori uma boa e outra ruim como são popularmente compreendidas (Damásio, 2011, p. 142-143).

Os sentimentos, portanto, são uma construção consequente dos estados emocionais, dos estados passionais que sofre a “alma” do sujeito. Ou seja, sentimento é “a percepção composta de tudo o que ocorreu durante a emoção, as ações, as ideias, o modo como as ideias fluem, devagar ou depressa, ligadas a uma imagem ou rapidamente trocando uma por outra” (Damásio, 2011, p. 143). Assim, sentimentos são a percepção dos estados passionais do corpo e da alma, das emoções, dos planos mentais e ideias.

Damásio identifica dois grupos de emoções, que para o nosso objetivo de compreensão do papel social destas emoções, se torna de extrema importância. Há aquelas que Damásio denomina de (1) “Emoções de Fundo” como as sensações de entusiasmo e o desânimo, geralmente desencadeados por estados internos como, por exemplo, doença e fadiga, ou por estados de humor; um segundo grupo são as que Damásio denomina de (2) “emoções sociais”. Todas emoções são mais ou menos sociais, mas este segundo grupo é “inequivocamente social”. São emoções como “compaixão, embaraço, vergonha, culpa, desprezo, ciúme, inveja, orgulho, admiração”. Sendo as emoções em maior ou menor medida social, o autor afirma que estas possuem papel fundamental “nos grupos sociais” (Damásio, 2011, p. 161). Na escala evolutiva

humana, as emoções sociais são recentes e em sua maioria exclusivamente humanas². É o caso da compaixão, baseada no sofrimento mental e social dos outros e que difere da compaixão pela dor física.

A emoção tem fundamental participação na constituição das relações sociais e na formação do caráter dos sujeitos. A constituição moral das pessoas, sua compreensão da vida social e política estão diretamente vinculadas com o modo como se desenvolvem e vivem as experiências emocionais. Marta Nussbaum afirma que “as emoções dão forma a paisagem de nossa vida mental e social” (2012, p. 21 - tradução livre). Ou seja, as emoções configuram a “paisagem de nosso pensamento”, constituem a nossa personalidade, assim como a erosão geológica transforma a face da terra, definindo vales, montes, planícies e outras características, as emoções caracterizam nosso caráter e nosso modo de pensar.

As emoções são elementos que permitem perceber o mundo e a realidade em que nos inserimos. A partir das emoções tomamos decisões, avaliamos, fazemos juízos. Ou seja, as emoções têm implicações para as decisões e juízos orientados inteligentemente, mas que em si não são boas ou más. Segundo Nussbaum (2012, p. 22), as emoções são parte essencial do sistema de decisão moral, porém, se não houver uma clareza sobre o que sentimos de suas implicações para nossos juízos, estes podem nos levar a tomar decisões equivocadas. As emoções podem levar a juízos verdadeiros ou falsos e podem ter pressupostos bons ou maus para ações morais.

O modo como lidamos com as emoções tem implicações diretas com o modo como nos relacionamos com os outros semelhantes, como nos comprometemos com estes e conosco mesmos. Ou seja, está ligado entre outras coisas com os direitos e deveres e o compromisso individual e coletivo. Para Camps, apesar da conquista dos direitos humanos, da defesa da liberdade individual entre outros, os direitos também exigem compromisso, individual e coletivo. As emoções estão na base da vida democrática da sociedade em que somos indivíduos e cidadãos e, portanto, sujeitos de direitos e deveres. “Os deveres são o que chamamos de ‘virtudes cívicas’, que consiste em um conjunto de obrigações que comprometem o público e o interesse geral” (Camps, 2012, p. 32 - tradução livre). As emoções estão na base da virtude cívica assim como de outras virtudes, na qual se ancora a ética pública e da qual um Estado democrático não pode prescindir.

Aristóteles acreditava que as emoções deveriam ser governadas e vigiadas. “Mesmo nesses assuntos, diz-se que um homem é intermediário e um outro excede, como, por exemplo, o acanhado que se envergonha de tudo; enquanto o que mostra deficiência e não se envergonha de coisa alguma é um despudorado, e a pessoa intermediária é modesta” (Aristóteles, 1984, II, 7, 1107b, 30).

Somos sujeitos emocionais, de modo que as emoções são disposições mentais que nos levam a agir e, portanto, são modos de ser. É preciso estar vigilante ao afirmar que o indivíduo padece das emoções ou as sofre pois poderia assumir o sinônimo de impedimento e anulação de sua capacidade de agir (Camps, 2012, p. 30). As emoções podem ser positivas ou negativas, fomentando e auxiliando as pessoas a orientar-se para uma vida feliz. Isso significa que as emoções podem ser um componente passivo (que padece) e um ativo (que reage).

As emoções, portanto, estão profundamente ligadas a ética e a vida moral dos sujeitos e com o modo como julgamos e valoramos, da qual depende a felicidade. Estes juízos e valores constituem um conjunto de virtudes que os sujeitos escolhem seguir como meio de alcançar a felicidade. As virtudes podem ser entendidas como um estado de excelência pessoal, similar ao que fora na Grécia arcaica e clássica (Camps, 2012, p. 31).

² É preciso considerar que a certas emoções, nos estágios primitivos da espécie humana, a emoções que se podem ser encontradas em outros animais superiores, como símios, cães e outros.

Para muitos filósofos, porém o discurso da virtude nas sociedades contemporâneas, complexas e plurais é algo sem sentido, principalmente por estas sociedades serem marcadas pela ênfase na liberdade e autonomia individual. Ou seja, defende-se a impossibilidade da excelência³ do homem moderno. A autonomia e liberdade individual como meios para eleger modos de vida impedem que se possua “atributos” que de algum modo possam ser “excelentes”. A dissolução contemporânea de padrões de conduta e a liquefação de valores imprescindíveis para a vida humana pacífica, somente oferecem e defendem a liberdade individual como modo de dizer “como ser”. Assim, “quando a pessoa já não pode se definir a não ser como autônomo e livre, pensar em sua excelência, de modo unitário, não só é impossível, se não seguramente também algo dogmático e, definitivamente, pouco ético” (Camps, 2012, p. 32 – tradução livre).

As objeções de Camps em relação a concepção de que é impossível tratar de virtudes na sociedade contemporânea, se fia ao argumento de que, apesar da defesa da liberdade individual e da autonomia, os direitos também implicam em compromisso individual e coletivo, sendo condição para que este direito se mantenha e se cumpram. Numa democracia, somos indivíduo e cidadão, e portanto, sujeitos de direitos e deveres. “Os deveres são o que chamamos de ‘virtudes cívicas’, que consistem em um conjunto de obrigações que comprometem com o público e com o interesse geral” (Camps, 2012, p. 32 – tradução livre).

Nisso se ancora a ética pública e da qual um Estado democrático não pode prescindir. A partir disso, podemos retomar a questão das emoções, afirmando que são elementos imprescindíveis para a manutenção da vida ética, social e democrática. As emoções são fundamentais para que as pessoas assumam o compromisso com o público, para que este se mantenha e não desfaleça. Assim, as emoções são necessárias e devem ser administradas com inteligência (Camps, 2012, p. 32). Fica evidente que as emoções são condição imprescindível para a vida social e democrática. Isso significa que os direitos e os deveres, somente podem se efetivar se as pessoas são afetadas ou tocadas por estas, se as pessoas sensivelmente se ligarem e compreenderem estas regras.

Os argumentos acima somente evidenciam e reforçam a necessidade de que a sociedade de modo geral observe a educação da governabilidade das emoções. Segundo Nussbaum (2012), não é possível falar de uma ausência da educação emocional. Educação é sempre emocional, assim como é sempre moral ou política. Se a educação formal não o faz, se a sociedade pelas suas instituições não as promove, alguém ou as circunstâncias o farão. Porém, uma educação emocional desassistida pode nutrir preconceitos, o sexíssimo, o machismo, geralmente ligados a uma falsa noção de si, um autoengano sobre sua própria vulnerabilidade, levando a maltratar a mulher, o pobre, o indefeso, etc.

Nesse sentido, Nussbaum chama a atenção para importância da educação para as emoções nas crianças. É preciso que aprenda a proteger o que é bom e o que é mal. Este é um tema que não encontra muita atenção na sociedade e tem possíveis razões. Primeiramente por causa da cultura individualista, com ênfase na autonomia e liberdade individual, confundida com autossuficiência. Uma segunda razão é ignorar, e simultaneamente explorar uma cultura corporal mercadológica e sua associação às emoções. Por fim, a ética pouco tem considerado o papel determinante dos sentimentos.

Para ilustrar de modo mais preciso a necessidade da discussão e da educação para as emoções, procuraremos explorar o sentimento de vergonha e de compaixão. Escolhemos estes por se tratarem de sentimentos comuns as pessoas no meio social e que geralmente não entra no

³ É preciso ter claro que quando se emprega o conceito de Excelência, entende-se esse conceito como era pensado na Grécia antiga, na Paidéia clássica por exemplo, em que o sujeito carece de desenvolver um conjunto de qualidades pessoais, predefinidos. Segundo Camps, um autor que se opõe a essa perspectiva e defende a impossibilidade de alcançar essa excelência na sociedade contemporânea é Alasdair MacIntyre.

rol das emoções abordadas pela cultura de massa. Por outro lado, sentir vergonha pode aparentar muito mais como um problema, um atrapalho que não contribui para as relações éticas e sociais. A compaixão ou a piedade por ser geralmente associado a um sentimento dirigido a pessoa em situação vulnerabilidade, excluída, impossibilitada. Uma última razão para a escolha destes sentimentos está no fato de encontrarem reconhecimento e tematização na tradição filosófica, em autores da antiguidade aos nossos dias como Aristóteles, Hume, Rousseau, Espinosa e outros. Porém, nosso trabalho se limita a poucas contribuições destes, dado o caráter deste trabalho.

3. Sentir vergonha

Praticamente todas as pessoas já sentiram vergonha. Porém, nem sempre sentir vergonha é algo que debatemos e compreendemos, ainda mais se considerarmos a sua importância para a regulação da vida social. Geralmente associamos sentir vergonha com algo desagradável. Na literatura é tratado como tema secundário e encontramos referências a esse sentimento nas mais diversas literaturas. Adorno em Educação e Emancipação afirma que prefere o termo vergonha no lugar de aversão ao se referir ao holocausto, sendo para ele um modo mais apropriado de situar fazendo frente a barbárie (Adorno, 1995, p. 166). Rousseau trata do sentimento de vergonha de seu Emílio ao entrar na adolescência, quando diante dos olhares dos outros se enrubesce como sinal de que seu jovem já não viver na pura inocência e ingenuidade (Rousseau, 1995, p. 234). Giddens faz uma distinção entre as emoções e motivações e afirma que a vergonha ocupa centralidade na constituição da autoindenticidade. Ela seria mais importante que o sentimento de culpa, uma vez que a criança ao sentir vergonha, é tomada pela ansiedade de buscar uma “adequação narrativa” de sua identidade, pela qual o indivíduo “sustenta uma ‘biografia coerente’”. Se a culpa é um sentimento privado, a vergonha é pública, sendo ambas introjeções (Giddens, 2002, p. 64–69). Já para Sartre, a vergonha consiste em ser o objeto do olhar de outrem, de se reconhecer neste ser degradado, dependente e imóvel que sou para outrem (Sartre in La Taille, 2004, p. 73).

A vergonha é o sentimento de perda de si, não por que eu tenha cometido tal ou tal falta, mas simplesmente pelo fato de que ‘caí’ no mundo, no meio das coisas e preciso da “mediação de outrem para ser o que sou” (Sartre in La Taille, 2004, p. 73). Camps afirma que o sentimento de vergonha “consiste em um sentimento derivado da perda da imagem que se tem de si mesmo, da perda de reputação, do descrédito diante de um outro ou diante da sociedade” (Camps, 2012, p. 111 – tradução livre). A consciência nesse caso é uma vergonha nascente. Ou segundo o aforismo sartriano, “sinto vergonha, logo sou” (Sartre in La Taille, 2004, p. 73).

Esses argumentos de certo modo ilustram que a emoção de sentir vergonha, está presente nas diversas literaturas e em diversas temáticas. Em certa medida entender a vergonha também é entender o ser humano. Mesmo sendo difícil de localizar na ontogênese o lugar *sui generis* na qual se origina o sentimento de vergonha, isso não permite que se desconsidere a importância deste sentimento na formação moral dos sujeitos como constitutivo e representativo.

O sentimento de vergonha pode ser entendido em um sentido forte e um sentido fraco segundo La Taille (2004, p. 75–77). O sentido fraco de vergonha é entendido como de embaraço (*Shame, Embarrassment*). Já o sentido forte de vergonha diz respeito a desonra ou rebaixamento. Há situações de vergonha, portanto, que estão ligados a juízos e não necessariamente a percepções negativas de si, como timidez, acanhamento, insegurança etc.

Popularmente o sentimento de vergonha vem associado ao de humilhação. Humilhação é um termo que deriva do latim e sua raiz etimológica remete ao sentido humilde, húmus ou terra. “Humildade é considerada uma virtude se significar, não um constante rebaixamento de si, mas sim, a consciência de que sempre se está abaixo de um ideal” (Sartre in La Taille, 2004, p. 77). Portanto, vergonha como humilhação é saber-se inferior, carente de algo. Essa humilhação é

de caráter não violento, pois é a percepção própria a da interação com o meio, dos interlocutores e dos fatos. É sentir vergonha pelo seu próprio fracasso. Ela se torna violenta quanto esta é imposta pelos outros por motivos diversos. Errar o “*penal*” em um jogo de futebol, por exemplo, e se envergonhar é um tipo de humilhação. Quando o time é rebaixado pela imprensa temos uma humilhação imposta.⁴

Nesse sentido, agir vergonhosamente ou sem vergonha se caracterizam pela presença ou ausência do sentimento de pudor, podendo ser ambos positivos ou negativos. Geralmente entendemos que um ato é vergonhoso, se cometido por uma pessoa sem vergonha ou sem capacidade moral ou pudica. Porém, só sente vergonha a pessoa com capacidade pudica. Não sentir seria algo negativo e nesse caso é uma emoção de caráter positivo, por ser uma espécie de mecanismo moral e, portanto, algo necessário.

Sentir vergonha coloca então o sujeito em movimento para buscar as razões de si e de estar no mundo. Segundo Camps (2012, p. 109), as emoções são modos de raciocinar diante da realidade, mas também implica em modos de estar atuando sobre a realidade. As emoções podem levar o sujeito a querer estar no mundo ou até mesmo a reservar-se dele. Camps se apoia em Espinosa, que classificou as emoções de alegres e tristes com a intensão fundamentalmente ética de pensar sobre para que vivemos. Dizer que as emoções são melhores ou piores, não significa dizer da mesma forma que são boas ou más.

A constituição social da vergonha tem a pretensão de ser um mecanismo de orientação moral. Nesse sentido, Aristóteles trata do sentimento de vergonha e a desvergonha em sua obra *Retórica*, afirmando que “a vergonha pode ser definida como um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios, presentes, passados ou futuros, susceptíveis de comportar uma perda de reputação” (Aristóteles, 2005, 1383b). Por outro lado, a desvergonha seria a incapacidade de perceber os vícios ou estar insensível para os mesmos. Assim, segundo Aristóteles, como sujeitos morais “experimentaremos vergonha em relação a todos aqueles vícios que parecem desonrosos, quer para nós, quer para as pessoas por quem nos interessamos” (Aristóteles, 2005, 1383b).

Para Aristóteles a vergonha está ligada a perda de reputação do sujeito pela condução moral de sua vida, pelas suas escolhas, mesmo que feitas no passado ou ainda que venha a escolher. Por outro lado, a desvergonha seria a incapacidade de sentir pudor ou repugnância em relação a ações que são consideradas desonrosas. Essa incapacidade ou desvergonha que levaria a pessoa a atos viciosos. Em Aristóteles o sentimento de vergonha está estritamente ligado a moral, e neste, precisamente a incapacidade ou a ausência em ser virtuoso. É o caso de uma pessoa que não consegue participar, por exemplo, “naquelas coisas belas em que participam, ou todos os homens, ou os nossos pares, ou a maior parte dos homens” (Aristóteles, 2005, 1384a). Para tanto, há uma espécie de gradação da vergonha, nesse caso “mais vergonho” que não participar, é ser responsável por nossa incapacidade, ser culpado, não sendo por uma força instintiva, mas sendo por ações conscientes. Também em Aristóteles podemos perceber como mostra Camps, que vergonha se liga um sentimento de inferioridade: “sentimos vergonha diante dos que nunca falharam em nada, pois esses ainda estão na posição dos que são admirados” (Aristóteles, 2005, 1384b).

Assim, o olhar e a presença dos outros são elementos fundamentais do sentimento de vergonha. Segundo Camps, “Não há sentimento de vergonha se não existir o olhar que mira e julga a pessoa” (Camps, 2012, p. 111 – tradução livre). Isso por que a pessoa segundo a autora, não se forma a margem dos outros, mas nas relações sociais, na interação com os seus

⁴ Outro tipo de humilhação violenta pode ser o exemplo do trote do “bixo” ou dos calouros universitários. A sociedade moderna é muito criativa em desenvolver mecanismo de humilhação de homens, mulheres e crianças. É diferente nesse caso de sentir vergonha do fracasso ou falta de “êxito” diante de um objetivo em caráter pessoal.

semelhantes. É no encontro, no espelhar, no reflexo de mim mesmo refletido na presença do outro, que posso me constituir. Sócrates busca demonstrar para Alcebiades, que ao olhar na pupila do outro que está à nossa frente, podemos ver-nos refletidos nesta retina, e assim “vê-se a si mesmo” (Platão, 2007, p. 133a). Não nos constituímos à margem dos outros, mas no olhar atento, na contemplação da imagem refletida a partir dos outros.

Podemos afirmar assim, que o reconhecimento do nosso *eu* se dá a partir das reflexões que temos de nós mesmos nas imagens sociais. E se construímos a imagem que temos de nós mesmos, deduzida do encontro com os outros, nesta partilhamos das “crenças e normas que indicam como devemos ser” (Camps, 2012, p. 111 – tradução livre). A pessoa somente se reconhece pelos movimentos de aceitação e rejeição social. Sob estes critérios segundo Camps, é que se assenta o sentimento de vergonha.

A vida social portanto, pela sua implicação moral, é onde se sustenta o sentimento de vergonha. Nesse sentido,

Quanto mais homogêneos são os critérios sociais ou morais sobre uma boa educação e o comportamento correto, quanto mais fechada é a comunidade sobre si mesma e em torno de suas crenças, mais sentirá o indivíduo a censura da vergonha ao mínimo desvio. Pelo contrário, uma sociedade relaxada e aberta em seus costumes, indiferente as distintas formas de aparecer ou de fazer quem as compõem, contribuirá para que o sentimento de vergonha se desfaça e inclusive acabe por desaparecer (Camps, 2012, p. 112 – tradução livre).

O sentimento de vergonha, portanto, está associado a vida social e aos códigos de conduta moral dos grupos sociais. Estes são de alguma forma modos de manutenção da vida dos grupos sociais. O sentimento de vergonha nesse sentido é positivo à medida que mantém esse grupo e, de certo modo, implica em processo de ajustamento e inserção dos sujeitos. Porém, pode se tornar problemática à medida que este sentimento é imposto de modo violento aos sujeitos, sob a feição de preconceito e de discriminações, provocando inclusive a marginalização e a exclusão social de muitos sujeitos.

Em sociedades liberais, a tendência é o desaparecimento da capacidade de sentir vergonha e da pessoa se tornar indiferente em relação as normais morais e sociais. Temos a ausência de códigos de regulação moral mais fortes da vida social. A razão está justamente na defesa da pluralidade de modos de agir diversos entre si. O sentimento que predomina é de indiferença. Segundo Camps, o “*laissez faire, laissez passer*” liberal, “não invadiu somente a economia, mas todos os âmbitos: o político, o social, também a moral” (2012, p. 114 – tradução livre). A única lei que provoca reprovação neste modelo de sociedade é o imperativo pelo qual “reprovável por que é ilegal”. Mas estes não pressupõem o sentimento de culpa e nem de vergonha. Isso exemplifica-se por pessoas que são tomadas como exemplos a serem seguidos, mas não o são por causa do bem que promovem ou pela ajuda que fazem aos outros. Geralmente os nossos ídolos são ícones do consumo e de um relativismo em relação a maioria dos valores edificantes.

A vergonha é um sentimento essencial para a manutenção social, mas é um sentimento que pode ser instrumento de marginalidade e estigmatização. A vergonha em seu aspecto negativo, exclui marginaliza ou estigmatizadas as pessoas que não se adéquam aos padrões sociais, principalmente em comunidades com forte carácter étnico, patriótico e/ou religioso. “São as sociedades com vínculos mais comunitários – religiosos, étnicos, patrióticos – as que podem exhibir normas e critérios mais claros e concretos, as mais propícias a rechaçar as condutas que tendem a desviar da norma” (Camps, 2012, p. 115 – tradução livre).

Este sentimento forte de comunidade acaba fundamentando exclusões e a marginalização das minorias. As políticas liberais nesse sentido, têm buscado reverter essas situações com ações afirmativas, com o intuito de resgatar a autoestima destas minorias que não se enquadram em

um padrão social, evitando que os grupos sociais e as pessoas que são excluídas se sintam “envergonhados de sua condição” (Camps, 2012, p. 115).

Para tanto, tem-se empregado novas nomeações para estes grupos entre outras ações, mas que em si são ações superficiais. Camps afirma que Foucault tivera a perspicácia de perceber que, Estados ou nações que defendem políticas que pretendem unificar o desigual e reduzir as diferenças tão somente fazem com que “o normal” arrase com todo aquele que não se ajusta as normas e pretende ensinar o que não conflui com a mesma. Ou seja, essa suposta “boa intensão” das políticas de Estado, tão somente reafirma a exclusão e a existência de um padrão de conduta que humilha e faz os sujeitos sentir vergonha de sua condição.

Com isso evidencia-se que a vergonha é uma emoção que, de acordo com sua motivação, pode excluir ou ser uma indignação que regulamenta. A pensadora Martha Nussbaum (2007) rechaça o sentimento de vergonha quando leva o sujeito saber-se fora do normal como mostramos nas linhas acima. Principalmente pelo fato de que esse sentimento de desgosto da maioria pode ser utilizado para tornar-se fonte de legislação e tornar o desgosto da maioria em algo legal. Em relação a isso, Camps esclarece e observa que “o desgosto é uma emoção visceral, injustificada e muito distinta da indignação sana e, deve sim e pode ser a base de uma regulamentação justa” (2012, p. 116 – tradução livre). Alerta, porém, para a necessidade de ter clareza em relação as situações em que a indignação e a vergonha causam prejuízo e danos aos sujeitos e aquelas em que este sentimento é tão somente um modo de se proteger da contaminação do que é mau, sem que esse sentimento se sobreponha aos indivíduos.

Camps recorre a Mill em sua obra *Sobre a liberdade*, onde este assume um posicionamento contrário a perspectiva excludente da normatização social. Segundo Mill, se tratando da dignidade e liberdades individuais, estas carecem de “proteção vigilante e constante contra a tirania da maioria que definem as suas próprias maneiras de fazer as coisas como corretas e normais” (Mill in Camps, 2012, p. 116 – tradução livre). A legislação nesse caso, deve proteger o indivíduo do poder arbitrário do Estado e da coerção social. Ainda segundo Nussbaum (2007), o sentimento de vergonha não pode se tornar parte de um sistema público de legislação e punição, sob o risco de imputar um estigma as minorias vulneráveis.

A vergonha é um sentimento ambivalente. Pois, “todos os sentimentos são ambivalentes e podem ser positivos e negativos, apropriados ou inapropriados” (Camps, 2012, p. 116 - tradução livre). Camps reconhece que se tem afirmado mais o aspecto negativo da vergonha, como no caso de Espinoza, que entende a mesma como sinônimo de tristeza, e por isso, a recusa. Espinoza vê a vergonha como desprezível por se apresentar como um obstáculo a autoestima e a satisfação do sujeito consigo mesmo. A vergonha para Espinoza contraria a alegria, da capacidade do sujeito se considerar apto para realizar obras. A vergonha leva o homem a se esconder de si mesmo e dos outros (Espinoza in Camps, 2012, p. 117).

Mas mesmo assim, como mostra Camps, o sentimento de vergonha não pode ser desconsiderado ou simplesmente rechaçado, se pretendemos fomentar o “florescimento do humano”. Para Aristóteles a vergonha se apresenta como pudor. É necessária aos jovens para lidar com suas paixões e a imaturidade. Esta tende a desaparecer com maturidade e a experiência. Segundo Camps, “A vergonha é uma paixão, não uma virtude ou um modo de ser, clarifica Aristóteles. Ainda assim, pode ser bom sentir vergonha” (Camps, 2012, p. 120 – tradução livre).

Nas sociedades liberais e democráticas, mesmo que se tenham assumido a defesa da liberdade individual e de não causar constrangimentos aos semelhantes, não se pode prescindir de normas de respeito mútuo e reciprocidade. Estas estão no fundamento dos mais diversos códigos morais, políticos e sociais. Não cumprir o que se estabelece socialmente deveria envergonhar o cidadão, principalmente quando ocupam cargos públicos de maior responsabilidade. Nas democracias liberais de certo modo, agravou-se as situações de corrupção

sistêmica e as sociedades assistem um tanto pasmas, a incapacidade das pessoas envolvidas com a corrupção de sentir vergonha, o que repercute socialmente como relativização de falhas e da própria democracia. “Falha aquele que não consegue forjar o caráter cidadão, uma falha que tem algo a ver com a desaparecimento de certas emoções sociais com a vergonha e a culpa” (Camps, 2012, p. 121 – tradução livre).

4. Sentir compaixão ou piedade

Outro sentimento importante para tratar do tema das emoções é a compaixão ou piedade. Para tanto, inicialmente retornaremos aos estudos de Damásio e da neurociência. Parece-nos apropriado iniciar as observações sobre a compaixão considerando o que acontece em nosso cérebro e, assim, buscar pensar como somos educados para a compaixão. Transcrevo uma observação de Damásio:

Os atos e os objetos que admiramos definem a qualidade de uma cultura, e o mesmo vale para nossas reações àqueles que são responsáveis por esses atos e objetos. Sem recompensas apropriadas, menor é a probabilidade de que os comportamentos admiráveis venham a ser imitados. Assim é também com a compaixão. A vida diária apresenta toda sorte de problemas, e a menos que os indivíduos se comportem de modo compassivo em relação aos demais, as perspectivas de uma sociedade sábia tornam-se muito reduzidas. A compaixão tem de ser recompensada para que seja imitada (Damásio, 2011, p. 162).

As pesquisas de Damásio têm mostrado que a compaixão, que tem sua motivação na dor física alheia, pertencente ao grupo das emoções de fundo, possuem reações mais imediatas e durações mais curtas. Já a compaixão motivada pela dor mental ou social, precisa de um intervalo de tempo maior para se manifestar e é condicionada a educação do sujeito para se integrar a uma concepção de sentimento de compaixão do seu grupo social. Porém, o sentimento motivado por dor social, tem permanência maior que as motivadas pela dor física alheia. (Damásio, 2011, p. 165).

A compaixão é o sentimento mais aceito na tradição filosófica. Sentimento sob o qual Hume sustentou sua concepção de moralidade e de condição que permite a existência de uma ética que nos vincule aos nossos semelhantes. A falta de compaixão é tida por alguns autores como o equivalente à falta de humanidade. Rousseau em seu projeto de construção de uma sociedade contratual justa e igualitária, deposita confiança no sentimento de piedade como elo de ligação entre os sujeitos, da passagem do amor-de-si-próprio para o amor-aos-outros. Somente pela educação do Emílio para sentir piedade é possível edificar uma sociedade justa. Dalbosco afirma em relação ao sentimento de piedade no *Emílio* de Rousseau, que “Se o amor-de-si se refere à conservação do indivíduo, a piedade tem a função de preservar a espécie e, por isso, embora seja um sentimento individual, ela exige obrigatoriamente a presença do outro” (2011, p. 37). É pela piedade e sua dimensão moral que os sujeitos se tornam capazes de estabelecer laços sociais e reconhecer os outros como semelhantes ou iguais a si.

Para Rousseau a piedade é o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano e educar a criança para sentir piedade implica em educar a criança para que “saiba que existe seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer” (Rousseau, 2014, p. 304). Em três máximas sobre o sentimento da piedade, Rousseau afirma que a piedade só pode se originar à medida que nos (1ª) sensibilizamos com a dor e não pela felicidade alheia, que (2ª) percebamos que não estamos isentos a dor e, (3ª) que a piedade não pode ser medida pelo mal que o outro padece, mas pelo que sentimos pelos outros (Rousseau, 2014, p. 305–307). As afirmações de Rousseau evidenciam

que a compaixão de alguma forma é um modo de revelação da vulnerabilidade humana. Sendo que a constituição social do sentimento de piedade se apoia no reconhecimento do sofrimento alheio e que de certo modo expõe a miséria, a finitude, as limitações, a indefinição, debilidade e as necessidades das quais estamos sujeitos como semelhantes aos que sofrem.

Mas é preciso considerar que o sentimento de compaixão também pode estar vinculado de certo modo a uma percepção de justiça *meritocrática*. Aristóteles (2005, p. 1385b), afirma que a piedade “consiste numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto”.⁵ Assim, para Aristóteles sente compaixão a pessoa que é sensata.

Para Hume, a compaixão ou piedade é uma paixão humana assim como a malícia. Porém a piedade consiste em preocupar-se com os outros e a malícia consiste em seu contrário. Para Hume o sentimento de compaixão é de fundamental importância e está na base das virtudes sociais de amabilidade, generosidade, amizade, beneficência, gratuidade e sociabilidade (Hume in Camps, 2012, p. 135). Estes seriam “sentimentos Humanos” e não podem ser considerados humanos os que não os sentirem. Hume afirma que “a virtude mais original, virtude propriamente dita, é a compaixão, ou a benevolência, o sentimento que une a todos os seres que se assemelham” (Camps, 2012, p. 136 - tradução livre).

Considerar a compaixão como um sentimento espontâneo, natural, intrínseco e não aprendido é *insuficiente* para garantir justiça. Há a necessidade que os sujeitos sociais sejam educados para sentir compaixão, sentimento imprescindível para a vida social, porém sentir compaixão pode não ser suficiente para garantir a justiça em um mundo com carências e desigualdades de toda espécie. Mundo em que “a maioria deve trabalhar muito e duro para sobreviver e em que as alegrias são sempre sepultadas pelas penalidades” (Camps, 2012, p. 137 - tradução livre). Pois não há somente bondade nos seres humanos, há também maldade, somos maliciosos e parciais e não tomamos partido em muitas situações com a humanidade, mas sim de nossos interesses próprios e dos mais próximos.⁶

A compaixão pode vir a se tornar uma virtude supérflua como mostra Camps, pois apesar de se apresentar como um bom sentimento, a compaixão em si “pouco pode fazer para transformar e corrigir as desigualdades, mas as mascara evitando que mostrem sua realidade mais autêntica” (Camps, 2012, p. 148 - tradução livre).

Por outro lado, porém, a justiça não pode funcionar sem sentimentos de compaixão. Já Hume defendia a complementariedade entre compaixão e justiça. Isso faz sentido por duas razões: (1) a justiça por si mesma se mostra limitada e precisa de complementação da compaixão

⁵ Sob o prisma de Aristóteles, “É por isso que a compaixão não afeta nem os que estão completamente perdidos (pois pensam que já nada mais podem sofrer, visto que já tudo sofreram), nem os que se acham superfelizes, que são propensos à soberba; de facto, se pensam que já possuem todos os bens, é evidente que não há mal que os possa afetar, porque isto também é um bem. Por outro lado, os que acham que pode recair sobre eles o mal são aqueles que já sofreram algum e escaparam dele: por exemplo, os idosos, devido à sua prudência e experiência; os fracos e, sobretudo, os cobardes; os instruídos, porque são mais calculistas; também os que têm pais, filhos ou esposas, porque todos esses são partes de si mesmos e estão sujeitos aos males de que falámos; também aqueles que não estão incluídos no rol das paixões que excitam a coragem, como por exemplo, a cólera ou a confiança (estes sentimentos não calculam o futuro), nem se encontram num estado de espírito que os leve à insolência (pois também não entra nos seus cálculos que possam vir a sofrer algum mal), mas sim aqueles que estão entre estes extremos” (Aristóteles, 2005, 1385b).

⁶ Nietzsche por sua vez não corrobora com a ideia de ligação ente piedade e justiça. Para este, a compaixão é o sentimento de piedade, característico do cristianismo, não auxilia na formação da autoconfiança do sujeito. Para Nietzsche este é um sentimento típico da moral de escravos. Kant pertence a linha de pensadores que não apostam nos sentimentos como base segura para pensar a moralidade. Ou seja, não sustentam suas concepções em bases empíricas. Essa posição é contraposta por Schiller nas Cartas sobre formação estética do homem.

e da solidariedade para que os sujeitos possam ter noções sobre o justiça e vida social. (2) em segundo lugar por que as leis são insuficientes para compensar a miséria, a tristeza que deriva das desigualdades e das discriminações. Isso está na justificativa dos trabalhos realizados por muitas ONGs, que buscam, pela solidariedade e compaixão das pessoas, alcançar pessoas onde o Estado não alcança. Segundo Camps, Hume estava certo quando defendia que a frieza das leis somente alcança a justiça à medida que alcança a compaixão das pessoa (Camps, 2012, p. 142).

Em relação as leis e os códigos que regulamentam a vida social, a maioria delas desconsidera a importância da compaixão, sem reconhecer a sua necessidade ou a sua recomendação. De certo modo isso se traduz em certa indefesa e vulnerabilidade para o cidadão. Pois os excluídos ou enfermos por exemplo, não pedem nossa compaixão, mas justiça. Pedir compaixão ou clemência pode dar a impressão de humilhação. É próprio de quem se diz “que pena!”. Porém solicitar justiça acionando o sentimento da compaixão dos outros e assim, pode ser entendida como uma justiça com maior dignidade ao ser humano. Benevolência, compaixão ou piedade são sentimentos que nos caracteriza como humanos, não podendo ser tomadas como substitutas ou ser substituídas pela justiça legal. A justiça é uma ferramenta pela qual podemos administrar instituições sociais e políticas e tem a função de proteger os cidadãos. Porém não pode dar conta e nem alcançar todos os sujeitos.

Para além destas questões, o sentimento de compaixão assume o papel de mecanismo dos vínculos sociais. “O reconhecimento da condição de ser suscetível de sofrer humilhação é o único vínculo social de que se necessita” (Rorty in Camps, 2012, p. 145 - tradução livre). Camps ainda destaca que somos seres falhos e, portanto, é uma característica intrínseca ao ser humano. Esse é o pressuposto necessário que torna possível a ética, razão pela qual inclusive reconhecemos o ser humano como finito, limitado inclusive em sua possibilidade de conhecer e sem verdades últimas. Uma ética verdadeiramente humana se funda sobre a compaixão.

Se tratando do tema da política e das emoções, é preciso partir do princípio de que a política tem a pretensão de representar os interesses de seus cidadãos. Então nada mais justo que pensar que a política se mescla com emoções. Isso, porém torna-se complicado em Estados que assumem políticas neoliberais e de livre mercado. Para que a política efetivamente permita ao Estado cumprir seu papel de defesa do cidadão,

[...] não basta a compaixão natural que não serve para mudar nada e acaba sendo seletiva. Pelo contrário, o Estado tem a obrigação de produzir compaixão em seus cidadãos ativando meios e instrumentos que sirvam a tal fim. [...] a educação pública deveria dar-se conta de que o estudo das humanidades pode favorecer o reforço da compaixão. No mundo grego, a compaixão se cultivava através das tragédias (Camps, 2012, p. 147 - tradução livre).

Entre as ações educativas, Camps sugere que o Estado intervenha para que a mídia se torne educativa no desenvolvimento de emoções positivas. Afirma que as apelações propagandísticas da programação midiática não tem contribuído para uma "cultura de empatia saudável e com visão de justiça, mas todas contribuem para a dor dos outros no show, bens ou propaganda" (Camps, 2012, p. 148-149 - tradução livre). Segundo autora as emoções presentes nestes contextos não corroboram para a construção de uma sociedade democrática e justa. As novas gerações, que diariamente são minadas com cenas que pintam o horror com normalidade e insensibilidade, não corroboram para a educação de sentimento como o de piedade. Cenas de “violência e tortura, em lugar de incitar a compaixão, escondem o público na indiferença quando não ostentam em desumanizar com os atos mais terríveis perpetrados contra seres humanos” (Camps, 2012, p. 149 - tradução livre).

5. Considerações finais

A essa altura parece importante retomar as problematizações iniciais: por que precisamos falar sobre a educabilidade das emoções? Se é necessário, o que é a educabilidade das emoções? Qual é a sua implicação para a vida e a felicidade das pessoas? Em que medida as emoções têm implicações para a inteligência humana? Quais são assim suas implicações para a vida cidadã?

Vimos que as emoções são importantes para uma vida social justa. Para tanto, é importante que a ética considere as emoções e a possibilidade de governar as mesmas. Estas, segundo Camps (2012, p. 255), devem pretender formar o caráter pela educação dos sujeitos. Sendo a questão central a formação do caráter, vale dizer que este pode ser descrito como o conjunto de qualidades que definem um indivíduo (Camps, 2012, 256). A virtude é definida por Aristóteles por uma “disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (Aristóteles, 1984, § 1107a).

Mesmo que muito se reitere e fale em vivenciar as emoções, a sociedade contemporânea carece urgentemente em discutir e entender melhor as implicações das mesmas para a vida social. Mesmo que os discursos educacionais, sociais e políticos retoricamente tratem das emoções, pouco se sabe e aprofunda sobre as mesmas, no sentido de compreender o papel das emoções nos processos educacionais. Reconhecemos a sua presença, mas não sabemos de suas implicações para a formação das pessoas e para a vida social. Desconsideramos a necessidade da educação para o governo das emoções como um dos caminhos para alcançar liberdade e autonomia efetiva. Ignoramos que lidar com as emoções diz respeito a existência mais plena e feliz. Somos em certa medida as emoções e são elas que nos permitem interpretar o mundo. As emoções são a porta de acesso ao mundo.

Com estes argumentos podemos sustentar que, para uma vida mais acertada, não basta recorrer a razão, pois as emoções são importantes e decisivas, à medida que desempenham papel decisivo nos ajustes dos sujeitos às normas de um grupo social. Porém, como mostra Camps, a ideia de coerção social por meio das emoções nem sempre é bem aceita, principalmente pelo seu potencial de manipulação e imposição de limites a vida social.⁷

A sociedade liberal dá primazia à valorização da liberdade e da autonomia. Não há liberdade individual sem autonomia, mas também não se sustenta uma sociedade que defenda unicamente a autonomia. Ou seja, “a liberdade não é o único valor, existem outros valores sociais cujo reconhecimento efetivo e não somente teórico limita a liberdade” (Camps, 2012, p. 124 – tradução livre).

As garantias dos direitos de certa forma implicam em certa autoridade normativa. Sem uma certa coerção não é possível garantir direitos. A falta dessa autoridade normativa está ligada a falta do elemento afetivo e passional que chamamos de “sentimento moral” (Camps, 2012, p. 128). Mesmo assim, a elaboração de leis não pode se pautar em emoções e sim em razões que considerem as emoções. Seria algo muito perigoso se nos pautássemos em emoções para forjar as leis. Por outro lado, o respeito e a fidelidade as leis não pode se sustentar somente no medo do castigo ou em puro intelectualismo. A obrigação legal carece de vinculação a um sentido de lealdade, um estado psíquico que nos vincule a mesma.

É preciso estar atento para não tomar a problemática a partir de uma concepção reducionista, o que traz grandes prejuízos para a educação e para autonomia das pessoas. Ignorar

⁷ Socialmente somente se aceita a coerção quando aparenta por si mesma um bem. A publicidade, por exemplo, coage as pessoas e limita sua liberdade e autonomia, porque consumir aparenta ser agradável e bom e não oferece objeções sociais.

o tema implica convivência com o uso das emoções como ferramentas de manipulação social e mercadológica. Não podemos tomar a temática da mesma maneira que ela vem sendo tratada no senso comum e em muitas tradições do pensamento social. É preciso zelar e se posicionar criticamente diante de tematizações inescrupulosas das emoções.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.
- CAMPS, Victória. *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. *Filosofia e educação no Emílio de Rousseau: o papel do educador como governante*. Campinas: Alínea, 2011.
- DAMÁSIO, Antônio. *E o cérebro criou o homem*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- NUSSBAUM, Martha; RAWLS, John. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- NUSSBAUM, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Tradução de Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2012.
- PLATÃO. *Fedro; Cartas; O primeiro Alcebiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.