



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ALISSON ALVES SANTOS

EMOÇÃO, VULNERABILIDADE E DIREITOS HUMANOS:
DIÁLOGOS COM MARTHA NUSSBAUM

SALVADOR
2022

ALISSON ALVES SANTOS

**EMOÇÃO, VULNERABILIDADE E DIREITOS HUMANOS:
DIÁLOGOS COM MARTHA NUSSBAUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Sá da Silva.

Salvador
2022

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237 Santos, Alisson Alves
Emoção, vulnerabilidade e direitos humanos: diálogos com
Martha Nussbaum / por Alisson Alves Santos. – 2022.
102 f.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Sá da Silva.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Direito, Salvador, 2022.

1. Direito - Filosofia. 2. Ética. 3. Direitos Fundamentais. I. Silva,
Antonio Sá da. II. Universidade Federal da Bahia – Faculdade de
Direito. III. Título.

CDD – 340.1

ALISSON ALVES SANTOS

**EMOÇÃO, VULNERABILIDADE E DIREITOS HUMANOS:
DIÁLOGOS COM MARTHA NUSSBAUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Aprovado em 06 de agosto de 2022.

Banca Examinadora

Antonio Sá da Silva – Orientador _____
Doutor em Ciências Jurídico-Filosóficas pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Portugal.
Universidade Federal da Bahia.

Leandro Reinaldo da Cunha _____
Pós-doutor e Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).
Universidade Federal da Bahia.

André Karam Trindade _____
Doutor em Teoria e Filosofia do Direito pela Università Degli Studi Roma Tre/Itália.
União Educacional de Cascavel - UNIVEL

DEDICATÓRIA

A todos os que acreditaram e me ajudaram na caminhada até aqui. Nunca foram escassas as palavras de apoio ou ausentes as ofertas de ajuda, e por este fato sou extremamente grato.

AGRADECIMENTOS

Para além de qualquer mérito individual que eu por acaso possua existe uma miríade de pessoas fornecendo o suporte e me motivando a ser o melhor que posso ser. Aqui dedico meu especial agradecimento a algumas delas.

A minha família, meus maiores incentivadores, com destaque aos meus pais, que desde cedo me ensinaram o valor da educação e com muito esforço proporcionaram as condições para que eu trilhasse o caminho que decidi desbravar.

Ao Professor Antonio Sá, pela gentileza de compartilhar comigo seu conhecimento e ajudar na construção deste trabalho, sempre de forma muito prestativa. Foi uma grande honra contar com a orientação de alguém que admiro não apenas como acadêmico, mas também como pessoa.

Ao meu amigo Arnaldo, por ter sido o primeiro a me recomendar o Mestrado na UFBA e pela incontável ajuda que me ofereceu desde que me mudei para Salvador. Sem exageros, creio que necessitaria de duas vidas para pagar a dívida de gratidão que tenho com ele por todos os favores e graças que me prestou, e a maior de todas essas graças é o privilégio de poder chamá-lo de amigo.

A Dr. Jalba e todos na Santiago & Santiago Advogados, pelo companheirismo e prestimosidade. Como disse o sábio, “Viver é colecionar experiências, vividas e/ou observadas” e posso dizer com segurança que as lições de vida que aí aprendi me ajudaram na confecção deste trabalho e me acompanharão por toda minha existência.

Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós Graduação em Direito da UFBA, pela incondicional cooperação. Pelo caminho sempre que necessitei encontrei ajuda e gentileza, o que me orgulha ainda mais por fazer parte desta instituição.

Ao meu amigo Willian, que mesmo à distância contribuiu sendo a minha segunda voz da consciência e me premiou durante todo esse tempo com sua amizade.

A todos os camaradas dos grupos Street Fighter e Amigos dos Telegram. São muitos para nomear aqui, mas deixo registrado que suportar a jornada teria sido muito mais difícil sem a irreverência e a fraternidade dos momentos compartilhados com todos vocês, pelos quais sempre terei gratidão.

À Alexandra Elbakyan e todos os que colaboram para tornar o caminho ao conhecimento mais democrático e acessível.

À Fapesb, pela contribuição material que muito ajudou na concretização deste trabalho.

A Deus, por ser a fonte de todas as coisas.

“Quem sou eu para mim? Só uma sensação
minha.”

(Fernando Pessoa, Livro do Desassossego,
2019, p.101)

Sobretudo uma justiça que se olhasse a si
própria, e que visse que nós todos, lama
viva, somos escuros, e por isso nem mesmo
a maldade de um homem pode ser entregue
à maldade de outro homem.

(Clarice Lispector, Todos os Contos, 2016, p. 390)

SANTOS, Alisson Alves. **Emoção, Vulnerabilidade e Direitos Humanos: Diálogos Com Martha Nussbaum**. Orientador: Antonio Sá da Silva. 2022. 103 fl. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo abordar aspectos da relação entre as emoções e o Direito, em um recorte específico sobre os Direitos Humanos. Tomando como base os ensinamentos da filósofa americana Martha Nussbaum, busca-se a exposição de fatores positivos de um maior reconhecimento e abertura da dimensão emocional dos indivíduos na vida pública. Valendo-se de pesquisa bibliográfica, com ênfase em contribuições vindas da filosofia, o trabalho se propõe a enfrentar as oposições tradicionalmente feitas a conciliação entre sentimentos e racionalidade, e apresenta uma alternativa em que as emoções são aliadas à fundamentação e consolidação dos Direitos Humanos. Os primeiros capítulos introduzem o escopo da pesquisa, empreendem a busca por uma caracterização satisfatória do que seja uma emoção e, se valendo dos exemplos de Platão e Aristóteles, tentam apresentar as principais controvérsias deste tema na Filosofia. Os capítulos seguintes apresentam de forma geral a ideia de Direitos Humanos, sua relevância e os caminhos para a superação da associação entre emoções e irracionalidade, bem como uma tentativa de conciliação entre o conceito de dignidade humana e a expressão de atributos emocionais. As conclusões apontam para o reconhecimento de qualidades presentes em determinadas emoções, com destaque para a compaixão, que podem ser destacados como importantes para a promoção de direitos e garantias fundamentais, sem suplantarem a racionalidade e instrumentos jurídicos consagrados. Dos argumentos expostos, se depreende a existência de alternativas que contam com as emoções como aliadas para a efetivação dos direitos e garantias e no desenvolvimento de capacidades básicas, sendo, portanto, justificada a existência de mais debates sobre o tema.

Palavras-Chave: Filosofia do Direito. Ética. Direitos Fundamentais.

SANTOS, Alisson Alves. **Emotion, Vulnerability and Human Rights: Dialogue with Martha Nussbaum**. Advisor: Antonio Sá da Silva. 2022. 103 f. il. Dissertation (Master Degree in Law) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

ABSTRACT

This research aims to address aspects of the relationship between emotions and Law, specifically on Human Rights. Based on the teachings of the American philosopher Martha Nussbaum, it seeks to show the positive factors attained with greater recognition and openness to the emotional dimension of individuals in the public life. Using bibliographic research, with emphasis on contributions from philosophy, the work proposes to face the oppositions traditionally made to the conciliation between feelings and rationality, and presents an alternative in which emotions help the foundation and consolidation of Human Rights. The first chapters introduce the scope of the research, undertake the search for a satisfactory characterization of what an emotion is, and, using the examples of Plato and Aristotle, try to present the main controversies of this theme in Philosophy. The following chapters generally present the idea of Human Rights, its relevance and the ways to overcome the association between emotions and irrationality, as well as an attempt to reconcile the concept of human dignity and the expression of emotional attributes. The conclusions point to the recognition of certain qualities present in certain emotions, with emphasis on compassion, which can be highlighted as important for the promotion of fundamental rights and guarantees, without supplanting rationality and established legal instruments. From the arguments exposed, it can be noted that there are alternatives that use emotions as allies for the realization of rights and guarantees and in the development of basic capacities, thus justifying the existence of more debates on the subject.

Keywords: Law and Philosophy; Ethics; fundamental rights.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O QUE É UMA EMOÇÃO? UMA BUSCA POR DEFINIÇÃO E SENTIDO.....	17
2.1 RACIONALIDADE E COMENSURABILIDADE: PLATÃO E O ANTAGONISMO ENTRE RAZÃO E EMOÇÃO	21
2.2 ÉTICA, JUSTIÇA E RACIONALIDADE PRÁTICA: ARISTÓTELES E O PAPEL DAS EMOÇÕES NA VIDA VIRTUOSA.....	28
2.2.1 <i>Definição e função das emoções na filosofia aristotélica: o exemplo da ira</i>	<i>31</i>
2.2.2 <i>Justiça e virtude em Aristóteles.....</i>	<i>34</i>
2.2.3 <i>A racionalidade em mundo de contingência: a importância da deliberação prática.....</i>	<i>36</i>
2.2.4 <i>O processo de autonomização da práxis jurídica e o desenvolvimento do Direito.....</i>	<i>40</i>
3 A ASCENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS: DIFERENTES VISÕES E OBJETIVOS.....	44
3.1 A PERSPECTIVA DO CAPABILITIES APPROACH.....	49
3.1.1 <i>O Capabilities Approach para Amartya Sen.....</i>	<i>49</i>
3.1.2 <i>O Capabilities Approach na visão de Martha Nussbaum</i>	<i>51</i>
3.2 IMMANUEL KANT E A DIGNIDADE HUMANA: O DESAFIO NA CONCILIAÇÃO ENTRE EMOÇÃO E AUTONOMIA.....	58
4 VULNERABILIDADE E COMPAIXÃO: O SER HUMANO E SEUS DIREITOS EM CONSONÂNCIA COM AS EMOÇÕES HUMANAS	66
4.1 A COMPAIXÃO COMO ELEMENTO A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE	67
4.2 A VULNERABILIDADE COMO FUNDAMENTO A PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	72
4.3 EMOÇÕES COMO ALIADAS DA JUSTIÇA: POSSÍVEIS ALTERNATIVAS.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

1 INTRODUÇÃO

Seria difícil negar a existência de um aspecto emocional presente na vida cotidiana da maioria das pessoas. Alegria, raiva, tristeza, compaixão, e tantos outros fenômenos comumente classificados como emoções são parte da experiência recorrente dos indivíduos em sociedade, e o conhecimento e domínio sobre esse atributo tem sido alvo ao longo da história de diversos questionamentos e pesquisas.

Por sua aparente ubiquidade nas relações humanas, em muitos momentos as emoções se manifestam em contextos relevantes ao Direito, disciplina encarregada por ordenar as relações sociais. Por seu turno, os intérpretes e aplicadores do Direito, enquanto seres humanos, são sujeitos a expressão emocional. A dimensão dessas relações e a sua relevância para a construção do pensamento jurídico são alvo de controvertida discussão, e este trabalho lança-se ao desafio de apresentar uma nova perspectiva sobre este tópico.

Mais especificamente, em relação aos Direitos Humanos — conceito essencial ao entendimento do Direito a partir da segunda metade do século XX, referenciado como base para a salvaguarda das liberdades e garantias fundamentais dos indivíduos — se busca aqui inquirir sobre possíveis contribuições que a compreensão do papel das emoções na vida prática dos indivíduos poderia trazer ao avanço da ideia de Direitos Humanos.

Seguindo a tradição filosófica, o Direito, por muitas vezes, rejeitou a possibilidade de se enxergar nas emoções um papel relevante, sob o pretexto de que estas seriam irracionais ou não confiáveis, e, tentando superar tal visão, o problema que a presente pesquisa busca responder é qual o papel que as emoções podem ocupar na busca da efetivação dos Direitos Humanos.

A hipótese levantada é de que, enquanto fenômenos que apontam para a existência de bens e relações que possuem valor na construção de uma vida considerada virtuosa, bem como indicadoras da vulnerabilidade dos vínculos e projetos humanos face às contingências da realidade prática, o reconhecimento de uma proposta que inclua o tratamento adequado da dimensão emocional em conjunto com postulados de Direitos Humanos é uma alternativa adequada, visto ser este um

ramo do Direito preocupado com a fruição das liberdades e garantias essenciais de forma plena.

Na tentativa de confirmar esta hipótese, será utilizada pesquisa bibliográfica, expondo diferentes visões dentro da tradição filosófica e jurídica acerca do lugar das emoções na vida humana, sua conceituação, e sua intersecção com o Direito, a fim de responder como a ideia de Direitos Humanos se beneficiaria de uma maior abertura e reconhecimento a atributos emocionais.

Mesmo sendo a emoção um tópico corrente na Psicologia, e sendo evidente os enormes avanços que este ramo do conhecimento trouxe para o entendimento dos sentimentos humanos, a presente pesquisa irá privilegiar a perspectiva dada pela Filosofia, pela afinidade desta com a história do pensamento jurídico e a sua posição na fundamentação das ideias que constituem os pontos centrais deste trabalho. É certo que a Filosofia se relaciona em certa medida com todas as ciências, entre elas a Psicologia, e que por isso muitos de seus temas se justapõem, não podendo ser ignoradas, todavia, as diferenças em metodologia e escopo. A escolha por priorizar o ponto de vista da Filosofia se justifica aqui pela necessidade de definir em alguma medida os limites do recorte temático, o que não significa o desapareço por qualquer pesquisa realizada sobre o tema feita priorizando as contribuições da Psicologia.

Neste trabalho será dado especial enfoque às contribuições feitas pela filósofa americana Martha Nussbaum, autora conhecida, entre outras coisas, por ser expoente nos estudos sobre o papel da emoção na vida pública. Durante toda a duração do trabalho será dado a destaque a linha de raciocínio construída pela autora ao longo de várias de suas obras, com a intenção de confirmar a essencialidade da dimensão emocional à efetivação dos Direitos Humanos e a importância dessa relação diante da vulnerabilidade humana e a necessidade de abertura a diversidade e às diferentes concepções de vida virtuosa.

A escolha de Martha Nussbaum como interlocutora privilegiada se dá pelo fato de sua produção acadêmica partir do reconhecimento de uma dimensão trágica na experiência humana, retomando ideias dos poetas clássicos e elementos da filosofia prática aristotélica para construir um projeto de atuação na vida pública que valoriza a promoção das capacidades que melhor atenderiam a existência humana confrontada com a contingência, ao mesmo tempo em que lida com uma pluralidade de concepções de vida virtuosa. Nessa tarefa, Nussbaum toma como aliada a já mencionada abertura ao papel das emoções, e constrói uma fundamentação teórica

para a incorporação de atributos emocionais nas relações em sociedade, em especial o Direito e a Política.

A escolha dos demais autores referenciados, não obstante a existência de diversos outros aptos a contribuir com o debate dos temas aqui estudados, ocorrerá com a preferência por aqueles que dialogam com aspectos da filosofia proposta por Nussbaum, seja por sua afinidade às conclusões da autora ou influência nos tópicos por ela propostos, mantendo um diálogo constante com suas ideias.

A pesquisa terá início com uma breve inquirição sobre o que é uma emoção, sua conceituação, sentido e os desafios que acompanham a busca por uma definição que é capaz de abranger de forma satisfatória os objetivos da investigação. Ênfase será dada a perspectiva cognitivista, que defende a presença de um elemento cognitivo nas emoções, posição adotada por Nussbaum e por parte dos autores da tradição filosófica ocidental.

Segue-se a discussão apresentando o ponto de vista dos filósofos Platão e Aristóteles, que por sua enorme influência, são exemplos ideais para destacar a evolução do debate sobre o papel das emoções na ética através do contraste de seus posicionamentos.

Com Platão, o aparente desprezo às paixões, que se estendeu a suas duras críticas aos poetas do teatro trágico, surge sobre a justificativa de busca de comensurabilidade e nos atos da vida prática. Se buscará apresentar como a tentativa de enfrentar os problemas da contingência com a eliminação dos elementos tidos como irracionais na vida humana, influenciou o pensamento que identifica a racionalidade em oposição a expressão de aspectos emocionais, com reflexos na ideia de justiça e, conseqüentemente, o Direito.

Se verá que, com Aristóteles, a discussão toma contornos diferentes, já que este, ao contrário de Platão, enxergava papel de destaque ao tratamento dado às emoções no desenvolvimento de uma vida que cultiva a virtude, ainda que impondo limites expressos sob a forma como as emoções podem influenciar as ações humanas. Especial destaque será dado a visão de Aristóteles sobre a justiça, como essa se relaciona com as emoções e os caminhos da racionalidade prática em um mundo guiado pelas vicissitudes.

Valendo-se da perspectiva aristotélica sobre a racionalidade prática, a pesquisa segue investigando a importância dessa posição no desenvolvimento do que viria a

se tornar o Direito após a autonomização da práxis jurídica engendrada pelos romanos, e o lugar das inquirições sobre as emoções nesta área do saber.

O capítulo seguinte buscará apresentar diferentes visões e concepções sobre a ideia de Direitos Humanos, sua evolução histórica e relevância ao Direito no último século, e os questionamentos sobre a sua possível compatibilidade com uma maior abertura à influência das emoções. Especial destaque merecerá o ponto de vista do *Capabilities Approach*, projeto capitaneado por Martha Nussbaum e Amartya Sen, que possui relação próxima com conceitos e máximas constantemente relacionadas aos Direitos Humanos e Garantias Fundamentais.

A pesquisa seguirá apresentando as considerações do filósofo Immanuel Kant acerca dos conceitos de dignidade humana e autonomia, que, por serem essenciais ao entendimento sobre a fundamentação dos Direitos Humanos, impõem relevantes questionamentos sobre a possibilidade de conciliação entre estes e uma perspectiva que atribua destaque aos sentimentos em razão do risco trazido pela suposta irracionalidade que ostentam. O trabalho irá então explorar a simpatia, emoção que recebe tratamento diferenciado na filosofia kantiana por ser considerada capaz de promover ações moralmente relevantes.

E é justamente a partir da simpatia, com suas características e expressões, que se buscará evidenciar uma conexão entre as emoções na vida prática e a concretização dos Direitos Humanos. Será apresentado como a vulnerabilidade, enquanto aspecto ontológico, ocasiona a necessidade de construção de sociedades que prezam pela proteção da dignidade, bem como expõe a imprescindibilidade de uma concepção política que não ignore as necessidades materiais dos indivíduos, fatores alcançados com a promoção da compaixão no espaço público.

Como solução as possíveis objeções quanto a compatibilidade e necessidade das emoções nesse contexto, será apresentada a solução proposta por Adam Smith, e endossada por Nussbaum, de adoção do modelo do “espectador imparcial” como mediador que mantém as emoções como constituinte essencial à vida pública, sustentando um paradigma de racionalidade que limita os aspectos negativos atribuídos a emotividade (imparcialidade, irracionalidade, etc), podendo ser utilizado nas escolhas éticas e tomada de decisões, inclusive judiciais e políticas.

Por fim, as conclusões apontam para a busca de um maior reconhecimento das qualidades presentes em certas emoções, que por sua condição de indissociabilidade à existência humana em sociedade, podem ocupar um espaço na promoção dos

Direitos Humanos. Não se trata de uma defesa acrítica, sem ponderações quanto às características definidoras desse fenômeno, tampouco um clamor pelo fim de institutos ou instrumentos consagrados pela tradição jurídica, mas sim um convite à investigação de novas possibilidades com um novo olhar sobre um atributo humano tantas vezes excluído.

As considerações finais são no sentido de se utilizar os conhecimentos discutidos, inspirados especialmente pelas contribuições de Martha Nussbaum, em diálogo constante com outros teóricos, para apontar caminhos pelo qual a expressão emocional pode colaborar com o avanço do debate sobre direitos e garantias fundamentais.

Os argumentos apresentados buscarão expandir o campo de debate, trazendo uma alternativa, dentre as diversas presentes no campo democrático, para o fortalecimento e efetivação dos Direitos Humanos como fundamentos da ordem jurídica, garantindo aos cidadãos a dignidade e propiciando os elementos necessários para o desenvolvimento de suas capacidades.

2 O QUE É UMA EMOÇÃO? UMA BUSCA POR DEFINIÇÃO E SENTIDO

Para iniciar a discussão, é necessário realizar uma tentativa de definir o que seja uma emoção, ainda que de forma preliminar, tendo em vista as diferentes características atribuídas pelos mais diversos autores ao estudar esse fenômeno e todo o debate que o acompanha.

Seguindo de perto o exemplo de diversos autores¹, utilizaremos neste trabalho as palavras “emoção” e “paixão” como sinônimas. “Emoção” é a expressão mais comum, usada de forma genérica, enquanto que “paixão” é etimologicamente mais próxima das expressões gregas e latinas comumente usadas na tradição filosófica ocidental.²

Um dos muitos usos da expressão grega *pathos* (πάθος) — cujo significado é ‘o que se experimenta ou se suporta’³ — é se referir ao que entende-se por emoções, sendo “*affectio*” e “*passio*” as palavras em latim correspondentes.⁴ A expressão grega *pathos* era geralmente utilizada ao se referir às experiências que uma pessoa era submetida e também às condições duradouras manifestadas, iniciadas ou alteradas por tais experiências, tornando-se com o tempo o termo padrão utilizado para se referir às emoções e outros estados mentais.⁵

Uma das maiores dificuldades, como expressa Ronald de Sousa, é que a palavra “emoção” e a família de palavras que incluem “paixão” e “comoção” não denotam uma única classe natural, sendo difícil as colocar como um assunto que possa ser englobado em uma única discussão.⁶ Em resposta a esse dilema, Martha Nussbaum afirma que o que essas expressões designam é um gênero, do qual fenômenos como o amor, o medo, a tristeza, a ira, a inveja, dentre outros relativos,

¹ Sobre este tópico, cf. NUSSBAUM (1987), KNUUTILA (2014) e PRICE (2009).

² NUSSBAUM, Martha C. The Stoics on the Extirpation of the Passions. *Apeiron*, v. 20, n. 2, jan. 1987, p. 130-1.

³ **πάθος, εος-ους (τό)**, Dicionário Digital Grego-Português FCL-Ar /UNESP. Disponível em: <<http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/s.php?id=38439>>.

⁴ KNUUTTILA, Simo. Emotions from Plato to the Renaissance. In: KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. (Eds.). *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. v. 12, p. 463

⁵ PRICE, A. W. *Emotions in Plato and Aristotle*. [s.l.] Oxford University Press, 2009, p.1.

⁶ DE SOUSA, Ronald. *The rationality of emotion*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987, p.19.

são as espécies, e esses se diferenciam ainda de apetites corporais tais como a sede e a fome.⁷

Pode se dizer que há na filosofia grega, desde Platão e Aristóteles, passando por Epicuro, um consenso de que as emoções não são simplesmente impulsos cegos, mas que, diferente de apetites como a fome e a sede, possuem um importante elemento cognitivo: elas incorporam as formas com que se interpreta o mundo. Para os que sustentam essa posição as sensações que acompanham a experiência das emoções se juntam e se apoiam em crenças ou julgamentos que são a sua base, de forma que as emoções como um todo podem ser criticadas ou avaliadas como verdadeiras ou falsas, racionais ou irracionais, de acordo com a avaliação das crenças e julgamentos que as sustentam.⁸

Todavia, a prevalência, pelo menos no número de defensores, na filosofia e na psicologia de teorias cognitivistas (*i.e.*, que argumentam a existência de um elemento cognitivo nas emoções), não representa a existência de um argumento final ou uma concordância, visto que não há um consenso sobre a natureza precisa dessa cognição, se são elas exclusivas das emoções ou iguais a outras formas de cognição, se elas são crenças, pensamentos, julgamentos, etc., entre outras divergências.⁹

A filósofa americana Martha Nussbaum, por seu turno, argumenta que as emoções envolvem julgamentos sobre coisas importantes, incluindo avaliações sobre objetos exteriores salientes ao nosso bem estar, nos fazendo reconhecer nossa fragilidade e incompletude diante de partes do mundo de que não possuímos total controle.¹⁰

A autora vai além ao apontar que as emoções aparentam ser eudaimonistas — isto é, são ligadas ao florescimento das pessoas. Nas teorias éticas eudemonistas a questão central reside sobre como um ser humano deve viver, sendo a resposta para essa questão uma concepção de eudaimonia: o florescimento humano, uma vida humana completa. Uma concepção de eudaimonia deve possuir tudo o que um

⁷ NUSSBAUM, Martha C. The Stoics on the Extirpation of the Passions. **Apeiron**, v. 20, n. 2, jan. 1987, 130-1.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁹ SOLOMON, Robert C. On Emotions as Judgments. **American Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 2, p. 183–191, 1988 183-4.

¹⁰ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p.19.

indivíduo considera dotado de valor intrínseco, tudo aquilo o qual não é possível imaginar ausente de uma vida completa.¹¹

Nussbaum considera que na maior parte do tempo as emoções nos ligam a itens que consideramos importantes para o nosso bem estar, os quais não possuímos suficiente controle, sendo por este mesmo motivo que as emoções são consideradas uma marca do senso de vulnerabilidade e controle imperfeito da vida humana.¹²

Em resumo, para Nussbaum, ao formar ligações com coisas que não estão completamente dentro do controle das pessoas, e fazer dessas coisas uma parte da sua noção de florescimento, essas emoções se tornam uma das bases características da vida, que são cruciais a explicação das ações de um indivíduo, mesmo que sejam necessárias circunstâncias específicas para que essas sejam adequadamente percebidas.¹³

Para a autora, é óbvio que as emoções possuem uma conexão próxima com as ações tomadas pelos indivíduos, todavia, seria um equívoco igualar as emoções com a vontade de concretizar determinados tipos de ação. O que realmente acontece é que, por nos direcionar a componentes importantes do nosso bem estar, ocasionalmente essa capacidade de reconhecer valor, em combinação com a percepção situacional e as convicções tidas no momento, farão nascer as motivações para agir.¹⁴ Tal assertiva é importante ao recordar que as emoções são aqui tidas como uma forma de julgamento.

Em sentido semelhante, para Robert Solomon, emoções também são julgamentos, não podendo por isso ser apenas reflexões momentâneas desligadas ou desinteressadas de um mundo que não importa para nós, mas, ao contrário, são julgamentos que não podem ser entendidos distantes das conexões sistêmicas com a ação, com o desejo e com uma visão abrangente das experiências humanas no tempo.¹⁵

¹¹ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 30.

¹² *Ibid.*, p. 43.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 135

¹⁵ SOLOMON, Robert C. On Emotions as Judgments. **American Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 2, p. p. 191.

Sendo as emoções formas de julgamento e avaliação, diferentes visões culturais e normas sociais terão efeitos diretos sobre tais formas de julgamento.¹⁶ A cultura compõe parte essencial da explicação das emoções de um indivíduo, sendo a teoria cognitiva/avaliativa bem equipada para iluminar essa característica da vida emocional das pessoas.¹⁷

Não há contradição quando Nussbaum chega a afirmar que considera certas emoções humanas como universais — dada a sua existência baseada nas vulnerabilidades e vínculos que os seres humanos raramente deixam de possuir, em virtude da natureza de seus corpos e do mundo em que vivem — de forma que emoções como o amor, o medo, a ira, a tristeza são, de certa forma, ubíquas.¹⁸ Todavia, é importante destacar que apesar de conceber esses sentimentos como elementos de uma animalidade compartilhada por todos, isso não quer dizer que as emoções não são moldadas de formas variadas nas diferentes sociedades.¹⁹

Essa variedade de expressões acresce a dificuldade de explorar a temática das emoções. Seguiremos neste trabalho, em princípio, nas considerações feitas por Nussbaum a respeito da natureza das emoções e destacaremos, caso necessário, as particularidades das diferentes definições de emoção citadas no decorrer do trabalho.

Para evidenciar a evolução do debate sobre o papel das emoções na ética, e posteriormente, de forma mais específica no Direito, em um primeiro momento será explorado o contraste entre duas posições divergentes. Platão e Aristóteles, apesar de cultivar uma relação de mentor e discípulo, possuíam posições bastante diferentes a respeito das emoções, e seus posicionamentos ajudaram a moldar toda a discussão sobre o tema nos séculos seguintes.

Não por acaso, Bertrand Russell afirma que Platão e Aristóteles foram, de todos os filósofos, os que exerceram maior influência entre os antigos, os medievais ou os modernos.

Isto se deve à posição única que ocupam na história da filosofia. Em primeiro lugar, surgem como herdeiras e sistematizadores das escolas pré-socráticas,

¹⁶ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 157.

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹ A autora também alerta que a forma como as emoções são nomeadas varia de sociedade para sociedade. Apesar de todas as sociedades possuírem alguma variação das emoções referidas, mesmo classificando-as de forma genérica não é possível encontrar correspondências perfeitas, uma vez que as culturas organizam de diferentes modos os elementos que distinguem uma emoção da outra. Sobre isso, ver: NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 163-164.

desenvolvendo o que lhes fora legado e explicitando grande parte do que não fora totalmente esclarecido pelos pensadores anteriores, Depois, ao longo dos tempos, exerceram tremenda influência na imaginação humana. Sempre que floresceu no Ocidente o raciocínio especulativo, as sombras de Platão e Aristóteles pairaram ao fundo da cena. Finalmente, é provável que a contribuição de ambos para a filosofia seja mais substancial do que a de qualquer pensador em qualquer tempo. Não há um só problema filosófico sobre o qual não tenham dito algo de valor e quem, nos dias de hoje, tentar ser original ignorando a filosofia ateniense, estará se arriscando,²⁰

As obras de ambos deixaram fortes marcas nas discussões da filosofia ocidental sobre ciência política, ética e justiça, logo, parece pertinente começar a inquirir sobre o tema aqui pretendido com as ideias destes autores.

2.1 RACIONALIDADE E COMENSURABILIDADE: PLATÃO E O ANTAGONISMO ENTRE RAZÃO E EMOÇÃO

Um exemplo esclarecedor sobre como pensava Platão a respeito das emoções encontra-se na obra “Protágoras”, diálogo entre o sofista que dá título à obra e Sócrates, onde este último diz o seguinte:

Ora, para a maioria a ciência parece algo tal que não tem força nem poder de direção e comando; e não pensam dela que é assim mas ao contrário, que embora a ciência esteja muitas vezes no homem, não é ela que o comanda, mas outra coisa: ora a paixão (emoção), ora o prazer, ora o sofrimento, às vezes o amor, muitas vezes o medo; em suma, chegam a pensar sobre a ciência como pensam sobre um escravo: que ela é arrastada por tudo mais. (352b3)²¹

Nesse trecho em que Sócrates apresenta a visão daqueles que acreditam na prevalência das emoções no governo das ações do homem, o traço marcante é o contraste entre emoção e razão. Adiante no diálogo (352d3-e2), Sócrates chega a afirmar que muitos, mesmo sabendo o que é melhor preferem outras coisas, sob a justificativa de que teriam sido vencidos pelo prazer ou dor, ou qualquer dos sentimentos citados.²²

Ao seguir com o argumento, Sócrates apresenta a falta de comensurabilidade como a raiz do problema, sendo por esse motivo necessária uma arte de medir capaz

²⁰ RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental, livro 1: A Filosofia Antiga**, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015, p. 72.

²¹ PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EdUFC, 1986, p. 134.

²² *Ibid.*, p. 135.

de vencer as aparências, trazendo sossego à alma e nos fazendo permanecer firmes na verdade (356c4-e3).²³

Ao fazer a análise destas afirmações é preciso ter em conta que Platão é o autor da mais rigorosa tentativa de enfrentar os problemas da contingência e as questões levantadas pelos conflitos práticos.²⁴ Suas propostas éticas, muitas vezes radicais, são motivadas pela sua compreensão dos problemas causados pela falta de controle sobre a sorte na vida humana, sendo a tarefa primária de sua concepção de filosofia a eliminação dessa exposição à sorte.²⁵

Tanto Protágoras quanto Sócrates concordam quanto a necessidade de uma *techne* (τέχνη), uma arte, habilidade ou ciência capaz de governar as escolhas práticas.²⁶ Apesar da discordância quanto a natureza dessa ciência a princípio, ao fim do diálogo chega-se à conclusão que uma *techne* que governe as escolhas práticas nos termos propostos por Sócrates seria o ideal para guiar as vidas humanas.²⁷

A ideia de *techne*²⁸ para Platão é ligada a uma capacidade de deliberação prática ou sabedoria, com planejamento e preparação — uma aplicação direta da inteligência humana a determinada parte do mundo, significando assim uma espécie de controle sobre a sorte, e a administração das necessidades e controle sobre as futuras contingências.²⁹ Segundo essa visão, aquele que vive de acordo com uma *techne* não experimenta cada nova situação sem estimativas e recursos, possuindo, ao contrário, algum tipo de compreensão sistemática, alguma forma de ordenar os assuntos e objetos de forma que esteja preparado para as novas situações, sem uma dependência cega do acaso.³⁰

²³ PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EdUFC, 1986, p. 139.

²⁴ SILVA, António Sá da. **Destino, Humilhação e Direito: A Reinvenção Narrativa da Comunidade**. Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021, p. 44-45.

²⁵ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 90.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁸ Importante fazer a ressalva de que, para Aristóteles, a palavra possui uma conotação diferente. Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo conceitua a *techne* como uma disposição racional para produzir (1040a), o que significa um tipo de conhecimento possuído por especialistas que compreendem os princípios necessários a produção de um objeto ou resultado; uma habilidade habitual daquele que é capaz de produzir ou reproduzir algo. Para um entendimento completo da caracterização desse conceito em Aristóteles: DUNNE, Joseph. *Theory, Techne, and Phronesis: Distinctions and Relations*. In: **Back to the rough ground: practical judgment and the lure of technique**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, p. 237-274.

²⁹ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 95.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

As conclusões de Sócrates apontam para uma profunda e essencial necessidade por um saber ético mensurável. A discussão deixa de ser sobre se os valores podem ser mensurados sob uma única medida, e é substituída pela conclusão de que ela precisa ser. Essa espécie de cálculo/medição é apresentada como a solução que nos retiraria do arbítrio da sorte e nos traria a paz e tranquilidade, e por isso é vista como a resposta a demanda prática e a realização do ideal pré-científico de racionalidade.³¹

Segundo Nussbaum, uma breve apuração sobre as palavras associadas com medição e mensuração nos séculos IV e V a. C., revelam que elas estavam carregadas de juízos valorativos — o que é mensurável é palpável, logo, bom; o que não possui medidas é irrestrito, elusivo, caótico e ruim. Portanto, não surpreende o fato de que aquele que quisesse afirmar que desenvolveu uma *techne* que progrediu em determinada área, tivesse que responder sobre a mensurabilidade do seu objeto de interesse. E também seria natural que, ao ser confrontado sobre um objeto de interesse tão confuso e indeterminado como as escolhas e valores humanos, um pensador interessado em progresso e ordem fosse perguntar se esta área da vida humana poderia ser ou se tornar uma ciência de mensuração.³² Foi o que pretendeu Platão.

Seguindo esta linha de pensamento que, na República, ao tratar da parte da alma tida como racional, o filósofo a denomina “calculativa” ou “[...] o elemento que faz fé na medida e no cálculo deverá ser a melhor parte da alma.” (603a).³³ Nessa mesma obra o autor insiste ainda que toda ciência (*techne*) ou compreensão (*episteme*) deva lidar com numeração e mensuração, sendo essa também aplicável ao saber ético do Rei Filósofo.³⁴

É dentro deste arcabouço teórico que Platão desenvolve sua posição a respeito dos sentimentos. Na sua concepção de racionalidade, que possui uma *techne* como guia, Platão não reservou espaço para as emoções. No Phaedo e na República, especificamente, Platão sustenta que a boa vida humana não atribui nenhum valor

³¹ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.** Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 109.

³² *Id.* **Love's knowledge: essays on philosophy and literature.** New York: Oxford University Press, 1990, p. 107.

³³ PLATÃO, **A República**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 465.

³⁴ NUSSBAUM, Martha C. **Love's knowledge: essays on philosophy and literature.** New York: Oxford University Press, 1990, p. 113.

intrínseco às atividades relacionadas a esses elementos e que apenas o intelecto pode guiar os seres humanos na direção do que é bom e possui valor.³⁵

As raízes de parte desse repúdio às emoções podem ser melhor compreendidas se examinadas em conjunto com outros pontos da filosofia platônica, e os demais alvos da rejeição do filósofo, a poesia, mais especificamente a poesia do teatro grego.

Ao tratar da questão da desavença entre poetas e filósofos na Grécia antiga, é preciso destacar o fato de que nos séculos IV e V a.C. os poetas, em especial os tragediógrafos do teatro grego, possuíam papel de destaque no pensamento ético-político até a ascensão dos sofistas e dos filósofos, que assumiram papel privilegiado na formação do homem grego.³⁶

O ataque à poesia enquanto expressão artística, e a drástica diferenciação entre essa e a filosofia, vem da conclusão feita por Platão de que a poesia alimenta as partes irracionais da alma através de seu conteúdo moral duvidoso, somado a um estilo instigante. Se opondo as alegações dos poetas de que eles poderiam alcançar a verdade, Platão traça um contraste entre a deficiência cognitiva dos poetas e a sabedoria dos filósofos.³⁷

É com essa divergência em mente que Platão faz considerações como as que se seguem:

- Ora a verdade é que — prossegui eu — entre muitas razões que tenho para pensar que estivemos a fundar uma cidade mais perfeita do que tudo, não é das menores a nossa doutrina sobre a poesia.
- Que doutrina?
- A de não aceitar a parte da poesia de carácter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma.
- Que queres dizer?
- Aqui entre nós (porquanto não ir eis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza. (595a1-595b7)³⁸

³⁵ / NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.** Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 201.

³⁶ JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 991.

³⁷ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.** Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 201.

³⁸ PLATÃO. **A República**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 449.

Neste diálogo entre Sócrates e Gláucon, escrito por Platão, está a revelação de uma das características marcantes da filosofia de platônica e suas pretensões na construção da sociedade. O drástico alerta quanto a possibilidade de destruição da inteligência dos ouvintes está claramente ligado ao receio quanto a relação entre a poesia e a parte tida como irracional da alma.

Platão introduz sua análise das emoções como parte do seu esquema de tripartição da alma no livro IV da República. Em resumo, há a parte dos apetites, que busca o prazer e evita a dor; a parte da concupiscência, também chamada de parte irracional, que é o lar das emoções conectadas a autoafirmação e a agressão; e, por fim, a parte racional, responsável pelo conhecimento e atitudes lógicas, parte também encarregada de governar as partes emotivas, controlando a parte dos apetites e condicionando a parte da concupiscência a apoiar boas condutas.³⁹

Nussbaum nota que para a classificação de Platão os apetites são sempre direcionados a um certo objeto, ao qual nunca se distanciam — por exemplo, a sede da comida, a fome da comida, etc. — não havendo qualquer juízo de valor sobre o objeto, surgindo de forma relativamente indiferentes ao mundo, decorrente da condição corporal do ser vivo.⁴⁰⁴¹ Emoções, por seu turno, existem em função de um objeto e pela aparente importância desse objeto, com a intencionalidade fazendo parte de seu núcleo.⁴²

Nesse contexto, Platão professa a seguinte crítica:

Se pensares que a parte da alma que há pouco contínhamos pela força, nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque a sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos, é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo. Ao passo que a parte de nós que é a melhor por natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, abrandando a vigilância dessa parte dada às lamentações, a pretexto de que está a contemplar males alheios, e que não é vergonha nenhuma para ela, se outra pessoa, que se diz um homem de bem, se lamenta a despropósito, louvá-la e ter compaixão dela, mas supõe que tira uma vantagem, o prazer, de que não aceitaria privar-se, desprezando todo o poema. É que, julgo eu, a poucos é dado fazer ideia de como inevitavelmente temos, na nossa vida íntima, o usufruto dos sentimentos alheios. Porquanto, depois de termos criado e fortalecido neles

³⁹ KNUUTTILA, S. Emotions from Plato to the Renaissance. In: KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. (Eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. v. 12, p.463.

⁴⁰ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 130-1.

⁴¹ KNUUTTILA (2014, p. 463) e PRICE (2009, p. 3) observam que nessa descrição, até mesmo os apetites possuem uma dimensão cognitiva de certa forma.

⁴² NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 131.

a nossa piedade, não é fácil contê-la nos sofrimentos próprios. (606a4-606b11)⁴³

Assim, a filosofia platônica tenta se definir, acima de tudo, em contraste a esses textos, mesmo com a evidente influência dessa forma de escrita nos diálogos que compõem a sua obra.⁴⁴ Apesar da existência de semelhanças, os diálogos não são como as tragédias, e Platão deixa isso explícito ao argumentar que nenhum poema poderia servir como boa lição de sabedoria.

Mesmo se assemelhando ao teatro e sendo influenciado pela tragédia, os diálogos são também construídos para suplantar as tragédias como referência na educação ética.⁴⁵ Além disso, como já destacamos, parte da renúncia a esse tipo de texto se dá ainda pelo fato de que até antes da época vivida por Platão não havia uma distinção clara entre o que seria uma discussão “filosófica” ou “literária” dos problemas práticos dos homens, sendo completamente estranha a sua sociedade a ideia de separar textos que buscam a verdade de textos que existem primordialmente para o entretenimento.⁴⁶ É por isso preciso ter em conta que no século V e começo do século IV a.C os poetas eram reconhecidos como os formadores éticos mais importantes.⁴⁷

É contra esses adversários, tão relevantes na época, que Platão insiste que a resposta emocional ao teatro trágico reforça os elementos não-intelectuais da alma, sendo por isso uma grande fonte de distração e perturbação do intelecto.⁴⁸ Nesse sentido:

É um grande combate, meu caro Gláucon, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes.⁴⁹

Fica evidente pelos trechos destacados a total desconfiança da filosofia platônica quanto ao papel das emoções na construção de um raciocínio ético, desconfiança que refletiria inclusive na forma como a justiça é vista.

⁴³ PLATÃO, **A Republica**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 471.

⁴⁴ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 124.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁸ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 133.

⁴⁹ PLATÃO, **A Republica**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 474.

A justiça, nos moldes propostos na República de Platão, pode ser sinteticamente expressa na frase “o desempenhar cada um a sua tarefa” (433b4).⁵⁰ É uma justiça que requer do Estado a construção de uma autoridade legítima que integre diferentes grupos em uma hierarquia que preserve a unidade sociopolítica. Nas palavras do próprio filósofo:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, excepto que não diz respeito à actividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção musical o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de e permeio, e de os ligar a todos, tomando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, — só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à acção que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta acção; ao passo que denominará de injusta a acção que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.(443c10-444a2)⁵¹

Segundo Julia Annas⁵², o ponto central na concepção platônica seria justamente o fato de que ela seria capaz de produzir harmonia interior para uma pessoa. Isso porque, como explica Terence Irwin⁵³, a cidade seria justa quando cada indivíduo faz a sua parte, designada pela cidade, da mesma forma que o indivíduo será justo se cada parte de sua alma realiza sua própria função.

A justiça seria do interesse do indivíduo justamente porque as pessoas dominadas pelos interesses ou paixões estariam distantes da felicidade, existindo apenas uma forma virtuosa, a da natureza, que seria evidenciada através da educação, capaz assim de revelar a justiça como equilíbrio e harmonia.⁵⁴ Com isso, Platão tenta expressar que a pessoa realmente justa deve possuir o conhecimento, e isso requer o tipo de compreensão que só surge com o treinamento filosófico.⁵⁵

⁵⁰ PLATÃO, **A República**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 185.

⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

⁵² ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic**, New York: Oxford University Press, 1981, p. 153.

⁵³ IRWIN, Terence. **Plato's ethics**, New York: Oxford University Press, 1995, p. 227.

⁵⁴ NEVES BARBOSA VICENTE, J. J. Justiça e educação na República de Platão. **Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação**, v. 1, n. 9, 29 maio 2014, p. 88-89.

⁵⁵ ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981, p. 306.

A ideia de justiça expressa a ordem e moralidade do estado graças a racionalidade na ordem política, onde os indivíduos integram uma totalidade guiada para o bem social, sob a direção dos filósofos. E como já exposto, Platão⁵⁶ acreditava que por muitas vezes as paixões forçam o homem contra sua própria razão (440a9), sendo fácil compreender o porquê do repúdio do autor às emoções e qualquer coisa que as estimule, como é o caso das obras dos poetas trágicos, tendo ainda em conta as pretensões de um *techne* que libertasse o indivíduo do arbítrio e da sorte.

Dentro deste panorama, não se pode ignorar, todavia, a constatação feita por Ronald de Sousa, que enxerga em Platão um dos primeiros a sustentar uma posição dualista a respeito das emoções – permitiu, a contragosto, a existência delas (ou, ao menos, de parte delas) desde de que subservientes a um elemento superior puramente racional.⁵⁷ Porém, é inegável que seu repúdio à possibilidade de uma influência positiva das emoções deixou marcas que refletiram fortemente nas discussões sobre o tema que se seguiram posteriormente.

2.2 ÉTICA, JUSTIÇA E RACIONALIDADE PRÁTICA: ARISTÓTELES E O PAPEL DAS EMOÇÕES NA VIDA VIRTUOSA

Foi com Aristóteles, discípulo de Platão, que as discussões sobre a relação entre o papel das emoções e as deliberações éticas ganharam ainda mais relevância, e seu tratamento mais pormenorizado sobre essa relação reflete por toda sua obra e a obra dos vários autores influenciados por ele.

Com Aristóteles, temos de um lado, uma visão sobre a natureza das emoções que traça muitos dos ingredientes das mais sofisticadas visões helenistas, em que as emoções não são simplesmente forças animais cegas, mas sim parte inteligente da personalidade, relacionada de certa forma as crenças dos indivíduos, logo responsivas às mudanças cognitivas; por outro lado, define o papel das emoções dentro da boa vida humana como parte valiosa e necessária a uma ação virtuosa, se diferenciando assim de outros pensadores gregos.⁵⁸

⁵⁶ PLATÃO. **A República**. 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 198.

⁵⁷ DE SOUSA, Ronald. **The rationality of emotion**. 1. paperback ed., 5. print ed. Cambridge: MIT Press, 1987, p. 3.

⁵⁸ NUSSBAUM, Martha C. **The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 78.

As conclusões sobre as emoções dentro da obra de Aristóteles sempre acompanham a abordagem dada pelo filósofo às virtudes éticas, as quais define como um “meio-termo” entre duas maneiras de errar, um excesso e uma falta, ao passo que a virtude seria o “meio”, a seleção correta, escolhida por meio da razão.⁵⁹ Nessa descrição, a virtude não é exatamente o oposto dos vícios, mas sim uma forma de evitá-los, esses sim opostos e apontados como extremos.⁶⁰

Dentro desse quadro, a excelência estaria também diretamente ligada a forma como as emoções são externadas, podendo ser sentidas uma vasta variedade delas, em excesso ou em falta, o que não seria virtuoso. Porém, experimentar esses sentimentos no momento certo e em relação aos objetos corretos seria o meio termo, e por isso característico da virtude.⁶¹

Assim como Platão, Aristóteles acredita que as emoções se diferenciam não apenas pela forma como são sentidas, mas mais importante, pelos tipos de julgamento ou crenças que são internas a cada tipo. Na *Retórica*, Aristóteles afirma que “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.”⁶² Uma emoção é tipicamente definida por Aristóteles como a composição de um sentimento de prazer ou dor acompanhada de um juízo sobre o mundo.⁶³

Como se percebe, para a definição de Aristóteles, os juízos precisam ser considerados partes que compõem as emoções. Ele não as diferencia elencando variados tipos de sentimentos prazerosos ou dolorosos. Ao contrário, são caracterizadas em referência às suas crenças características, e tendo em consideração que as crenças são partes essenciais da definição das emoções, então precisamos dizer que seu papel não é meramente uma necessidade externa, mas sim parte constituinte das próprias emoções.⁶⁴

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 24.

⁶⁰ ANNAS, Julia, *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 59.

⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p.25.

⁶² ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed., rev. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 160.

⁶³ NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 383.

⁶⁴ *Id.* *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 88.

Para essa visão, uma emoção não é por si só boa ou ruim, pois, como explicado por James Urmson⁶⁵, seria estranha a visão teleológica da natureza proposta por Aristóteles que fossemos agraciados naturalmente com emoções que não pudessem ser sentidas, sendo necessário, todavia, uma avaliação racional de como expressá-las de acordo com cada situação.⁶⁶ Aristóteles reconhece a dificuldade dessa tarefa uma vez que não há um princípio geral amplo o suficiente para abraçar todas as variáveis em uma situação concreta, de modo que os critérios dependerão da percepção.

Para Christof Rapp⁶⁷, se as emoções são imaginadas como responsivas a certos tipos de crença e julgamento, e esses são tidos como esforços cognitivos, ou ao menos esforços que requerem o uso da nossa capacidade racional, é possível se chegar à conclusão que as emoções são ‘cognitivas’ ou de certa forma ‘racionais’, o que levou o surgimento das teorias cognitivas sobre as emoções. Sendo o primeiro a buscar sistematizar como as diferentes emoções estão diferentemente ligadas a diferentes julgamentos e crenças, Aristóteles é visto como o precursor desse tipo de pesquisa e exploração das emoções. Segundo tal teoria cognitiva das emoções se chega à conclusão de que está equivocada uma diferenciação acentuada entre emoções e razão.

Apesar desta aproximação entre a expressão emocional e a racionalidade é preciso destacar, porém, que mesmo do ponto de vista Aristotélico segue existindo certo grau de ambiguidade em afirmar que uma emoção é ou não racional porque dependem de um determinado esforço cognitivo ou intelectual, já que isso não significa automaticamente que seja racional expressar uma emoção.⁶⁸

Apesar do inegável espaço dado por Aristóteles às emoções, em especial nas suas discussões éticas, não há uma confiança acrítica no potencial da dimensão emocional humana. Em especial, ao tratar das leis e da justiça, Aristóteles prefere se

⁶⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 31.

⁶⁶ URMSON, James O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1988, p. 32.

⁶⁷ RAPP, Christof. Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 43.

⁶⁸ RAPP, Christof. Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 43.

posicionar com comedimento, a fim de tentar diminuir os riscos presentes em decisões carregadas emocionalmente.⁶⁹

Tal precaução pode ser melhor entendida ao avançar na análise das posições de Aristóteles em relação ao tratamento e relevância das emoções, o que será feito a seguir.

2.2.1 Definição e função das emoções na filosofia aristotélica: o exemplo da ira

Talvez a melhor forma de compreender como Aristóteles define as emoções seja visualizar o próprio filósofo fazendo isso em relação a uma emoção específica. O exemplo aqui escolhido é a ira, emoção que por sua fácil identificação, apesar de sua complexidade, é utilizada em diversas ocasiões como exemplo nas obras do filósofo.

A mais completa descrição desta emoção feita pelo filósofo está no Livro II da *Retórica*, onde Aristóteles a define como “um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso.”⁷⁰ Nessa definição, a relação causal que dá forma a emoção é produzida por uma injúria e um desejo de retribuição que responda de alguma forma a injúria, tendo por foco, além do ato, a pessoa ou grupo de pessoas que o praticou de forma tida como injusta.

O estagirita reforça essa concepção em *De Anima*⁷¹ afirmando que “o encolerizar-se é um certo movimento de um corpo deste ou daquele tipo, ou de uma parte ou potência dele, devido a isto e em vista daquilo”. Conclui essa passagem afirmando que a emoção pode ser definida de forma distintas por um estudioso da natureza, que classificaria a ira com uma “ebulição do sangue e calor em torno do coração”, diferentemente de um filósofo dialético que a classificaria como um desejo de retaliação ou algo semelhante.

⁶⁹ RAPP, Christof. Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121. p. 46.

⁷⁰ ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed., rev. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 161.

⁷¹ ARISTÓTELES. **De Anima**: livros I, II e III. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 48.

O objeto da ira apenas a proporciona caso haja a crença (verdadeira ou falsa) de que o dano foi causado de maneira ilegítima ou errônea.⁷² Então, a ira passa por um movimento duplo, inicialmente a dor pela injúria, seguido pela vontade de retribuí-la, sendo, portanto, marcada por esses dois aspectos.⁷³ O prazer, que segundo Aristóteles acompanha a ira, é resultado da esperança de se alcançar o que se deseja, nesse caso uma futura retribuição da injúria.⁷⁴

Nesta concepção, a ira é uma emoção especialmente relacionada com a percepção e com juízos de valor, em relação a atos considerados impróprios ou injustos e também em relação a atos que pretendem corrigir ou retribuir aos atos injustos. Segundo Nussbaum, Aristóteles considera construtivo o prazer oriundo desse interesse em retribuir e ligado à esperança, já que a retribuição pretendida seria capaz de ou dissuadir a dor ou fazer bom proveito do dano.⁷⁵

Por ser o desejo por retribuição uma característica da ira, Aristóteles chega à conclusão que em muitas situações, a raiva, corretamente orientada, será necessária para a realização da justiça. O filósofo reconhece a ambiguidade dessa emoção, que é capaz de destruir relações e corromper a ordem social, e que ao mesmo tempo pode ser uma resposta moralmente aceitável a ofensas contra si próprio e a pessoas próximas.⁷⁶

Na sua descrição desta relação entre ira, justiça e injustiça, Aristóteles vai além ao apontar que, em certas situações, a raiva não é apenas aceitável, mas necessária, ou seja, admite situações em que o indivíduo deve se sentir irado face a injustiças. Nessa concepção, aquele incapaz de se encolerizar diante desse tipo de situação é tido por néscio, um equívoco tão grave quanto o daqueles que se irritam com forma, tempo e modo incorretos.⁷⁷

Essas proposições coadunam com as premissas éticas e a doutrina do meio-termo antes explicitada aqui. A ira, como as outras emoções, não deve ser enxergada

⁷² NUSSBAUM, Martha C. **Anger and forgiveness**: resentment, generosity, justice. New York: Oxford University Press, 2016, p. 18.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed., rev. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 161.

⁷⁵ NUSSBAUM, Martha C. **Anger and forgiveness**: resentment, generosity justice. New York: Oxford University Press, 2016, p. 21.

⁷⁶ CHRISTENSEN, Niels Aslak. **Aristotle on anger, justice and punishment**. University College London, 2016, p. 5.

⁷⁷ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 63.

como boa ou ruim por si própria, mas sim pela forma como é sentida, de forma certa ou errada, em excesso ou em falta. A pessoa virtuosa é aquela que consegue sentir essa emoção em relação às pessoas certas, no momento certo e na intensidade correta.⁷⁸ Esse meio termo, desenvolvido através do hábito, além de ser a conduta virtuosa, deixaria a pessoa mais passível ao perdão e menos inclinada a se irritar indiscriminadamente.⁷⁹

Por certo, a maior dificuldade é definir esse estado médio dentro de situações concretas em que a ira é permitida ou necessária, dificuldade reconhecida pelo próprio Aristóteles.⁸⁰ A explicação dada pelo filósofo de que a resposta depende das circunstâncias particulares e da sensibilidade⁸¹ se alinha às demais considerações de Aristóteles sobre a ética como razão prática e a importância da prudência, mas não retira a aparente complexidade dessa tarefa.

Talvez por isso, apesar de qualificar a raiva como uma emoção positiva em determinadas circunstâncias, também aponta o quão facilmente a ira pode se tornar algo negativo. Aristóteles considera a ira uma emoção estreitamente relacionada com a razão, e é justamente por esse motivo que ela pode se tornar um problema tão perigoso. Afirma na *Ética a Nicômaco* que a ira escuta a razão, mas a escuta mal, pelo acaloramento e a precipitação que lhe são naturais.⁸² Fica evidente que essa proximidade entre ira e razão pode contribuir para que a última seja subvertida.

Sobre as repercussões dessa relação entre razão e emoção para a justiça, em passagem da *Política*, Aristóteles expõe a necessidade da autoridade da lei, pois “[...] o predomínio da paixão transtorna os que ocupam as magistraturas, mesmo se forem os melhores dos homens. A lei é, pois, a razão liberta do desejo.”⁸³

Destas observações, é possível concluir que o argumento Aristotélico enxerga a ira como um elemento que ocasionalmente será necessário para a concretização da justiça, por ser a indignação face a atos injustos uma atitude essencial a pessoa virtuosa. Contudo, muitas as ressalvas são opostas a forma como essa emoção deva

⁷⁸ CHRISTENSEN, Niels Aslak. **Aristotle on anger, justice and punishment**. University College London, 2016, p. 6.

⁷⁹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8ª ed. Traducción María Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 64.

⁸⁰ *Ibid*, *loc. cit*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 65.

⁸² *Ibid.*, p. 110.

⁸³ ARISTÓTELES. **Política**: Edição bilingue. Tradução de Antônio Campeio Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 129.

ser expressa, sendo essencial que a razão, e a lei enquanto expressão dessa, sejam predominantes em qualquer deliberação.

2.2.2 Justiça e virtude em Aristóteles

Um outro passo na direção da compreensão da proposta aristotélica é entender como não apenas a ira, mas todas as emoções, se relacionam com as virtudes, em especial para os fins que esta pesquisa se propõe, compreender sua relação com a justiça.

Ao analisar a estrutura da alma humana, Aristóteles caminhou em direção de responder o que seria a virtude, definida por ele como o melhor arranjo, caráter ou habilidade de algo útil ou disponível, em outras palavras, a melhor característica, aquilo que é venerável e valioso.⁸⁴

Segundo aponta Claudio Michelon⁸⁵, virtudes são disposições subjetivas de uma percepção ou ação, que estão acompanhadas por sentimentos e são ligadas intrinsecamente ao modo com que nos relacionamos e reconhecemos uns aos outros. A maioria das virtudes, senão todas, são relacionadas ao reconhecimento do “outro” e diretamente conectadas com nosso reconhecimento da alteridade.

Isso é particularmente importante ao se tentar discutir a justiça com base no pensamento de Aristóteles. Para o estagirita, a justiça é a primeira virtude da vida política, e, portanto, a existência de uma concordância sobre a natureza da justiça, é um pré-requisito para a comunidade.⁸⁶

Importante ressaltar, como o faz Clinton Gardner⁸⁷, que mesmo a justiça ocupando esse espaço enquanto uma virtude, esta necessitava também ser suplementada por leis que proibiam certos tipos de ação. Mesmo assim, as regras permaneciam subordinadas à justiça como virtude em dois aspectos: (1) a virtude era o conceito primário do qual as regras da justiça eram derivadas; (2) somente o indivíduo que possuía a virtude da justiça seria capaz de aplicar as regras.

⁸⁴ HUANG, Xianzhong. Justice as a virtue: An analysis of Aristotle's virtue of justice. **Frontiers of Philosophy in China**, v. 2, n. 2, p. 265–279, 2007, p. 267.

⁸⁵ MICHELON, Claudio, Practical Wisdom in Legal Decision-Making, in: AMAYA, Amalia; HO, H. L. (Orgs.), **Law, virtue and justice**, Oxford : Hart Publishing, 2013, p. 33.

⁸⁶ GARDNER, E. Clinton. Justice, Virtue, and Law. **Journal of Law and Religion**, v. 2, n. 2, p. 393–412, 1984, p. 394.

⁸⁷ *Ibid*, *loc. cit*.

Isso reforça a ideia já apresentada, e preponderante em Aristóteles, de que a comunidade política é uma comunidade moral, uma comunidade em que a lei e a moralidade caminham juntas, tendo como objetivo o bem estar da comunidade.⁸⁸ Para Aristóteles a justiça é a virtude perfeita que se diferencia de todas as outras virtudes justamente pelo fato de que ela é direcionada ao bem dos demais e promove os interesses de outras pessoas e não apenas no próprio interesse (1029b26-30).⁸⁹

Aristóteles compreende a justiça como algo que emerge do seio da comunidade, uma vez que a vida boa e virtuosa é um empreendimento ético. Por conta dessa relação com a comunidade, para ambos, governante e governado, é inegociável a exigência de atos justos, em contraste com a construção atual, em que as ações justas são deixadas para os indivíduos e a manutenção da justiça para aparatos nacionais, o que para muitos destrona a justiça da posição sublime antes ocupada.⁹⁰

A virtude da justiça em Aristóteles é uma virtude individual, mas que se mostra através de ações justas e a relação com o bem-estar de toda cidade-estado. A justiça difere de outras virtudes pela forma como ela é focada em como as pessoas compartilham a vida ética e como as ações dos cidadãos estão em concordância com a vida comunitária.⁹¹

Em resumo, para Aristóteles, a justiça se refere, antes de tudo, ao estado moral do agente. Justiça nessa concepção, significa um estado moral em que as pessoas se encontram capazes de fazer o que é justo tanto na ação quanto na intenção. Desta maneira a justiça contrasta com a injustiça - o estado moral que faz com que as pessoas atuem de forma injustas nos atos e nas intenções. Justiça seria então o que a pessoa justa faz. Aristóteles nota que é possível para a pessoa justa cometer atos injustos, e como a justiça se refere a um estado moral do agente, ela é primeiramente uma disposição para tratar os outros de forma equânime e leal.⁹²

⁸⁸ GARDNER, E. Clinton. Justice, Virtue, and Law. **Journal of Law and Religion**, v. 2, n. 2, p. 393–412, 1984, p. 394.

⁸⁹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 71-72.

⁹⁰ HUANG, Xianzhong. Justice as a virtue: An analysis of Aristotle's virtue of justice. **Frontiers of Philosophy in China**, v. 2, n. 2, p. 265–279, 2007. p. 274.

⁹¹ *Ibid.*, p. 271-2.

⁹² GARDNER, E. Clinton. Justice, Virtue, and Law. **Journal of Law and Religion**, v. 2, n. 2, p. 393–412, 1984, p. 405.

Segundo Christof Rapp⁹³, o interesse de Aristóteles por emoções apropriadas não pode ser separado de seu interesse pela virtude. Sem isso, a ideia de que o indivíduo deve ter as emoções corretas no tempo certo não faria sentido. Na visão de Aristóteles, não é necessário que tudo que fazemos ou julgamos esteja acompanhado ou motivado pelas emoções, mas sim que a pessoa virtuosa nunca falhe em relação às suas reações emocionais. É preciso ter em conta também que ocasionalmente não são as emoções corretas que fazem alguém ser virtuoso, mas sim o contrário, ser virtuoso faz com que as pessoas tenham as emoções apropriadas.⁹⁴

Era através da educação moral que o conhecimento sobre as virtudes era repassado à comunidade, e diferente de Platão, Aristóteles acreditava que o objetivo da educação envolvia aprender a sentir corretamente, ao invés de diminuir ou eliminar o papel das emoções, como se pode notar de sua insistência no fato de que as emoções podem ser sentidas em excesso ou em falta, mas somente um meio termo adequado a situação pode ser considerado excelente e virtuoso (1106b18-23)⁹⁵. Aprender a sentir significa que boas disposições emocionais são formadas na alma, e que juntas com a virtude da razão prática contribuem para a vida boa.⁹⁶

2.2.3 A racionalidade em mundo de contingência: a importância da deliberação prática

Tendo em mente as considerações feitas até o momento, outro aspecto da filosofia aristotélica merece ser aqui destacado, tendo vista ser talvez o principal ponto de intersecção entre o tratamento dado pelo filósofo às emoções e a sua influência sobre o que posteriormente se tornaria o Direito.

Ao começar a considerar que as emoções envolvem julgamentos avaliativos, segundo Martha Nussbaum e Dan Kahan, a reação natural é começar a se questionar quais os tipos de avaliação que as pessoas prudentes devem fazer – pensando dessa

⁹³ RAPP, Christof. Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 42.

⁹⁴ *Ibid. loc. cit.*

⁹⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 25.

⁹⁶ KNUUTTILA, S. Emotions from Plato to the Renaissance. In: KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. (Eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. v. 12, p. 470.

forma, Aristóteles afirma que a pessoa virtuosa observa o meio termo, no sentido de adequação, em relação tanto às ações, mas também em relação às emoções.⁹⁷

Esse critério de adequação é encontrado questionando o que a pessoa com sabedoria prática faria e sentiria em cada situação.⁹⁸ O reconhecimento da existência de uma racionalidade prática ganha destaque dentro da obra aristotélica, sendo esse conhecimento um ponto essencial de distinção entre a sua filosofia e a daqueles que o precederam. Conforme explica Antônio Sá:

A vida ativa que nas reflexões anteriores sujeitava-se à arbitrariedade do Destino, à inexorabilidade do kosmos ou ainda a um saber intelectual extraordinário, parece assumir em ARISTÓTELES uma feição humana, contingente e compreensível através de uma outra disposição organizativa: a razão prática ou deliberativa.⁹⁹

Como bem elucida Berti¹⁰⁰, a principal diferença entre a filosofia prática e a filosofia teórica reside no fato de que, para a última, a verdade é um fim em si mesma, enquanto que, para a filosofia prática, a verdade é um meio pelo qual se busca um outro fim, a ação, essa sempre situada no tempo presente. Afirma que, enquanto a filosofia teórica, apenas busca conhecer o porquê de as coisas estarem de certo modo, mantendo-as como estão, a filosofia prática procura instituir um novo estado de coisas, buscando conhecer o porquê do seu modo de ser com a intenção de transformá-lo.

Sobre a filosofia prática, complementa:

A denominação de “prática” deriva do objeto desta ciência, constituído pelas coisas “praticáveis”, isto é, pelas ações, pela “próxi”, que têm princípio na escolha, na iniciativa do homem, por isso não são independentes como as substâncias naturais, objeto da física, ainda que estas últimas sejam também elas segundo a forma, isto é, conforme a regra, sobretudo na “forma geral” (isto é, não “sempre”, como as realidades separadas, ou imateriais, objeto da matemática), exatamente como veremos ser o objeto da filosofia prática. A ação, em suma, caracteriza a filosofia prática seja como objetivo seja como objeto, no sentido de que a única região da realidade na qual é possível, segundo Aristóteles, transformar o estado de coisas é a esfera constituída pelas ações humanas.¹⁰¹

⁹⁷ KAHAN, Dan M.; NUSSBAUM, Martha C. Two Conceptions of Emotion in Criminal Law. **Columbia Law Review**, v. 96, n. 2, p. 287.

⁹⁸ *Ibid. loc. cit.*

⁹⁹ SILVA, António Sá da. **Destino, Humilhação e Direito: A Reinvenção Narrativa da Comunidade**. Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018, p. 46. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021.

¹⁰⁰ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002, p. 116.

¹⁰¹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002, p. 117.

Devido a essa intenção, a filosofia prática não poderia ser então neutra ou calculadora ao tratar das questões humanas, tendo, pelo contrário, a função de julgar, avaliando o que é bom ou ruim na realidade humana, com a finalidade de melhorá-la.¹⁰² Para Aristóteles, é evidente a eudaimonia (feliidade), objetivo final de seus ensinamentos éticos, necessita de bens externos, já que para o estagirita “es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos.” (1099a31-33)¹⁰³

Para a filosofia Aristotélica, as investigações sobre a razão se dão tendo em conta a experiência humana no mundo, limitada pelas condições desse mundo. Aristóteles defende uma concepção de ação e deliberação ética que leva em consideração um ser com necessidade, vulnerável a influências externas e cujo melhor curso de ação leva em conta as contingências de situações específicas.¹⁰⁴ Nas palavras do filósofo: “A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias.” (1101a1-2).¹⁰⁵

Mesmo acreditando na possibilidade de estabilidade na vida humana, Aristóteles expõe que existem limitações a essa estabilidade, havendo a possibilidade de que acontecimentos fora do controle do indivíduo o afetem.¹⁰⁶ Além disso, como aponta Nussbaum, o filósofo ressalta o quão conectados estão os riscos e o valor em relação às escolhas que aumentam a qualidade de vida, uma vez que as escolhas por bens e atributos de valor expõe o indivíduo a certos riscos.¹⁰⁷

Como explicado por Huppés-Cluysenaer, Aristóteles concebeu o mundo como um *continuum*, e não uma divisão em espécies, o que significa que em sua visão a ação seria a fonte primária do mundo, e, conseqüentemente, o conhecimento seria encontrado nas práticas individuais.¹⁰⁸

¹⁰² BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002, p. 117.

¹⁰³ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 11.

¹⁰⁴ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 318.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 14.

¹⁰⁶ NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001. p. 334.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 340.

¹⁰⁸ HUPPÉS-CLUYSENAER, Liesbeth. The Debate About Emotion in Law and Politics. *In*: HUPPÉS-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 6.

E é dentro das práticas individuais que surge a necessidade de abordar o papel dado às emoções. Enrico Berti não ignora que, para essa concepção, a filosofia prática necessita de certa capacidade de domínio das paixões, uma vez que levando em consideração a intenção prática desse saber, nada serviria conhecer o bem se não houver força para praticá-lo. Berti destaca aqui a mencionada diferença entre Platão/Sócrates para Aristóteles, já que este último tinha consciência da insuficiência de apenas conhecer em vista do agir, ao contrário daqueles, que acreditavam ser suficiente o conhecimento do bem para que este fosse praticado.¹⁰⁹

A compreensão dada por Aristóteles dos desafios da vida prática são realistas porque não são focados na fuga ou rejeição das emoções, mas sim na educação dos desejos pela razão nas ações deliberativas. Segundo essa posição as emoções seriam expressões de desejos que podem ser educados pelo hábito e nas escolhas da vida prática, sendo um dever da educação moral garantir que as emoções procurem o que é bom.¹¹⁰ As boas escolhas na maioria das situações envolvem emoções; e assim sendo, a pessoa sábia ao invés de sufocar ou fugir de sua experiência emocional, possui o dever de procurar educá-la da melhor forma possível.

111

O sábio é aquele que em toda situação da vida fará a melhor coisa possível numa situação-problema. No campo das decisões — dimensão em que “algo é, mas poderia ser de outra forma” — sempre será necessária uma escolha. Por essa razão, o julgamento, ou seja, a resolução de uma controvérsia, é o centro da vida prática.¹¹²

Para a concepção de Aristóteles, a razão prática não está eximida de seus compromissos com a verdade, sendo, entretanto, necessário que a verdade, aqui pensada nos domínios da *práxis*, não seja examinada por si mesma, mas em relação a um outro fim. Como explica Antonio Sá¹¹³:

É que o pensamento prático não nega o bem supremo como objeto das nossas ações, não se afasta daquela ordem do Ser e aquela felicidade que somente a experiência da sophia poderá proporcionar, mas ela tem seu assento nesse logos e ocupa o lugar específico das coisas que podem ser

¹⁰⁹ BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002, p. 124.

¹¹⁰ SILVESTRE, Ana Carolina de Faria. Rethinking Legal Education from Aristotle's Theory of Emotions and the Contemporary Challenges of the Practical Realization of Law. *In*: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 266.

¹¹¹ *Ibid*, *loc. cit*.

¹¹² *Ibid*., p. 268.

¹¹³ SILVA, António Sá da. **Destino, Humilhação e Direito: A Reinvenção Narrativa da Comunidade**. Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018, p. 58-9. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021.

diferentes do que são, daí que suas verdades se situam nos domínios do provável, apenas. Um demérito em face da razão teórica, a qual ARISTÓTELES considera a vida boa por excelência? Não nos parece, já que ele mesmo diria que a vida contemplativa é a melhor que existe, mas somente os deuses conseguem viver eternamente dessa maneira.

Foi com Aristóteles que se iniciou um percurso de autonomização do discurso prático em relação ao discurso filosófico de seu tempo, o que por sua vez influenciou profundamente na tradição ocidental, culminando posteriormente na individuação de um saber jurídico.¹¹⁴

Como aponta Nuno Coelho,¹¹⁵ Aristóteles sustenta que um apego rígido às leis sem atenção às particularidades dos casos não é o ideal. Mesmo assim, define dois diferentes tipos de casos, os que podem ser resolvidos com base em uma lei geral e os que não são adequados para isso. No primeiro grupo as leis funcionariam melhor por serem destituídas de emoção - a lei teria essa vantagem já que a intenção seria o bem comum e não simplesmente o bem do agente, sendo, portanto, preferível o governo das leis sobre o de qualquer cidadão. (Pol. 1287a18–20)¹¹⁶

Em muitos casos, porém, é inevitável que um homem vá precisar julgar, e nesses casos, o *pathos* sempre estará presente. Nuno Coelho argumenta que com essa visão Aristóteles apresenta um argumento a favor da democracia, já que a estrutura emocional das massas está em alguns casos melhor equipada para executar essa função imparcialmente. Dentro da democracia o povo estaria melhor condicionado racionalmente, eticamente, e, principalmente, emocionalmente, para decidir e julgar de acordo com o meio termo, e isso tornaria possível viver de acordo com a lei e a razão.¹¹⁷

2.2.4 O processo de autonomização da práxis jurídica e o desenvolvimento do Direito

¹¹⁴ SILVA, António Sá da. **Destino, Humilhação e Direito: A Reinvenção Narrativa da Comunidade**. Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018, p. 51. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021..

¹¹⁵ COELHO, Nuno M. M. S. Emotions: Impediment or Basis of Political Life? *In*: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 379-80.

¹¹⁶ ARISTÓTELES. **Política**: Edição bilingue. Tradução de António Campeio Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 257.

¹¹⁷ COELHO, Nuno M. M. S. Emotions: Impediment or Basis of Political Life? *In*: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121, p. 382,

Das buscas pela autonomia da filosofia prática, um dos frutos mais relevantes foi a influência naquilo que viria posteriormente a se entender com o Direito. Como preceitua Castanheira Neves,¹¹⁸ não havia ainda nos gregos uma diferenciação específica do direito, apenas referenciando uma necessidade metafísica regulativa geral.

A título de exemplo, Cinton Gardner explica que na “Política” Aristóteles propõe três importantes formas como as leis se relacionam com a justiça. Primeiro, a lei é necessária para ordenar os membros de uma comunidade política em função de um fim comum; segundo, as leis são indispensáveis para a educação dos membros de uma comunidade, em especial os jovens. Terceiro, ele apresenta a questão de uma justiça transcendente pela qual as leis de estados particulares são medidas, com uma possível divisão entre o que a lei determina e a justiça em alguns casos.^{119 120}

Nessa ordem, qualquer diferenciação problemático-intencional do Direito se confundia com o holismo ético-político, cujo principal problema era a questão da “justiça”, enquanto questão intencionada da ordem do ser, através do logos. Não havia uma diferenciação do jurídico face ao ontológico, ético e do político ao se tratar da Justiça.¹²¹

A mudança dessa situação se deu com os romanos. Com eles se deu pela primeira vez a afirmação de uma “experiência jurídica” diferenciada, isolada contextualmente, com um problema especificamente jurídico e uma intencionalidade e racionalidade próprias. A consequência foi o surgimento da *jurisprudencia*, categoria

¹¹⁸ NEVES, António Castanheira. **O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas.** In: _____. *Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros.* Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p. 111-2.

¹¹⁹ GARDNER, E. Clinton, Justice. Virtue, and Law. *Journal of Law and Religion*, v. 2, n. 2, p. 393–412, 1984, p. 406.

¹²⁰ Também a título de exemplo, séculos mais tarde, mesmo com a individualização de uma disciplina jurídica específica, Santo Tomás de Aquino, em fala que se aproxima do exposto por Aristóteles, defende que as leis sejam direcionadas a uma ordem de coisas cujo fim é o bem comum dentro de uma comunidade, inclusive com a ordenação das atividades particulares. Santo Tomás sustenta que assim como nas ordens especulativas nada se dá por plenamente provado a não ser por uma redução a princípios de natureza não demonstrável, nas relações práticas não se estabelece a razão senão por ordenação por um fim último, que é o bem comum.

DE AQUINO, Santo Tomás. **Suma Teológica Tomo VI.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1956, p. 38-39.

¹²¹ NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. In: **Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros.** Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p. 111-2

e disciplina autônoma, dando nascimento a uma classe sociocultural específica, a dos juristas.¹²²

Nas palavras de Fritz Schulz¹²³, o Direito é uma arte de separar, e teve relação com a especial vocação dos romanos para o exercício dessa tarefa, o que permitiu ao Direito a busca pelo conhecimento de si mesmo — conhecer seus próprios elementos e explorar os fenômenos complexos da vida.

Tratou-se, portanto, de uma tentativa de diferenciar o Direito do não Direito, delimitar seus limites e o reduzir a um sistema autônomo, apesar de em seu funcionamento, o Direito estar inserido na sociedade e influírem na sua formação as opiniões e relações econômicas, políticas, morais e dos costumes.¹²⁴

Os avanços que resultaram na especificação dos recursos para a realização da justiça só foram possíveis graças à diferenciação feita por Aristóteles das virtudes morais e intelectuais, e sua distinção dos saberes práticos dos saberes teóricos. Os contributos de Aristóteles permitiram a liberação do pensamento jurídico do campo filosófico especulativo, fazendo nascer um saber prático-prudencial voltado a expressar o sentido da justiça.¹²⁵

Em resumo deu-se com os romanos uma situação em que:

O direito manifesta-se, pela primeira vez, nestes termos como uma entidade prático-cultural muito própria que se subtrai ao normativismo ético-político grego enquanto uma muito distinta prática sócio-prudencial-judicativa — o seu domínio não é o filosófico-especulativo e antes sócio-jurisprudencial.¹²⁶

Essas transformações em direção a autonomia do Direito seguiram com o pensamento cristão-medieval, onde, nas palavras de Castanheira Neves, poderia se falar da síntese do direito como sentido, identificado à justiça ético-política, e do direito como experiência, a sua prática jurisprudencial, e ambas as intencionalidades se tornam as dimensões constitutivas da juridicidade.¹²⁷

¹²² NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. In: **Digesta**: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p.112-3

¹²³ SCHULZ, Fritz. **Principles of Roman Law**. Oxford: Clarendon Press, 1936. p. 19.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁵ SILVA, António Sá da. **Destino, Humilhação e Direito**: A Reinvenção Narrativa da Comunidade. Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018, p. 81-82. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021.

¹²⁶ NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. In: **Digesta**: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p.113.

¹²⁷ NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. In: **Digesta**: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p. 113.

Em resumo, a ideia de autonomia do direito foi uma realidade histórico-cultural da civilização, em que o direito foi parte diferenciada, específica e também constitutiva desde os períodos aqui citados, espaço em que o homem se assumiu, com graus variáveis e dentro da sua existência e na prática histórica e social, como autônomo.¹²⁸

Nesse contexto de autonomização, a discussão sobre o lugar das emoções na realização da justiça, essa antes entendida como virtude e objeto de uma racionalidade de prática, foram sendo relegadas a outras disciplinas, não identificadas diretamente com o que se tornou o “saber jurídico”.

No percurso histórico do Direito, tais aspectos foram sendo minimizados com as seguidas tentativas de dar ao Direito uma dimensão científica, se aproximando da pretensão de um *techné* que governe as escolhas humanas, como pretendido por Platão. Mesmo com um surgimento de movimentos de reabilitação de filosofia prática aristotélica, especialmente no pós Segunda Guerra Mundial, análises que indicassem o valor das emoções para o pensamento jurídico seguiram sendo a exceção.

¹²⁸ NEVES, António Castanheira. O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas. In: **Digesta**: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. v. 3º, p. 115.

3 A ASCENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS: DIFERENTES VISÕES E OBJETIVOS

A investigação proposta neste trabalho precisa agora, depois de abordar pontos relevantes nas origens da discussão sobre o papel das emoções no pensamento filosófico e jurídico, tratar sobre o objeto específico a que se levantam as questões sobre a possibilidade de integração com a ideia de Direitos Humanos. Inicialmente serão aqui destacadas algumas das principais definições acerca deste tão relevante conceito jurídico, e as discussões sobre sua caracterização.¹²⁹

A afirmação mais tradicional da noção de Direitos Humanos se deu com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, uma declaração que deu aos direitos individuais um significado político na formação de uma sociedade livre e um estado soberano. Com base nesse marco, os Direitos Humanos são tidos como o direito a não ser submetido à tirania ou ser desprovido de liberdade, ao mesmo tempo em que também são direitos construtivos, na medida que expressam a capacidade de participar do processo de justificação política.¹³⁰ Apesar disso, no período de confecção desta Declaração o termo “direitos humanos” e outras expressões correlatas eram excessivamente gerais, tendo como sentido mais uma diferenciação

¹²⁹ A posição de evidência no percurso histórico do Direito não significa, obviamente, inexistência de críticas. Merece menção, por sua pertinência, as críticas ao recorte eurocêntrico dos Direitos Humanos, cuja fundamentação temática tem pouco ou nada a ver com os povos não ocidentais. Crítica-se especialmente a ideia que os Direitos Humanos sejam um projeto completo, que após suficientemente desenvolvido e amadurecido pela modernidade ocidental foi exportado para o resto do mundo, o que implica na ausência de contribuições de outras culturas e impõe o ideário que é próprio da cultura europeia como uma racionalidade “universal”. Como resposta a essa condição, tais críticas propõem uma teoria dos Direitos Humanos “descolonizada”, em que se propõe a abertura a novos discursos, em especial daqueles excluídos pela perspectiva eurocêntrica. Sobre essa visão: BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201, 2014. Disponível em: <<http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>>. Acesso em: 24 jul. 2022.

Outra crítica que merece menção, desta vez direcionada à própria possibilidade de se definir o que sejam os Direitos Humanos, parte de filósofos comunitaristas, pensadores que sustentam que as identidades humanas são influenciadas majoritariamente pelos diferentes tipos de comunidade ou relações sociais, e assim sendo, tal concepção da natureza humana deva ser usada para definir os julgamentos morais e políticos. Um importante representante da tradição comunitarista, Alasdair MacIntyre, defende inclusive a ideia de que não existam direitos naturais ou direitos humanos, o que para o autor pode ser afirmado pela mesma razão que se pode afirmar a inexistência de bruxas ou unicórnios: todas as tentativas de apresentar boas razões para acreditar que tais direitos existem são falhas. O autor descreve os “Direitos Humanos” como meras ficções, criadas com a intenção de promover um critério impessoal e objetivo, mas que falham nessa tarefa. Para uma melhor compreensão dessa posição: MACINTYRE, Alasdair C. **After virtue: a study in moral theory**. 3ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

¹³⁰ FORST, Rainer. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical dimensions of human rights: some contemporary views**. Dordrecht: Springer, 2012, p. 86.

dos humanos do divino ou do animalesco do que uma expressão dos direitos politicamente relevantes.¹³¹

Surgida quase dois séculos depois, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, confeccionada pelas Nações Unidas, por sua vez, reforça o significado político dos Direitos Humanos, enfatizando a ligação entre ser um participante da vida política e estar a salvo de uma ordem injusta e arbitrária.¹³²

Como destaca Rainer Forst¹³³, os Direitos Humanos são um fenómeno complexo, que compreende uma variedade de diferentes aspectos, incorporando um aspecto moral ao expressar as preocupações urgentes dos seres humanos e aquilo que não deve ser violado e ignorado em lugar nenhum do planeta; um aspecto jurídico ao ser englobado nas constituições, declarações de direitos e tratados, e também um aspecto político, representado os padrões básicos de legitimidade política.

É certo que não existe uma definição única e completa do que sejam os Direitos Humanos, mas o que não se pode negar é sua influência no discurso jurídico e político, especialmente desde as últimas décadas do século XX. Alguns, como Eduardo Rabossi¹³⁴, acreditam se tratar do salto qualitativo na história da humanidade, caracterizado por uma realização de carácter universal, baseada em um consenso também universal positivado de uma série de valores e princípios básicos que têm como núcleo básico as ideias de igualdade, dignidade, liberdade e justiça.

Posição um pouco diferente sustenta Rainer Forst,¹³⁵ que afirma acreditar que um conceito de Direitos Humanos precisa ter uma justificação moral independente e suficiente, que para ele não pode ser uma que se apoia em uma concepção do que é bom, já que para esse autor uma justificação moral necessita ser neutra a questão do que é uma vida boa e valiosa. Segundo Forst, a base moral dos Direitos Humanos deve ser justamente o respeito pela pessoa humana como um agente autônomo que deve ser reconhecido como alguém que pode exigir justificativas aceitáveis para qualquer ato que se diga moralmente justificado e qualquer estrutura política ou lei

¹³¹ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21.

¹³² FORST, Rainer. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical dimensions of human rights**: some contemporary views. Dordrecht: Springer, 2012, p. 86-7.

¹³³ *Ibid.* p. 81.

¹³⁴ RABOSSI, Eduardo. El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico. **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, n. 3, p. 333.

¹³⁵ FORST, Rainer. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical dimensions of human rights**: some contemporary views. Dordrecht: Springer, 2012, p. 87.

que seja imposta a ele — Direitos humanos assegurariam a igualdade de posição das pessoas no mundo político e social fundamentada na exigência moral do respeito.

Na concepção de Rainer Forst, a principal função dos Direitos Humanos seria garantir, assegurar e expressar o status de todas as pessoas como iguais, dado o seu direito à justificação, e o sentido republicano dos Direitos Humanos alocaria seu papel legal e político na proteção e na fundamentação da autonomia política.¹³⁶ Direitos humanos seriam, então, padrões essenciais de legitimidade da ordem política, e mesmo que seu ponto principal seja estabelecer o núcleo de uma ordem social justificada, suas bases normativas são a exigência básica por respeito dos agentes que possuem o direito a essa justificação.¹³⁷

Apesar de diferenças pontuais de conceituação, a exemplo das aqui expostas, existe majoritariamente na tradição jurídico-filosófica atual aceitação da ideia de Direitos Humanos, e os debates sobre este tema atraem enorme atenção.

Segundo Jurgen Habermas¹³⁸, o apelo dos Direitos Humanos seria o inconformismo dos humilhados pela violação de sua dignidade humana, e, sendo este o ponto de partida histórico, traços de uma conexão conceitual entre direitos humanos e dignidade humana são evidentes desde os primeiros momentos do desenvolvimento do próprio direito. Dessa situação, afirma o autor, surge a questão sobre se a dignidade humana significa um conceito normativo substantivo da qual os Direitos Humanos podem ser deduzidos, especificando as condições nas quais a dignidade é violada, ou se a expressão é apenas uma fórmula vazia que resume um catálogo de direitos individuais sem relação entre si.

A resposta para Habermas é que, a ideia de dignidade humana forma o “portal” pelo qual a essência igualitária e universalista da moralidade é importada para o Direito, sendo assim, a articulação que conecta o ditame moral de igual respeito para todos com o direito positivo e a legislação democrática, de forma que sua combinação pode fazer nascer uma ordem política fundada em Direitos Humanos.¹³⁹

¹³⁶ FORST, Rainer. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical dimensions of human rights: some contemporary views**, Dordrecht: Springer, 2012, p. 87.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁸ HABERMAS, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical Dimensions of Human Rights**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012, p. 65.

¹³⁹ *Ibid.* p. 68.

O conceito de dignidade humana então transformaria o conteúdo da regra moral de respeito para todos em ordem aos cidadãos que retiram seu próprio respeito do fato de que são reconhecidos por todos os outros cidadãos como sujeitos de direito. Habermas destaca que esse status só pode ser estabelecido dentro da estrutura de estado constitucional, algo que deve ser criado pelos próprios cidadãos utilizando as vias do direito positivo, e que deve ser protegido e desenvolvido dentro de condições históricas que mudam com o tempo.¹⁴⁰

Como um conceito jurídico moderno, a dignidade humana é associada com o status que os cidadãos assumem em uma ordem criada por eles, podendo desfrutar dos direitos que protegem sua dignidade humana somente se primeiro se unirem na tarefa democrática de estabelecer e manter uma ordem baseada nos Direitos Humanos.¹⁴¹ Assim, os Direitos humanos constituiriam, nas palavras de Habermas, uma "utopia realista" ao fundamentar o ideal de uma sociedade justa nas instituições dos estados constitucionais.¹⁴²

Neste mesmo sentido, e destacando a posição de protagonista alcançada pelos Direitos Humanos no debate jurídico e político atual e a sua fundamentação, Fábio Konder Comparato¹⁴³ explica que:

Uma das tendências marcantes do pensamento moderno é a convicção generalizada de que o verdadeiro fundamento de validade - do direito em geral e dos direitos humanos em particular - já não deve ser procurado na esfera sobrenatural da revelação religiosa, nem tampouco numa abstração metafísica - a natureza - como essência imutável de todos os entes no mundo. Se o direito é uma criação humana, o seu valor deriva, justamente, daquele que o criou. O que significa que esse fundamento não é outro, senão o próprio homem, considerado em sua dignidade substancial de pessoa, diante da qual as especificações individuais e grupais são sempre secundárias.

Para Norberto Bobbio¹⁴⁴, apesar do reconhecimento do pressuposto de que os Direitos Humanos são coisas desejáveis, que merecem ser buscadas, ainda não foram eles todos e em toda parte reconhecidos, sendo por isso feita a busca por seus fundamentos, o que aduziria os motivos para sua justificação e um mais amplo reconhecimento.

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *In*: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical Dimensions of Human Rights**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012, p. 71.

¹⁴¹ *Ibid*, loc. cit.

¹⁴² *Ibid*. p. 75.

¹⁴³ COMPARATO, Fabio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, p. 10-11. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>>. Acesso em: ago. 2021.

¹⁴⁴ BOBBIO, Norberto, **A era dos direitos**, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 12.

Em crítica ao que chama de hipocrisia na retórica dos Direitos Humanos, o autor Joseph Raz argumenta que a maioria das teorias ainda oferece uma forma de entender a natureza de Direitos Humanos de forma distante do que é efetivamente sua prática, mesmo que, segundo o autor, seja uma época propícia a sua promoção.¹⁴⁵ O autor aponta que tais direitos, na prática, não necessitam ser universais ou fundacionais, principalmente em função da vagueza dos parâmetros mínimos que os orientam.

Ao contrário, Raz propõe uma concepção política dos Direitos Humanos, em que, mesmo renunciando ao relativismo moral, conceitua os direitos humanos como direitos que necessitam de um reconhecimento institucional, transcendendo qualquer forma de moralidade privada. Os Direitos Humanos seriam direitos morais possuídos por todos os indivíduos, mas apenas nas circunstâncias apropriadas para que os governos tenham a obrigação de proteger os interesses protegidos por esses direitos, e a inexistência de imunidade estatal a interferências para a implementação dos referidos interesses.¹⁴⁶

Tratando sobre o tema, Lynn Hunt aponta que dentre as três qualidades que seriam requeridas pelos Direitos humanos (serem inerentes a todos os seres humanos, iguais para todos e aplicáveis de forma universal), somente a qualidade natural dos direitos, inerentes a todos, parecem ter sido aceitas, enquanto que as demandas por igualdade e universalidade desses direitos são mais difíceis de lidar e aplicar.¹⁴⁷ Como explica a autora:

Entretanto, nem o caráter natural, a igualdade e a universalidade são suficientes. Os direitos humanos só se tornam significativos quando ganham conteúdo político. Não são os direitos de humanos num estado de natureza: são os direitos de humanos em sociedade. Não são apenas direitos humanos em oposição aos direitos divinos, ou direitos humanos em oposição aos direitos animais: são os direitos de humanos vis-à-vis uns aos outros. São, portanto, direitos garantidos no mundo político secular (mesmo que sejam chamados "sagrados"), e são direitos que requerem uma participação ativa daqueles que os detêm.

Esse segue sendo talvez o principal obstáculo para a efetivação dos Direitos Humanos e a concretização da "utopia realista" em termos semelhantes aos propostos

¹⁴⁵ RAZ, Joseph. **Human Rights Without Foundations**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2007. p. 2. Disponível em: <<https://papers.ssrn.com/abstract=999874>>. Acesso em: 01 jun. 2022.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁴⁷ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.19.

por Habermas, sendo esse também provavelmente o campo em que uma contribuição da dimensão emocional humana possa fazer a maior diferença. Na busca por confirmar esta hipótese analisaremos a seguir uma teoria que busca a efetivação política de garantias mínimas aos indivíduos e que aborda de certa forma as possibilidades que as emoções humanas apresentam a realidade política.

3.1 A PERSPECTIVA DO CAPABILITIES APPROACH

O Capabilities Approach é uma proposta que tenta incorporar parte do reconhecimento das necessidades e da vulnerabilidade humana para construir uma teoria que alcançou bastante destaque na filosofia política e possui relação próxima com as ideias tradicionalmente associadas aos Direitos Humanos.

Marcado pela interdisciplinaridade, o *capabilities approach* se apoia em diversas áreas do conhecimento, tais como a ética, a economia e o direito para questionar algumas posições consolidadas do contratualismo, e com isso desenvolver uma teoria da justiça apta a responder os questionamentos associados ao desenvolvimento humano e a garantia da dignidade. Os dois principais autores/divulgadores do *Capabilities Approach* são o economista indiano Amartya Sen e a filósofa americana Martha Nussbaum, com diferenças substantivas em suas visões sobre este projeto.

3.1.1 O Capabilities Approach para Amartya Sen

O ponto de partida para a versão de Amartya Sen do *Capabilities Approach* é a proposta de que a expressão “bens primários”, cunhada por John Rawls, e que representa os direitos, liberdades, riquezas e autorrespeito, seja substituída pela expressão “*capabilities*”, por entender que o conceito de “bens primários” expressa uma medida ruim para a comparação de vantagens entre pessoas, por nada dizer a respeito das diferentes habilidades dos indivíduos de transformar bens em *functionings* valiosas. Para Sen o mínimo necessário à vida em sociedade deve ser baseado em *capabilities*, ou seja, as próprias habilidades necessárias pelas pessoas

para que estas persigam seus próprios objetivos, independente do que estes sejam, medindo a vantagem comparativa das pessoas por essa métrica.¹⁴⁸

Uma *functioning* pode ser entendida como a qualidade de um estado pessoal, em relação ao que a pessoa pode fazer ou estar (estar bem alimentado, saudável, por exemplo) e também as atividades que podem ser desenvolvidas pela pessoa (comer, ler, participar da comunidade, etc.). As *functionings* são centrais para o conceito de *capabilities*, que, por sua vez, podem ser definidas como o conjunto de condições que permitem uma realização factível das *functionings*.¹⁴⁹ A abordagem das *capabilities* preconiza aos indivíduos a liberdade para determinar suas próprias concepções do que seja uma vida boa, como um reflexo da liberdade substantiva.¹⁵⁰

Sobre isso, referindo-se à definição de Amartya Sen, Tiago Mendonça dos Santos destaca que:

Assim, para além da busca pela realização do bem-estar, há uma liberdade de escolha das formas pelas quais esta realização ocorrerá, ou seja, há uma liberdade de bem-estar. Da mesma forma, para além da realização da condição de agente, há uma liberdade para o exercício da agência. Esta conciliação entre a liberdade de escolha do que se quer realizar e à disponibilidade dos meios necessários para realizar esta escolha fazem parte do cerne dos conceitos de *functionings* e *capabilities* dentro do pensamento de Sen.¹⁵¹

A intenção dessa proposta é apresentar uma concepção de bem estar que não peque por um objetivismo que se distancie dos gostos e interesses das pessoas ao mesmo tempo em que também evita um subjetivismo que impeça qualquer forma de comparação interpessoal. Essa separação entre os aspectos da agência e do bem-estar permite que sejam explorados os conceitos de *capabilities* e *functionings*. Assim, “A capability, nessa formulação, é compreendida como uma espécie de liberdade substantiva, que permite ao indivíduo realizar combinações alternativas de *functionings* e de escolher aquela que for de sua preferência, ou seja, uma liberdade para se ter estilos de vida diversos.”¹⁵²

Em sua abordagem, Amartya Sen foca na construção de uma perspectiva abrangente, que possa ser útil em diversos contextos, com utilização tanto em

¹⁴⁸ NELSON, Eric. From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality, *Political Theory*, v. 36, n. 1, p. 93–122, 2008, p. 106.

¹⁴⁹ SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 79.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵¹ SANTOS, Tiago Mendonça dos. A abordagem das capabilities de sen e de nussbaum: um estudo comparativo. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica*, v. 4, n. 1, p. 22–43, 2018, p. 28.

¹⁵² *Ibid.* p. 28-29.

estudos sobre a justiça social quanto em pesquisas sobre a fome, padrões de vida e avaliações de bem estar ou políticas públicas.

3.1.2 O Capabilities Approach na visão de Martha Nussbaum

A versão de Martha Nussbaum¹⁵³, por sua vez, possui um foco mais explícito na construção de uma teoria da justiça, com princípios que guiariam todas as constituições nacionais e tratados internacionais, com garantias mínimas que seriam irrenunciáveis.

O objetivo da *Capabilities Approach* para a autora americana é construir as bases filosóficas para uma proposta de princípios constitucionais básicos que devem ser respeitados e concretizados pelos governos nacionais, como o mínimo exigido para a dignidade humana. Nussbaum defende que a melhor maneira para a criação de um mínimo social básico é através do foco nas *capabilities*, usando-as como objeto de consenso entre pessoas com diferentes compreensões do que é bom.¹⁵⁴

Desde suas primeiras obras sobre o assunto, Nussbaum já se preocupava com essa questão, buscando, assim, “delimitar quais são os aspectos centrais da vida humana para, a partir deles, definir quais são os functionings elementares para que uma pessoa possa florescer.”¹⁵⁵ Para a autora a obrigação de levar essas condições aos cidadãos estaria nas mãos dos legisladores, devendo a ação pública estar direcionada à promoção das *capabilities* essenciais aos indivíduos. Ao descrever a *capabilities approach*, Nussbaum utiliza, seguindo a tradição aristotélica, uma concepção de pessoa que é política por sua própria natureza e que encontra a sua realização dentro de relações políticas dentro da sociedade, caracterizadas pela virtude da justiça.¹⁵⁶

Segundo esses preceitos, a forma mais esclarecedora de se pensar o *capabilities approach* é a de um espaço em que se pode fazer comparações entre os indivíduos e entre nações a respeito do quão bem elas estão, uma ideia ligada diretamente a uma teoria da justiça, uma vez que o objetivo de tais teorias é promover

¹⁵³ NUSSBAUM, Martha C. Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan. *Ethics*, v. 111, n. 1, p. 102–140, 2000, p. 124.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 139-140.

¹⁵⁵ SANTOS, Tiago Mendonça dos. A abordagem das capabilities de sen e de nussbaum: um estudo comparativo. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica*, v. 4, n. 1, p. 22–43, 2018, p. 34.

¹⁵⁶ NUSSBAUM, Martha C., *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 86.

um estado de coisas desejado pelas pessoas.¹⁵⁷ Neste projeto a justiça possui um valor intrínseco e nessa concepção os seres humanos estão ligados por vínculos de ajuda mútua, novamente associada à ideia, descrita por Aristóteles, de que o homem é um “animal social”, que busca um bem estar que é explicitamente social, na medida em que compartilha relações complexas com outros indivíduos e o bem estar destes é parte do seu próprio bem estar.¹⁵⁸ Nussbaum entende que abordar apenas uma lista de recursos, como constantemente ocorre, reforça desigualdades que são determinantes no bem estar das pessoas, por acreditar que um foco exclusivo nos recursos não explora profundamente um diagnóstico dos obstáculos que estão presentes quando os recursos parecem adequadamente distribuídos.¹⁵⁹

De forma semelhante a John Rawls, Nussbaum encara esse projeto como uma concepção política liberal, que, sem se apegar a uma única definição do que seja uma vida boa, leva muito a sério a prerrogativa das pessoas de identificar e perseguir suas próprias concepções do que seja um bom padrão de vida. Por esses motivos a promoção de *capabilities* teria especial apelo, por razões políticas, em uma sociedade plural.¹⁶⁰

Em *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum esboça uma lista de dez *capabilities*, que podem ser consideradas como requisitos fundamentais de uma vida digna: vida; saúde corporal; integridade física; sentidos, pensamento e imaginação; emoções; razão prática (proteção para a liberdade de consciência); direito de afiliação; capacidade de viver e se preocupar com outras espécies (referindo-se a animais, plantas e a natureza em geral); e ter controle sobre o próprio ambiente.¹⁶¹

A lista proposta por Nussbaum foca nas *capabilities* humanas que, segundo ela, podem ser defendidas convincentemente como importantes para qualquer vida humana, independentemente de suas escolhas pessoais. Essas capacidades essenciais, segundo a autora, devem possuir um valor próprio ao completar as vidas humanas, de modo que, exercitando papel semelhante ao dos bens primários de Rawls, fundamentem a razão prática e a liberdade de escolha. A intenção é apontar

¹⁵⁷ NUSSBAUM, Martha C. Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 279.

¹⁵⁸ *Id.* **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**, Cambridge: Harvard University Press, 2006, p.158.

¹⁵⁹ *Id.* Capabilities and Human Rights, *Fordham Law Review*, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 284.

¹⁶⁰ NELSON, Eric, From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality, *Political Theory*, v. 36, n. 1, p. 93–122, 2008, p. 94-95.

¹⁶¹ NUSSBAUM, Martha C., **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 76-77.

para algo que diferentes tradições, com diferentes conceitos do que é bom, possam concordar que é necessário como base para a busca por uma vida digna.¹⁶²

A autora identifica a razão prática como a *capability* central da sua lista por perpassar todas as demais, sendo extremamente importante pela importância que atribui a liberdade dos cidadãos determinarem os rumos de suas vidas uma vez providos das *capabilities*.¹⁶³

Na defesa da criação de uma lista de *capabilities*, Nussbaum reconhece que se trata de uma tarefa difícil definir qual seria uma interpretação regional das *capabilities* que possa ser considerada razoável, e por isso considera uma boa ideia que a enumeração aconteça em conexão com um diálogo intercultural e atento às definições dos tratados internacionais de direitos humanos, o que enxerga ser possível ao analisar a história da interpretação internacional dessas normas.¹⁶⁴

Contudo, em oposição a essa ideia, Amartya Sen resiste à estipulação de uma lista definitiva de *capabilities*, por não enxergar de que forma listas exatas poderiam ser escolhidas sem uma especificação adequada ao contexto de seu uso, e também por seu receio em aceitar qualquer forma de diminuição ou limitação da racionalidade pública. O autor crê que não seria possível para uma boa teoria “congelar” uma lista de *capabilities* para todas as sociedades no futuro, sendo indiferente ao que os cidadãos entendem e valorizam, sendo esta uma negação ao alcance da democracia e um total equívoco quanto ao papel de uma teoria pura, por estar divorciada da realidade social.¹⁶⁵

Logo, para Sen, insistir em uma lista completa de *capabilities* negaria a possibilidade de progresso e não seria um papel produtivo para as discussões. O economista indiano destaca não ser contra a tentativa de listar parcialmente as *capabilities*, mas é contrário a qualquer proposta de uma lista fixa ou final.¹⁶⁶

Apesar dessa divergência, ainda é possível resumir os principais aspectos em comum das duas vertentes propostas por Martha Nussbaum e Amartya Sen: definição e uso das *capabilities* e das *functionings* como base de informações para avaliação

¹⁶² NUSSBAUM, Martha. Capabilities and Human Rights. **Fordham Law Review**, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 286.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 289.

¹⁶⁴ *Id.*, Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan. **Ethics**, v. 111, n. 1, p. 102–140, 2000, p. 126.

¹⁶⁵ SEN, Amartya. Human Rights and Capabilities. **Journal of Human Development**, v. 6, n. 2, p. 151–166, 2005, p. 157-158.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

de qualidade de vida, e um enfoque no empoderamento e liberdade dos indivíduos através da garantia das *capabilities*.

Compreendidos estes conceitos iniciais, é possível entender como o Capabilities Approach e a ideia de Direitos Humanos se relacionam. As propostas vinculadas aos Direitos Humanos e as da *Capabilities Approach* compartilham uma motivação em comum no foco direto na dignidade e liberdade dos indivíduos.¹⁶⁷ Ambos Amartya Sen e Martha Nussbaum consideram as *capabilities* e os Direitos Humanos como conceitos, que compartilham o mesmo comprometimento com a liberdade e a justiça como objetivo, sendo por isso conceitos que complementam um ao outro.¹⁶⁸

Amartya Sen entende que os Direitos Humanos podem ser melhor entendidos como liberdades específicas, e, como as *capabilities*, também podem ser vistos, em sentido lato, como liberdades, o que seria a principal conexão entre os dois conceitos.¹⁶⁹ A ideia de liberdade na forma de uma *capability* é usada para se referir ao quão livre uma pessoa é para escolher níveis particulares de *functionings*.¹⁷⁰

O autor indiano entende que as proclamações de Direitos Humanos são articulações de demandas éticas.¹⁷¹ Para Sen, o reconhecimento dos Direitos Humanos não quer dizer que todos em todos os lugares devem se movimentar para prevenir qualquer violação de direitos, mas sim a confirmação de que, estando em posição plausível para fazer algo efetivo na prevenção das violações de tais direitos, há a obrigação de considerar fazer esta ação.¹⁷²

Para Sen, tanto a ideia de Direitos Humanos, quanto uma lista básica de *capabilities*, dependem intimamente do alcance do debate público: a viabilidade da universalidade dos Direitos Humanos e uma especificação de *capabilities* necessárias são dependentes da sua habilidade de prevalecer face às críticas da racionalidade pública. Conclui assim que ambos os conceitos trabalham bem juntos desde que não

¹⁶⁷ VIZARD, Polly, FUKUDA-PARR, Sakiko; ELSON, Dian. Introduction: The Capability Approach and Human Rights. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 1–22, 2011, p. 1.

¹⁶⁸ FUKUDA-PARR, Sakiko, The Metrics of Human Rights: Complementarities of the Human Development and Capabilities Approach. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 73–89, 2011, p. 74.

¹⁶⁹ SEN, Amartya, Human Rights and Capabilities, **Journal of Human Development**, v. 6, n. 2, p. 151–166, 2005, p. 152.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 154-155.

¹⁷¹ *Id.* Elements of a Theory of Human Rights. **Philosophy & Public Affairs**, v. 32, n. 4, p. 320.

¹⁷² *Id.* Elements of a Theory of Human Rights. **Philosophy & Public Affairs**, v. 32, n. 4, p. 340-1.

se tente subsumir um inteiramente no outro, destacando que existem muitos direitos que podem ser complementados com a abordagem das *capabilities*.¹⁷³

Por seu turno, Martha Nussbaum compreende os Direitos Humanos como um apelo urgente e moralmente justificado que toda pessoa possui simplesmente por ser humana, independentemente do vínculo a uma determinada nação, classe, sexo ou grupo.¹⁷⁴

A autora argumenta que todos estão sob a obrigação coletiva de assegurar as *capabilities* aos cidadãos em todo o planeta.¹⁷⁵ Nussbaum reconhece que atribuir essas obrigações seria uma tarefa difícil, mas a tenta realizar de forma preliminar, atribuindo essa obrigação em parte aos estados nacionais, mas também a organizações não governamentais, corporações, indivíduos, etc, de forma que estas obrigações se caracterizem mais como deveres éticos do que políticos. Defende, porém, que somente o ponto de partida seja universal, cabendo a cada nação perseguir a sua concretização utilizando suas próprias histórias e tradições como guias.¹⁷⁶

Ambos os conceitos, *capabilities* e Direitos Humanos, preocupados com a vida humana por completo, incorporam diversas dimensões, em um contraste especialmente notável em relação ao utilitarismo, que reduz as análises e avaliações a uma única dimensão, a da utilidade.¹⁷⁷ O campo dos Direitos Humanos e das *Capabilities* se misturam — por exemplo, a lista de dez *capabilities* essenciais propostas por Nussbaum reflete o cerne de muitos dos Direitos Humanos reconhecidos internacionalmente.¹⁷⁸ O grau preciso de garantia para muitos dos itens da lista devem ser definidos no debate público, mas Nussbaum insiste que para a maioria deles existem níveis mínimos aceitáveis que são fáceis de especificar.¹⁷⁹

¹⁷³ SEN, Amartya. Human Rights and Capabilities. **Journal of Human Development**, v. 6, n. 2, p. 151–166, 2005, p. 163.

¹⁷⁴ NUSSBAUM, Martha. Capabilities and Human Rights. **Fordham Law Review**, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 292.

¹⁷⁵ *Id.* Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 23–37, 2011, p. 26.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁷ FUKUDA-PARR, Sakiko. The Metrics of Human Rights: Complementarities of the Human Development and Capabilities Approach. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 73–89, 2011, p. 75.

¹⁷⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁷⁹ NUSSBAUM, Martha. Capabilities and Human Rights. **Fordham Law Review**, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 300.

Além disso, Martha Nussbaum argumenta que o conceito de *capabilities* não pode ser usado para avançar a justiça social sem especificar, mesmo que de forma parcial, quais *capabilities* são mais importantes e não disponíveis. Ao expor sua lista a autora explica que as dez principais *capabilities* devem ser vistas como objetivos gerais que podem ser melhor especificados pelas sociedades em questão, a fim de se tornarem os direitos fundamentais que buscam apoiar.¹⁸⁰ Para ela, uma sociedade que falha em proporcionar esses padrões mínimos de justiça social falha na tarefa de ser uma sociedade justa, independentemente do seu grau de riqueza total.¹⁸¹ Assim, na visão da autora, as garantias elencadas na sua lista são pré-políticas, pertencentes às pessoas independentemente de filiação a um estado e que geram obrigações e limitações que as instituições políticas devem atender para ser minimamente justas.¹⁸²

Logo, para essa filósofa, a *Capabilities Approach* pode ser vista não apenas como uma forte aliada, mas também como uma espécie de abordagem de Direitos Humanos. As *capabilities* poderiam ocupar tanto o espaço dos direitos humanos de primeira geração (direitos civis e políticos), tanto quanto os chamados direitos de segunda geração (direitos econômicos e sociais), e o elenco de *capabilities* essenciais teria um papel de providenciar garantias fundamentais que podem ser utilizadas como base para o pensamento constitucional das nações ou para a justiça internacional.¹⁸³

Martha Nussbaum¹⁸⁴ argumenta ainda que a “linguagem dos direitos” teria desvantagens em relação a “linguagem das *capabilities*”. A ideia de Direitos Humanos não seria uma ideia suficientemente clara, isso porque os direitos já foram compreendidos de muitas formas diferentes ao longo do tempo, e questões teóricas importantes já foram obscurecidas pelo uso da linguagem dos direitos, linguagem essa que daria uma ideia de consenso onde ainda existem fortes divergências

¹⁸⁰ FUKUDA-PARR, Sakiko, The Metrics of Human Rights: Complementarities of the Human Development and Capabilities Approach. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 73–89, 2011, p. 77.

¹⁸¹ *Ibid. loc. cit.*

¹⁸² NUSSBAUM, Martha C., Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 23–37, 2011, p. 25.

¹⁸³ *Id. Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. p. 284

¹⁸⁴ *Ibid., Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 284-285.

filosóficas. Por outro lado, o *Capabilities Approach* teria a vantagem de expor posições claras ao apresentar quais suas motivações e objetivos.

Outro aspecto importante na relação com os Direitos Humanos é a afirmação feita pela autora de que a *Capabilities Approach* entende a salvaguarda de um direito como uma atitude afirmativa — o estado precisa tomar medidas se grupos tradicionalmente marginalizados não são tratados justamente, independentemente dessa prescrição estar ou não em uma constituição.¹⁸⁵

Por entender que assegurar direitos às pessoas seja uma tarefa que não se encerra com a inclusão desses direitos no papel, Nussbaum acredita que enxergar os direitos humanos pela abordagem das *capabilities* é uma boa ideia.¹⁸⁶ Analisar os direitos econômicos e materiais nos termos das *capabilities* permitiria um entendimento racional sobre como alocar quantidades diferentes de recursos em benefício dos desprivilegiados ou a criação de programas especiais que ajudem na transição para a plenitude de acesso às *capabilities*.¹⁸⁷

Um dos fatores que destacam o *capabilities approach* em sua relação com a teoria dos Direitos Humanos é o explícito reconhecimento, ao menos nas proposições de Martha Nussbaum, de um papel de destaque às emoções como fator relevante na racionalidade prática, e os desdobramentos dessa influência na Ética, no Direito e na Política.

Conforme já apresentado, Nussbaum crê que os humanos necessitam do Direito justamente por serem vulneráveis, estando essa vulnerabilidade estreitamente conectada à ideia de emoção — um fenômeno que age como resposta aos danos presentes ou futuros.¹⁸⁸

Para a autora, se deixadas de lado todas as respostas emocionais que nos conectam com o mundo, renunciamos a grande parte de nossa humanidade, uma parte extremamente relevante para a explicação do Direito e da forma como ele se apresenta.¹⁸⁹

A defesa da autora de um objetivo da ação política que reconheça *capabilities* está intimamente ligada a essas considerações. Para a filósofa, é necessária uma

¹⁸⁵ NUSSBAUM, Martha C., **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 287-288.

¹⁸⁶ *Id.* Capabilities and Human Rights. **Fordham Law Review**, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997, p. 293.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 295.

¹⁸⁸ NUSSBAUM, Martha C. **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004, p. 6.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

concepção de pessoa que leve em consideração o fato de que os corpos humanos são vulneráveis e expostos à contingência em variados níveis, ao mesmo tempo em que essa concepção se empenha em criar um ambiente que proporcione aos cidadãos de diferentes tipos e origens possam viver juntos com dignidade e respeito mútuo.¹⁹⁰

Nussbaum ressalta que uma abordagem que utiliza as *capabilities* para a compreensão dos Direitos Humanos proporciona bases mais fortes a noção de obrigação positiva, tendo em vista que os objetivos não podem ser apenas a aquisição de liberdades negativas ou a ausência de interferência estatal, mas sim a garantia de que as pessoas terão a habilidade de escolher as coisas importantes em suas vidas.¹⁹¹ Ao contrário de Amartya Sen, que prefere uma posição mais moderada e não propõe que a aplicação de leis seja o mecanismo mais apto a garantir e expandir as *capabilities*, Nussbaum tem a intenção de que as *capabilities* sejam tratados como fundamentais assim como os direitos ensejadores de ação positiva por parte do estado.¹⁹²

Assim, apesar de não serem completamente estranhas as teorias modernas de Direitos Humanos, as propostas da *Capabilities Approach* trazem atenção a problemas que marcam a dificuldade de efetivar os direitos humanos e garantias fundamentais em diferentes contextos.

3.2 IMMANUEL KANT E A DIGNIDADE HUMANA: O DESAFIO NA CONCILIAÇÃO ENTRE EMOÇÃO E AUTONOMIA

É facilmente perceptível nas posições reproduzidas neste trabalho a importância que o conceito da dignidade humana possui para os Direitos Humanos, sendo necessário aqui a compreensão deste conceito e qual sua possível relação com as emoções.

¹⁹⁰ NUSSBAUM, Martha C. **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004, p. 341.

¹⁹¹ VIZARD, Polly, FUKUDA-PARR, Sakiko; ELSON, Diane, Introduction: The Capability Approach and Human Rights. **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 1–22, 2011, p. 4.

¹⁹² *Ibid.*, p. 12.

A dignidade como fundamento e ponto central de qualquer discussão acerca dos Direitos Humanos costuma vir acompanhada da menção ao pensador Immanuel Kant, e não por acaso. O filósofo alemão possui contribuições altamente influentes nos campos da epistemologia, ética, metafísica, estética e teoria política, e suas contribuições deixaram também um importante legado para o Direito.

Kant introduz os direitos humanos – ou melhor dizendo, o único direito a que todos podem avocar em virtude apenas da sua humanidade – como algo ligado diretamente a liberdade na medida em que essa possa coexistir com a liberdade de todas as outras pessoas, de acordo com os ditames de uma lei universal. Nessa concepção a relação entre os seres racionais se dá pelo reconhecimento recíproco da capacidade de todos os indivíduos de tratar a si mesmo e todos os outros não como um meio, mas sim como um fim em si próprio.¹⁹³

Nas palavras do próprio filósofo alemão, no livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Ora digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim.¹⁹⁴

Kant nomeou como um imperativo prático essa necessidade de tratar a si mesmo e aos outros sempre e simultaneamente como um fim, uma vez que a natureza racional existe como um fim em si. Esse pensamento é consolidado em outra passagem, muito repetida, em que o filósofo afirma que “Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade.”¹⁹⁵

Para Kant, os seres humanos são seres racionais, mas imperfeitos, com suas vontades podendo ser definidas pela razão ou por inclinações. Nessa concepção o homem, enquanto agente que se autolegisla, pode ter a consciência de sua própria dignidade enquanto ser racional.¹⁹⁶

¹⁹³ HABERMAS, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *In*: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical Dimensions of Human Rights**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012, p. 72-73.

¹⁹⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, Lisboa: Edições 70, 2011, p. 68.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁶ MEYER, Michael J. Kant's concept of dignity and modern political thought. **History of European Ideas**, v. 8, n. 3, p. 327.

A principal contribuição de Kant para o desenvolvimento da idéia de dignidade consistiria justamente na atribuição a cada ser humano de um valor fundamentado na autonomia, e como destaca Bayefsky¹⁹⁷, o pensamento kantiano contribuiu para a moderna transformação que colocou a autonomia como base fundamental para o respeito às pessoas ao invés de posição ou casta social, o que foi muito significativo no desenvolvimento dos Direitos Humanos.¹⁹⁸

Dignidade se refere aqui a um elevada posição ou prerrogativa, que significa a mais alta elevação de algo sobre outra coisa, expressando assim uma relação: que algo é mais elevado em um certo aspecto. Seres humanos estariam assim acima do restante da natureza em virtude de uma certa capacidade, liberdade ou razão.¹⁹⁹

Tal definição possui influência amplamente reconhecida, e a ideia de dignidade humana possui vasta utilização na retórica política contemporânea.²⁰⁰ O mais importante dessa influência encontra-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos, que em seu Artigo 1 preceitua que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.”²⁰¹

É fato relevante a nossa pesquisa, além das contribuições de Kant para o debate sobre Direitos Humanos, as suas considerações a respeito das emoções e como isso afeta sua filosofia. Segundo Michael Rohlf,²⁰² Kant é geralmente considerado um filósofo com uma visão simplista das emoções e o proponente de uma visão extremamente rígida quanto ao papel das emoções na vida moral.

Kant utiliza os termos afecção, paixão e inclinação para se referir as emoções, o que, segundo Rohlf, é similar a descrição Aristotélica das emoções. Para Kant, afecções são sentimentos que fazem com que a reflexão seja impossível ou muito

¹⁹⁷ BAYEFISKY, Rachel. Dignity, Honour, and Human Rights: Kant’s Perspective. **Political Theory**, v. 41, n. 6, 2013, p. 811-812.

¹⁹⁸ Cabe destacar que Kant não foi o primeiro teórico a atribuir à dignidade o papel de fundamento ao respeito pelos indivíduos, separando o conceito de dignidade do sentido de casta social ou posição hierárquica. Antes dele, Cícero e Pico della Mirandola fizeram considerações semelhantes sobre o tema. Ver SCHROEDER, Doris; BANI-SADR, Abol-Hassan. A Very Short History of Dignity. *In: Dignity in the 21st Century*. Cham: Springer International Publishing, 2017, p. 18-27.

¹⁹⁹ SENSEN, Oliver. Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms. **European Journal of Political Theory**, v. 10, n. 1, 2011, p. 81.

²⁰⁰ MEYER, Michael J. Kant’s concept of dignity and modern political thought. **History of European Ideas**, v. 8, n. 3, p. 319.

²⁰¹ **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em:

<<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 26 set. 2021.

²⁰² ROHLF, MICHAEL. Emotion and Evil in Kant. **The Review of Metaphysics**, v. 66, n. 4, 2013, p. 749.

difícil. Paixões por sua vez são uma espécie de desejo ou inclinação, que diferente das afecções permitem a reflexão, mas com grande dificuldade.²⁰³ Nas palavras do próprio:

A inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é paixão. Em contrapartida, o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a reflexão aflorar no sujeito (a representação da razão, se se deve entregar ou resistir a ele), é afecção.²⁰⁴

Para Kant, ambas as afecções e as paixões são “enfermidades da mente”, igualmente violentas em grau, mas diferentes em suas características.²⁰⁵ Na comparação feita pelo filósofo alemão, “A afecção pode ser vista como um bebedeira que se cura dormindo; a paixão, como uma loucura que cisma com uma representação que deita raízes cada vez mais fundas.”²⁰⁶ Em exemplo cunhado na *Metafísica dos Costumes*²⁰⁷, Kant compara as afecções e as paixões, com as primeiras sendo a anteriores a qualquer reflexão, que as impossibilita ou dificulta, mas que por serem pueris possuem a qualidade de serem como “tempestade que passa depressa”; as paixões, por sua vez, por serem apetites sensíveis convertidos em inclinações permanentes, incorporam o mal, se tornando um vício. Por este motivo, especial destaque dá as paixões, que segundo ele são extremamente nocivas à liberdade, por deixar raízes profundas, excluindo qualquer aperfeiçoamento.²⁰⁸ Logo, ambas afecções e paixões, afetam nossos julgamentos, especialmente o julgamento prático. Nesse sentido, Kant leciona que “As paixões são cancros para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado e se subtrai à ação do princípio unicamente por meio do qual isso pode ocorrer.”²⁰⁹

Apesar da força presente nas emoções, o célebre pensador ressalta que a emoção não preclui a ideia, calcada na racionalidade prática, de que os agentes podem decidir como agir, de forma que uma emoção nunca pode ser tomada como

²⁰³ ROHLF, MICHAEL. Emotion and Evil in Kant. *The Review of Metaphysics*, v. 66, n. 4, 2013, p. 752-753.

²⁰⁴ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 149.

²⁰⁵ *Ibid. loc. cit.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 150-151.

²⁰⁷ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 327-328.

²⁰⁸ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 163

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 164.

uma desculpa para uma ação ruim.²¹⁰ Porém, chega ao extremo de afirmar, que são más em sua totalidade, ainda que se dirijam a virtude, pois, “tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) pragmaticamente ruinoso, mas também moralmente reprovável.”²¹¹

Segundo Martha Nussbaum,²¹² em entendimento consistente com suas demais posições, Kant entende a virtude de forma diferente de Aristóteles, não como algo que envolve uma razoável capacidade de treinar e aperfeiçoar as paixões, mas sim de uma forma supressiva ou opositiva. Para a autora, Kant argumenta inclusive que a virtude pressupõe a apatia, ou em outras palavras, uma condição em que os sentimentos nascidos das impressões sensíveis perdem a sua influência simplesmente pelo fato de que a lei é mais forte que todos os sentimentos.

Com base nessas conclusões parece improvável que dentro da filosofia kantiana seja possível a conciliação das posições que o levam a ser relevante para a construção da ideia de Direitos Humanos e as considerações do filósofo sobre as emoções e seus efeitos sobre os indivíduos. À primeira vista, a exigência da dignidade de indivíduos guiados pela razão e capazes de se autolegislar parece incompatível com o que Kant define como “cancro para a razão prática” ao se referir às emoções.

Entretanto, como destaca Maria de Lourdes Borges, em passagens diferentes Kant aparenta desenvolver e refinar sua perspectiva, em especial em relação uma emoção específica, a simpatia, sendo capaz de reconhecer a existência de dois tipos dela, as fisiológicas e as práticas. As práticas podem ser cultivadas enquanto as fisiológicas estariam fora do controle da vontade. A aceitação de um papel moral da simpatia prática não implica que Kant atribui às emoções um papel relevante na vida moral, uma vez que pela sua concepção elas continuam incapazes de determinar sozinhas qual a ação correta a ser tomada em determinada situação, não podendo caber a qualquer emoção, nem mesmo a simpatia, qual a decisão correta, sendo esse um papel exclusivo da razão.²¹³

²¹⁰ BORGES, Maria de Lourdes. Passions and evil in kant's philosophy. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 37, n. 2, 2015, p. 338.

²¹¹ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 164.

²¹² NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 381.

²¹³ BORGES, Maria de Lourdes. Kant on Sympathy and Moral Motives. **Ethic? - An International Journal for Moral Philosophy**, v. 1, n. 2, p. 183–199, 2002, p.199.

Como destaca Martha Nussbaum, a posição defendida por Kant seria a de que a simpatia/compaixão seria um indicador interno, como um sino que toca na presença do sofrimento nos condicionando a reconhecer o sofrimento como uma questão relevante na situação, mas ainda assim tal indicador seria imperfeito.²¹⁴

Com base nesse pensamento as emoções são tradicionalmente tratadas como fontes de motivação instáveis e não confiáveis, todavia, com maior atenção é possível perceber que, para Kant, não somos dominados por todas as experiências emocionais.²¹⁵ Por exemplo, como notado por Nancy Sherman,²¹⁶ a existência de uma possibilidade de se ter uma posição ativa para controlar as respostas emocionais surge na distinção feita por Kant entre a sensibilidade e a suscetibilidade:

A sensibilidade <Empfindsamkeit> não é contrária àquela equanimidade. Pois é uma faculdade II e uma força, de aceitar tanto o estado de prazer quanto de desprazer, ou também de mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha. Em compensação a suscetibilidade <Empfindelheit> é uma fraqueza, de se deixar afetar mesmo contra a vontade, porque se compartilha o estado de espírito dos outros, os quais podem, por assim dizer, jogar ao bel-prazer com o órgão do indivíduo suscetível. A primeira é máscula, pois o homem que quer poupar pesares ou dor a uma mulher ou a uma criança precisa ter de participar do sentimento destas tanto quanto é necessário para julgar o sentimento dos outros, não por sua força, mas pela fraqueza deles, e a delicadeza do seu sentimento é necessária à generosidade. Pelo contrário, a participação inativa do seu sentimento, para que este seja uma ressonância simpatética aos sentimentos dos outros e, assim, se seja afetado apenas de maneira passiva, é tola e pueril.²¹⁷

Em outra passagem, Kant acentua que a “A natureza, no entanto, foi sábia ao implantar em nós a disposição para a afecção, a fim de ter provisoriamente as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada”²¹⁸, o que atribui a emoção um papel, ainda que limitado temporariamente.

E novamente, em *A metafísica dos Costumes*²¹⁹, o autor alemão parece expressar o fato de que a natureza agraciou os humanos com sentimentos sensíveis de prazer ou desprazer face à alegria ou dor de outro indivíduo, devendo esta condição ser utilizada como um meio para promover a bondade ativa e racional. Afirma ainda, em relação a essa bondade que

²¹⁴ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 382.

²¹⁵ SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality. In: COHEN, Alix (Org.). **Kant on Emotion and Value**. London: Palgrave Macmillan UK, 2014, p. 17.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

²¹⁷ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 133.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

²¹⁹ *Id.* **A metafísica dos costumes**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 403.

Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento (*sympathia moralis*) são, em boa verdade, sentimentos sensoriais de prazer ou desagrado (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (*simpatia*, sentimento de partilha), sentimentos para os quais a natureza dispôs nos homens a receptividade. Mas utilizá-los como meios para fomentar a benevolência activa e racional é, todavia, um dever especial, se bem que apenas condicionado, que tem o nome de humanidade (*humanitas*): porque o homem é aqui considerado não apenas como um ser racional, mas também como um animal dotado de razão. Ora, esta pode situar-se na faculdade e vontade de comunicar entre si os sentimentos (*humanitas practica*), ou simplesmente na receptividade para o sentimento comum de alegria ou de dor (*humanitas aesthetica*), que é dada pela própria natureza.

²²⁰

Segundo Sherman,²²¹ tais evidências apontam para o fato de que para Kant as emoções podem promover ações moralmente relevantes ao nos alertar para uma série de ocasiões e nos habilitar a realizar os fins necessários da maneira adequada, e por sua vez a moralidade regularia as emoções condicionando o que é permitido e necessário. Emoções seriam assim precondições, mas não constituintes da resposta moral, apesar de por vezes enxergarmos o papel da emoção como constitutiva da expressão moral.

Para Steven Sverdlik,²²² ao dizer que ser movido pela *simpatia* é inferior à convicção de que a ação é correta, Kant coloca em contraste o senso de dever e a emoção da *simpatia*. A interpretação mais plausível é que para o filósofo alemão a *simpatia* envolve um desejo de ajudar as outras pessoas que constitui uma parte natural da psicologia humana; o senso de dever, por outro lado, não é um desejo, e as ações movidas por esse senso representam uma motivação apenas pela razão, e para Kant ser movido pela razão é incomparavelmente superior a qualquer desejo advindo da natureza.

Contudo, para Sverdlik, parece evidente que Kant acreditava que a razão nos comanda a ajudar os outros, a questão restaria apenas na correta motivação para tal.²²³ Já está clara a preferência do filósofo pela razão como motivadora, mas o destaque dado pelo autor a *simpatia* levanta questões.

Porém, diversos autores argumentam que quando a *simpatia* é capaz de atenuar o sofrimento não merecido, tal emoção não seria necessariamente um motivo

²²⁰ KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 403-404.

²²¹ SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality. In: COHEN, Alix (Org.). **Kant on Emotion and Value**. London: Palgrave Macmillan, 2014, p. 24.

²²² SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008, p. 12.

²²³ *Ibid. loc. cit.*

inferior ao senso de dever, como argumenta a doutrina kantiana.²²⁴ Outros, como Bernard Williams²²⁵, questionam inclusive se em determinados momentos a ação motivada pela simpatia não é moralmente superior. De toda forma, o tratamento especial dado por Kant a essa emoção realça sua importância, e as potenciais qualidades que a sua expressão na vida pública proporciona, torna a inquirição sobre suas características relevantes ao estudo que aqui se constrói, o que será abordado a seguir.

²²⁴ SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008, p. 17-18.

²²⁵ WILLIAMS, Bernard. Morality and the emotions. *In*: WILLIAMS, Bernard. **Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972**. 1. ed. Cambridge University Press, 1973, p. 227.

4 VULNERABILIDADE E COMPAIXÃO: O SER HUMANO E SEUS DIREITOS EM CONSONÂNCIA COM AS EMOÇÕES HUMANAS

E parte aqui da simpatia, emoção destacada por Kant como útil mas não confiável, a tentativa de encontrar uma conexão entre a presença das emoções na vida prática e a concretização dos Direitos Humanos. É necessário aqui, antes de adentrar nas características definidoras dessa emoção, esclarecer o uso das expressões simpatia, compaixão e empatia, por vezes tidas como sinônimas.

Segundo Steven Sverdlik²²⁶ compaixão e simpatia se referem a emoções relacionadas, mas distintas. Para o autor, ambas envolvem a crença de que outra pessoa sofre de forma injusta, e proporciona um desejo, que varia em intensidade, de aliviar o sofrimento do indivíduo acometido por ela. A distinção estaria no fato de que a compaixão seria o termo adequado para grandes sofrimentos e infortúnios, enquanto que simpatia seria a expressão mais adequada para meros embaraços e aborrecimentos.²²⁷

Empatia, por sua vez, aparece em diversas vezes definida como a habilidade de tomar a perspectiva de outra pessoa, como um salto imaginativo para a mente de outrem. Nessa concepção a empatia seria uma capacidade e não uma emoção, o que a distinguiria da simpatia ou compaixão.²²⁸

Entretanto, nem todos os autores fazem tal distinção ao tratar de temas que utilizem tais expressões, tratando-as muitas vezes como sinônimas. A proximidade etimológica entre “simpatia” e “empatia”, ambas palavras de origem grega, (*sympatheia*: *syn*, “junto” + *pathos*, “sentimento”; *empathia*: *en*, “em” + *pathos*, “sentimento”) e a proximidade contextual com a compaixão, essa por sua vez de origem latina, torna por vezes confusa as análises sobre o tema.

As discussões que se seguem aqui utilizarão os termos como utilizados pelos autores mencionados, sendo “simpatia” e “compaixão” utilizados em geral em referência à emoção definida acima, e “empatia” usada em referência ao ato ou habilidade de se enxergar no papel de outro indivíduo, fazendo-se menção expressa

²²⁶ SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008, p. 5. Disponível em: <https://scholar.smu.edu/centers_maguireethics_occasional/3>. Acesso em: 4 fev. 2022.

²²⁷ *Ibid. loc. cit.*

²²⁸ BANDES, Susan. **Empathetic Judging and The Rule of Law**. *Cardozo Law Review*, p. 136. Disponível em: <<http://cardozolawreview.com/empathetic-judging-and-the-rule-of-law/>>. Acesso em: 4 fev. 2022.

quando utilizadas de forma diferente, tendo em conta, como já explicado, a dificuldade conceitual pela proximidade semântica dos termos e a não diferenciação feita pela maior parte dos autores.

4.1 A COMPAIXÃO COMO ELEMENTO A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE

Conforme já aventado na nossa busca inicial por uma definição das emoções, a autora Martha Nussbaum²²⁹ aponta o fato de que, se as emoções são formadas com inteligência e discernimento e representam um reconhecimento do valor ou importância de algo, elas não podem ser marginalizadas ao se tratar de julgamentos éticos, como tantas vezes ocorreu na história da filosofia. Para a autora as emoções devem ser consideradas como parte do sistema de raciocínio ético.

Nussbaum aponta que as emoções são avaliações eudaimonistas, e ao afirmar isso ela retrata um ser que é constituído, pelo menos em parte, pelo envolvimento com partes do mundo que são exteriores a si mesmo. Visto dessa forma, pode ser notada uma classificação de dois tipos de emoções: as que expandem os limites do ser, constituindo-o em parte pelos fortes laços a coisas e pessoas; e as emoções que, por outro lado, criam limites ao ser, o isolando do contato com objetos externos.²³⁰ A compaixão/simpatia seria exatamente um exemplo do primeiro tipo de emoção.

A compaixão é definida por Aristóteles na “Retórica” como um certo compadecimento em face do mal que recai sobre alguém que não o mereça, sendo esse mal capaz de fazer sofrer a nós mesmos ou alguém a que se tem proximidade (1385b11-16).²³¹ É portanto emoção dotada de três elementos cognitivos: o primeiro é a convicção que o sofrimento é sério e não-trivial; o segundo é a crença que a pessoa não merece o sofrimento; e o terceiro é a convicção de que as possibilidades do indivíduo que está experimentando a emoção são parecidos com as do sofredor.²³²

A compaixão, assim como outras emoções, é ligada à valor, na medida em que envolve o reconhecimento que o contexto importa para a pessoa a quem direcionamos

²²⁹ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 2.

²³⁰ *Ibid.*, p. 300.

²³¹ ARISTOTELES. **Retorica**. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1971, p. 116.

²³² NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 304.

a emoção.²³³ Como destaca o próprio Aristóteles, a compaixão é sentida em face de tudo aquilo que é penoso ou doloroso e todos os grandes males causados pelo destino (1386a6-7).²³⁴

Pensando de forma similar, Jean-Jacques Rousseau constata que os seres humanos nascem sujeitos às misérias e intempéries da vida, e ao fim estão sujeitos à morte, sendo necessário o conhecimento do sofrimento alheio para se exercitar a compaixão.²³⁵ Nas palavras do autor:

Com efeito, como nos comoveremos até a piedade, senão em nos transportando para fora de nós e nos identificando com o animal sofredor, abandonando, por assim dizer, nosso ser para pegar o dele? Nós só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. De modo que ninguém se torna sensível senão quando sua imaginação se anima e começa a transportá-lo para fora de si.²³⁶

Comentando tais considerações feitas por Rousseau, Nussbaum afirma que para tal entendimento, com a resposta compassiva para o sofrimento do outro a pessoa compreende que ser abastado ou poderoso não o preclui da vulnerabilidade humana, o que leva a um melhor tratamento dos fracos e necessitados.²³⁷ Para Martha Nussbaum²³⁸ a compaixão requer, portanto, a compreensão de responsabilidade e culpa, além também do entendimento de que coisas muito ruins podem acontecer as pessoas, por culpa delas ou não; assim, ter compaixão pelos outros é aceitar uma certa representação do mundo, uma em que as coisas e relações valiosas não estão sempre sob controle.

Porém, Nussbaum diverge de Aristóteles e da tradição poética a respeito da ideia de que a compaixão necessitaria do reconhecimento de que aquele a que está direcionada deva possuir possibilidades e vulnerabilidades similares, não havendo para a autora a necessidade de que a compreensão do sofrimento alheio ocorra pelo discernimento de que se pode encontrar o mesmo revés.²³⁹

²³³ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 305.

²³⁴ ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1971, p. 117.

²³⁵ ROUSSEAU, Jean-jacques. **Emílio ou da educação**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 247.

²³⁶ *Ibid.*, p. 249.

²³⁷ NUSSBAUM, Martha C. **Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, p. 91-92.

²³⁸ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 314-15.

²³⁹ *Ibid.*, p. 315-16.

A autora questiona porque possibilidades similares seriam importantes, já que para ela, o argumento sustentado por Aristóteles, e replicado por Rousseau, parece indicar que a dor alheia só seria o objeto da preocupação ou uma parte do bem-estar de um indivíduo se houvesse o reconhecimento de algum tipo de comunidade entre quem sente a compaixão e o foco dela.²⁴⁰ Em direção contrária, Nussbaum²⁴¹ crê que para se fazer presente, o indivíduo deve considerar o sofrimento alheio como parte significativa do seu próprio bem estar, objetivos e finalidades, de modo que o mal suportado pelos outros afete o seu próprio florescimento. O resultado é que o indivíduo deva se tornar vulnerável no lugar de outra pessoa, sendo assim o juízo eudaimonista, não o de possibilidades similares, que é componente necessário para a compaixão.

Deste modo, o reconhecimento de uma vulnerabilidade compartilhada é um requisito epistemológico importante, e por vezes indispensável, para a compaixão entre os seres humanos — é o que, nas palavras da filósofa americana, faz a diferença entre ver pedintes famintos e enxergá-los como seres cujo sofrimento possui importância e não como distantes objetos cujas experiências nada têm em comum com a sua própria vida, por exemplo.²⁴²

A concepção aristotélica descreve o ser humano como ao uma criatura ao mesmo tempo capaz e necessitada cuja dignidade e capacidade é ligada a sua condição como animal e cujo florescimento requer um ambiente rico em recursos materiais, com ênfase nestes atributos materiais tão fundamentais. Para Nussbaum, ao reconhecer que os seres humanos são mortais, vulneráveis e essencialmente ligados a suas necessidades materiais, somos levados a uma concepção política que enxerga como um dos seus principais objetivos o provimento de suporte para as necessidades humanas básicas, de modo que com isso os indivíduos possam escolher como se portar. O propósito da política passa a ser suprir todos os cidadãos com capabilities essenciais, que para a autora podem ser enumerados, através de uma lista de direitos fundamentais reconhecidos na constituição ou outras maneiras.²⁴³

²⁴⁰ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 317.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 319.

²⁴² *Ibid. loc. cit.*

²⁴³ *Id.* **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law.** Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004.p. 344.

Por esses motivos a compaixão, enquanto emoção relevante na construção de uma sociedade liberal, ganha destaque. Nussbaum aponta que as ocasiões comuns para a expressão da compaixão — doença, perda da mobilidade, perda de amigos ou familiares, perda da capacidade de trabalhar — são também as situações em que há a falha na concretização das capabilities que são de interesse de uma sociedade liberal, especialmente uma construída com base no capabilities approach. A compaixão eleva essas perdas a algo significativo e julga que a pessoa acometida pelo sofrimento não é totalmente culpada por ele, e ao fazer isso gera um motivo socialmente relevante para a prevenção e correção de tais perdas.²⁴⁴

Para Bryan Turner,²⁴⁵ a simpatia é uma consequência ou complemento a fragilidade e vulnerabilidade humana, pois os seres humanos querem ter seus direitos reconhecidos justamente por enxergar na miséria alheia sua própria possível miséria.

Segundo o autor, nosso cometimento coletivo aos deveres e obrigações não se deve única e exclusivamente a uma apreciação racional das obrigações, mas também por conta daquilo que ele denomina “sentimentos coletivos”, dos quais merece especial destaque a compaixão. Para o autor é a partir do reconhecimento coletivo da fragilidade individual que os direitos ganham força como um sistema de proteção mútua.²⁴⁶

Tal linha de pensamento está bastante alinhada com o proposto pelo filósofo Escocês David Hume, autor que sustenta que o conceito de humanidade é estreitamente conectado aos conceitos de simpatia e benevolência. Em “Tratado da Natureza Humana”, Hume alça a simpatia, por si própria e por suas consequências, ao papel de mais notável qualidade da natureza humana.²⁴⁷

Como se pode notar nas palavras do próprio autor, a simpatia exerce enorme influência na capacidade dos seres racionais em pertencerem a sociedade:

O melhor método para nos familiarizarmos com esta opinião é fazer um exame geral do universo e observar a força da simpatia em todos os animais da criação e a fácil comunicação dos sentimentos de um ser pensante para outro. Em todas as criaturas que não fazem das outras a sua presa e que não são agitadas por paixões violentas, surge um desejo notável de companhia, que as associa umas às outras sem que elas possam jamais propor-se colher qualquer benefício da sua união. Este desejo é ainda mais manifestado no homem, sendo como é a criatura do universo que tem o desejo mais ardente

²⁴⁴ NUSSBAUM, Martha C. **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004.p. 346.

²⁴⁵ TURNER, Bryan S. Outline of a Theory of Human Rights. **Sociology**, v. 27, n. 3, 1993. p. 506

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 507

²⁴⁷ HUME, David, **Tratado da natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. p. 372

de pertencer a uma sociedade e está adaptada a ela pelas vantagens mais numerosas.²⁴⁸

David Hume é claro em destacar esse papel da simpatia em relação a todas as outras emoções, sendo a simpatia o princípio animador de todas as outras emoções, já que, para o autor, essas não teriam qualquer força se fosse necessário abstrair inteiramente os pensamentos e sentimentos de outrem.²⁴⁹

Para Hume, a humanidade poderia ser descrita como uma fraternidade, como algo que é voltado aos outros à medida que preferimos a felicidade alheia em circunstâncias em que seríamos também capazes de escolher sua infelicidade. A humanidade seria então a preferência desinteressada pelo bem estar dos outros, como a característica da natureza humana que causa a promoção dos interesses da sociedade, isto é, uma inclinação ao fazer bem que é inata a natureza humana.²⁵⁰

Atribuir tamanha importância a compaixão/simpatia gera a necessidade de considerar todas as implicações desta emoção na vida prática, em especial nas estruturas políticas e jurídicas, que regem toda a coletividade.

Por conta disso, Martha Nussbaum afirma que, nas condições ideais, a pessoa dotada de compaixão adquire a motivação para ajudar a pessoa por quem ela expressa esse sentimento, porém, para que isso tenha alguma relevância ética seria necessário combinar a compaixão com uma teoria normativa plausível sobre o cuidado, sobre casos difíceis relevantes e sobre a responsabilidade.²⁵¹

A autora afirma que a compaixão é a maneira com que a espécie humana acomoda o bom estar alheio a estrutura essencialmente eudaimonista das nossas imaginações e o nosso mais intenso cuidado. O bem estar alheio nada significaria para nós se visto de uma forma abstrata, ao contrário de quando é relacionado com o nosso próprio entendimento, quando se torna algo importante.²⁵²

A importância da compaixão se dá com o fato de que nossos sistemas políticos são humanos e, por não serem perfeitos, nossas instituições necessitam do suporte humano para serem estáveis, apoiando-se em indivíduos compassivos para manter

²⁴⁸ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 424.

²⁴⁹ *Ibid. loc. cit.*

²⁵⁰ ZAGORAC, Ivana. Hume's Humanity and the Protection of the Vulnerable. **Diametros**, p. 189-203, 2015. Disponível em: <<https://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/diametros/article/view/770>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

²⁵¹ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 342.

²⁵² *Ibid.*, p. 388.

relevantes atributos essenciais à política.²⁵³ A compaixão e as instituições da sociedade devem agir, como afirma Nussbaum, numa “via de mão dupla”: com indivíduos compassivos que constroem as instituições que incorporam o que eles imaginam e com as instituições influenciando o desenvolvimento da compaixão nos indivíduos membros da sociedade.²⁵⁴

4.2 A VULNERABILIDADE COMO FUNDAMENTO A PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A discussão sobre o papel das emoções para uma teoria dos Direitos Humanos insta ir além da ideia de dignidade como fundamento comum, e explorar outro aspecto que pode ser apontado como essencial à para a existência de Direitos e Garantias Fundamentais — a vulnerabilidade compartilhada por todos os seres humanos e suas consequências.

Segundo Bryan Turner, pelo fato dos seres humanos compartilharem uma ontologia em comum, que é fundada na vulnerabilidade compartilhada por todos, é que podemos definir os Direitos Humanos como princípios universais.²⁵⁵ Para o autor, apesar dos humanos poderem não compartilhar de uma mesma cultura, todos estão unidos pelos riscos e perturbações que surgem da vulnerabilidade que é intrínseca, e essa condição garante um forte argumento contra o relativismo moral e endossa a ideia de que os direitos devem proteger os indivíduos do sofrimento e da indignidade.²⁵⁶

Em sentido semelhante, para Richard Rorty²⁵⁷, a questão “o que é o homem?”, no sentido do que seria uma natureza ahistórica dos seres humanos, deve sua popularidade a resposta padrão dada a essa pergunta: a ideia de que somos seres racionais, e essa popularidade se deve em parte a ideia propagada por Kant de que os sentimentos nada têm a ver com a moralidade. Ainda é muito persistente a ideia

²⁵³ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 404.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 405.

²⁵⁵ TURNER, Bryan S. **Vulnerability and human rights**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2006, p. 6.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁵⁷ RORTY, Richard, Human Rights, Rationality, and Sentimentality, *In*: SHUTE, Stephen; HURLEY, S. L. (Eds.). **On human rights: The Oxford amnesty lectures**, New York: BasicBooks, 1993, p. 122.

de que a razão é mais forte que o sentimento e que somente a insistência em obrigações morais incondicionais seria capaz de mudar os indivíduos para melhor.²⁵⁸

Se para Rorty a história, a política, a ética, o direito e qualquer outra disciplina intelectual são formas de interagir e lidar com o mundo ou os problemas apresentados pela história, os direitos humanos não podem ser uma busca por fundamentos transcendentais ou metafísicos, mas tratar diretamente com o sofrimento das pessoas, lidando diretamente com a situação dos que sofrem. Para o autor o problema não é saber qual a natureza humana, mas sim quais modelos e práticas devem ser usados no trabalho histórico e cultural de autocriação no projeto que pretende aliviar o sofrimento,²⁵⁹

Bryan Turner argumenta justamente que a necessidade de um arranjo social e jurídico — entre eles os Direitos Humanos — estaria justamente ligada ao fato de que não é possível responder de forma bem sucedida a nossa vulnerabilidade com atos isolados.²⁶⁰ O conceito de vulnerabilidade como base para as instituições que atuam na busca de aliviar o sofrimento humano reconhece os evidentes limites da existência corpórea, e descreve a condição humana como a de criaturas inteligentes, cientes dos riscos presentes no ambiente e da precariedade das circunstâncias.²⁶¹

O autor ressalta o aspecto trágico no fato do ciclo de vida humano ser caracterizado por suas possibilidades finitas, e atribui a isso as inúmeras relações de dependência que surgem no decorrer da vida.²⁶² Para Turner, os seres humanos, enquanto indivíduos dotados de racionalidade, desejam que seus direitos sejam reconhecidos por enxergar na agruras alheias a sua própria potencial miséria.²⁶³ Essa descrição da vulnerabilidade tem suas raízes na tradição Aristotélica da ética das virtudes, na medida em que reconhece que as atitudes morais necessitam ser cultivadas e treinadas como virtudes.²⁶⁴

Fica claro que, no pensamento de Turner, alçar a vulnerabilidade a esse papel colabora na criação de estruturas que forneçam aos indivíduos a capacidade de

²⁵⁸ RORTY, Richard, Human Rights, Rationality, and Sentimentality, *In*: SHUTE, Stephen; HURLEY, S. L. (Eds.). **On human rights: The Oxford amnesty lectures**, New York: BasicBooks, 1993, p. 129.

²⁵⁹ BARRETO, José-Manuel. **Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2011, p. 99.

²⁶⁰ TURNER, Bryan S. **Vulnerability and human rights**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2006, p. 10.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

²⁶² *Ibid.*, p. 29.

²⁶³ *Ibid.*, p. 41.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

florescer sendo a necessidade de enfrentar a precariedade e vulnerabilidade humana o que une a espécie nessa empreitada.

E também para Rorty, como explica José Manuel Barreto, a estratégia de fortalecer os Direitos Humanos passa justamente por uma expansão da identidade moral compartilhada, e tal pretensão não aponta para uma perspectiva transcendental e metafísica, mas sim por uma série de atitudes práticas voltadas para a promoção da pretendida “utopia” dos Direitos Humanos.²⁶⁵

Por fim, no pensamento de Martha Nussbaum fica evidente a função do Direito como protetor em áreas significativas de vulnerabilidade.²⁶⁶ Mesmo reconhecendo a possibilidade que sua proposta nunca se concretize plenamente — a aspiração de que a sociedade reconheça sua própria humanidade e a condição de necessidade e vulnerabilidade, para assim descartar as pretensões grandiosas de onipotência e completude — a autora sustenta que este é o caminho a ser almejado em uma sociedade liberal, baseada no reconhecimento da dignidade e vulnerabilidades inerentes a cada indivíduo.²⁶⁷

É neste sentido que se sustenta aqui a viabilidade de uma abertura às emoções, pelos motivos expressos, como via de fortalecimento dos Direitos Humanos como ramo do Direito preocupado diretamente na efetivação e garantia da dignidade humana.

Um interessante ponto de intersecção entre os Direitos Humanos e as teorias que propõem um papel positivo para as emoções tais como a compaixão no debate jurídico/político pode ser encontrado nas considerações feitas por Lynn Hunt no seu livro, *A invenção dos direitos humanos: uma história*.²⁶⁸

Assim como apontado por outros autores, para Hunt os Direitos Humanos possuem difícil definição, uma vez que sua descrição seria sua própria existência, e essa existência dependeria não apenas da razão, mas também da emoção. Para a autora:

A reivindicação de autoevidência se baseia em última análise num apelo emocional: ela é convincente se ressoa dentro de cada indivíduo. Além disso,

²⁶⁵ BARRETO, José-Manuel. **Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2011, p. 99.

²⁶⁶ NUSSBAUM, Martha C. **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004, p. 11.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

²⁶⁸ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

temos muita certeza de que um direito humano está em questão quando nos sentimos horrorizados pela sua violação.²⁶⁹

Segundo os ensinamentos de Hunt, no passado o que sustentava as noções de liberdade e direitos era um conjunto de pressuposições sobre a autonomia, havendo a necessidade de que as pessoas fossem vistas como indivíduos separados, capazes de realizar julgamentos morais independentes, e, para se tornar membro de uma comunidade política baseada nesses julgamentos, tais indivíduos precisavam ser capazes de sentir empatia.²⁷⁰

Para a autora, em síntese: “Todo mundo teria direitos somente se todo mundo pudesse ser visto, de um modo essencial, como semelhante. A igualdade não era apenas um conceito abstrato ou um slogan político. Tinha de ser internalizada de alguma forma.”²⁷¹ Enquanto a autonomia depende da percepção da separação e inviolabilidade dos corpos humanos, a empatia depende da noção de que os outros sentem e pensam assim como nós e que nossos sentimentos interiores são essencialmente semelhantes.²⁷²

A importância dessa relação se dá pelo fato de que os Direitos Humanos dependem ao mesmo tempo do reconhecimento de todos os outros como senhores de si, e para Hunt um desenvolvimento incompleto dessa capacidade dá origem a todas as desigualdades de direito presenciadas ao longo da história.²⁷³

A novidade trazida por Hunt é a compreensão de que a ascensão dos Direitos Humanos como alternativa política/jurídica coincide com a popularização do gênero literário romance no século XVIII, que teria ajudado os leitores a aprender a estender o alcance de sua empatia. A autora não quer dizer de forma alguma que a empatia foi inventada no século XVIII, mas apenas acentua que a empatia, a capacidade universal de compreender a subjetividade de outras pessoas e imaginar que suas experiências interiores guardam semelhança com as nossas seriam estimulados pelo envolvimento apaixonado com as narrativas dos romances.²⁷⁴ Destaca que:

Os leitores aprendiam a apreciar a intensidade emocional do comum e a capacidade de pessoas como eles de criar por sua própria conta um mundo moral. Os direitos humanos cresceram no canteiro semeado por esses sentimentos. Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas

²⁶⁹ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 24-25.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

²⁷² *Ibid.*, p. 27.

²⁷³ *Ibid.*, p. 28.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental. Aprenderam essa igualdade, ao menos em parte, experimentando a identificação com personagens comuns que pareciam dramaticamente presentes e familiares, mesmo que em última análise fictícios.

O papel da simpatia seria garantir que a felicidade não poderia ser definida apenas como auto satisfação, com essa emoção atuando como uma “espécie de força gravitacional social” que trazia as pessoas para fora de si mesmas.²⁷⁵

Como nota André Karam Trindade, se as obras literárias conseguem provocar, dentro do plano da fantasia, a empatia de seus leitores a respeito de acontecimentos de uma narrativa e seus personagens, no plano da realidade elas podem conduzir a reflexões e pensamentos críticos sobre questões fundamentais do mundo prático.²⁷⁶

Tal linha de pensamento se aproxima do que expõe Martha Nussbaum a respeito da relação entre as artes e o exercício da compaixão, bem como a influência destes na construção da sociedade. Nussbaum argui que as artes, por fomentarem a habilidade de melhor enxergar a vulnerabilidade e finitude humana, ajudam a personalidade a lidar com a ambivalência e a penúria.

Para a autora as narrativas que retratam situações trágicas, tais como os dramas do teatro grego, promovem a compaixão em suas audiências por explorarem a empatia e a ideia de possibilidades compartilhadas, além de participar mais ativamente na construção do juízo que constituem a compaixão.²⁷⁷ Ao promover, através da imaginação, a extensão da preocupação do público com vidas distantes das suas, as ficções trágicas se posicionam como um poderoso instrumento para promover uma visão de mundo eudaimonista.²⁷⁸

Uma objeção possível a adoção da compaixão como bússola para a garantia de capacidades descritas como essenciais é a compreensão de que a compaixão traz em seu conteúdo a compreensão de que o indivíduo que é alvo da compaixão seria enxergado como inferior, o que implicaria em um menor respeito por sua dignidade. Afinal, como declara Rousseau ²⁷⁹, “A piedade é doce porque, colocando-nos no lugar de quem sofre, ainda sentimos o prazer de não sofrermos como ele.”, e essa espécie

²⁷⁵ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 65.

²⁷⁶ TRINDADE, André Karam. Direito, literatura e emancipação: um ensaio sobre o poder das narrativas. **Revista Jurídica (FIC)**, v. 44, 2016. p. 111.

²⁷⁷ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 351.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 352.

²⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-jacques. **Emílio ou da educação**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 247.

de satisfação em sentir compaixão pode ser confundida com uma forma de condescendência em relação a situação do outro. Todavia, não pode prosperar este entendimento, tendo em vista que, conforme explicado por Nussbaum²⁸⁰, não há a necessidade de se fazer uma decisão entre as duas coisas — escolher sentir compaixão por alguém ou ter respeito pela sua dignidade enquanto pessoa. A expressão da compaixão não significa necessariamente uma postura condescendente face a condição alheia, da mesma maneira que o reconhecimento da dignidade humana não pode significar que se ignore a vulnerabilidade e os riscos impostos pela sorte na vida dos indivíduos, que são justamente os aspectos trazidos à tona com a expressão da compaixão.

Para a autora não há inconsistência na caracterização de determinadas pessoas ou grupos como vulneráveis, na medida em que podemos reconhecer o quanto estamos sujeitos a fatores circunstanciais — por exemplo, se uma pessoa se encontra mal nutrida ou doente ela terá maior dificuldade de desenvolver as capacidades para aprender e fazer escolhas, sem negar que as capacidades básicas e escolhas merecem respeito pela sua própria existência. Na verdade, somente quando se percebe que tais capacidades necessitam de suporte material é que as estamos respeitando de forma devida.²⁸¹

A compaixão se apresenta com um guia razoavelmente confiável para a presença de valor, uma vez que na tradição filosófica e literária as ocasiões em que costumeiramente esta emoção se apresenta são aqueles que envolvem a perda de bens genuinamente básicos, como a vida, a liberdade, mobilidade, abrigo, integridade física e a cidadania.²⁸²

Assim como notado por Aristóteles em sua análise da tragédia, é evidente o quanto sentimos menos simpatia por aqueles que passam por sofrimento que consideramos como merecido, o que indicaria a relação próxima entre a simpatia/compaixão com a moralidade, em especial em relação a questões sobre responsabilidade e mérito.²⁸³

²⁸⁰ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 372.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 374.

²⁸² *Ibid. loc. cit.*

²⁸³ SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008, p. 7.

Para Martha Nussbaum, apesar de ser comum reconhecer a importância dos bens exteriores para o desenvolvimento, existem motivos para crer que a escolha sobre quais as pessoas que serão o alvo do nosso interesse em relação a compaixão. Afirma, porém, que os principais casos de compaixão envolvem uma noção compartilhada de humanidade.²⁸⁴

Para Nussbaum uma sociedade que incorpora a perspectiva da compaixão trágica em sua estrutura básica possui uma premissa geral: as pessoas são seres dotados de dignidade, mas por muitas vezes são também vítimas, não havendo uma incompatibilidade nesse fato.²⁸⁵

Tragédias demonstram que desastres atingem diretamente a capacidade de ação humana - não causam apenas um simples desconforto, mas impedem a mobilidade, a cidadania, os planos para o futuro, e por fim até a própria vida - e ao sermos confrontados com tal tragédia é que sentimos o sentido da compaixão trágica, já que não desejamos que a humanidade seja desperdiçada ou insensivelmente testada.²⁸⁶

Dessa forma a valorização de uma perspectiva que valorize a compaixão se torna uma objeção às teorias de vertente utilitaristas, em especial as que se valem da análise econômica para quantificar e deliberar sobre as relações entre pessoas. Para Nussbaum²⁸⁷, análises econômicas das motivações humanas baseadas no auto interesse merecem as críticas a que são alvo, tanto na economia quanto na filosofia, uma vez que falham na tarefa de descrever a forma como o valor é atribuído a vida das pessoas, distinguindo seu papel instrumental na vida alheia e seu próprio desenvolvimento.

Tal visão se aproxima do pensamento exposto por Michael Sandel²⁸⁸, que argumenta que no momento em que certos bens podem ser comprados e vendidos, decide-se, ao menos de forma implícita que é apropriado trata-las como mercadorias, instrumentos para o lucro e o uso, porém nem todos os bens podem ser avaliados dessa forma, como por exemplo a saúde, a educação, a vida familiar, a natureza e a própria vida humana. O autor argumenta que determinadas coisas da vida são

²⁸⁴ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 387.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 406.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 409.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 391.

²⁸⁸ SANDEL, Michael J. **What money can't buy**: the moral limits of markets. London: Penguin, 2013, p. 12-13.

degradadas se transformadas em mercadorias, sendo por isso necessário delimitar quais aspectos podem seguir a lógica de mercado, visto envolverem questões morais e políticas, devendo, portanto, ser debatidas levando em consideração o valor moral desses bens e a forma correta de avaliá-los.

Essa discussão sobre a forma como determinados atributos são valorados possui grandes implicações para a racionalidade jurídica, uma vez que juízes e advogados são frutos do sistema de educação, e precisarão de um alto grau das virtudes que a racionalidade cívica desse sistema cultiva, racionalidade essa que seria beneficiada com.²⁸⁹

4.3 EMOÇÕES COMO ALIADAS DA JUSTIÇA: POSSÍVEIS ALTERNATIVAS

A ideia de senso compartilhado de humanidade ligada a vulnerabilidade e a compaixão como guia confiável parecem ser o caminho pelo qual uma teoria das emoções pode ser compatibilizada com os Direitos Humanos. Mas mesmo assim considerado, ainda restam dúvidas sobre como compatibilizar na prática o reconhecimento da relevância das emoções dadas as particularidades já antes apresentadas.

Martha Nussbaum busca em contribuições feitas por Adam Smith a resposta para esse dilema. Ambos autores apontam que a simpatia e a compaixão refletem a perspectiva moral do espectador por incorporar o seu entendimento do que é uma adversidade.²⁹⁰ Adam Smith, um dos principais precursores da economia moderna e também um filósofo moral, não acreditava que a racionalidade ideal estaria desprovida de emoções, e por isso dedicou boa parte de sua carreira desenvolvendo uma teoria da racionalidade emocional.

Smith acreditava que certas emoções constituem ingrediente essencial a racionalidade pública; no seu livro "Teoria dos Sentimentos Morais", Smith lança sua maior contribuição a essa discussão com o conceito do "espectador imparcial", que para o autor seria aquele cujos juízos e reações estão destinados a oferecer um paradigma da racionalidade pública, para os legisladores, juízes e cidadãos. Esse

²⁸⁹ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 441.

²⁹⁰ SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008, p. 8.

constructo serviria para modelar ponto de vista moral racional, garantindo somente os pensamentos e sentimentos que formam uma perspectiva racional do mundo²⁹¹

O espectador imparcial, é, como atesta o nome, um espectador, ou seja, não participa diretamente dos atos que presencia, porém se interessa pelos participantes como um “amigo preocupado”, mas é imparcial na medida que acompanha a situação com certo distanciamento e não permite que qualquer informação precedente de sua própria história o torne tendencioso ou favoreça a seus próprios interesses. Não renega os sentimentos e uma de suas capacidades morais mais importantes é a capacidade de imaginar claramente em que consiste ser a situação das pessoas cuja situação imagina.²⁹²

Para Nussbaum, o conceito de espectador imparcial mostra que tanto a participação empática quanto a avaliação externa são essenciais para a determinação do grau de compaixão que é racional sentir por uma pessoa.²⁹³ Para Smith, a compaixão do espectador surge da consideração do que ele sentiria caso estivesse submetido a mesma situação infortuna com sua a capacidade atual de raciocinar e avaliar tal situação, mesmo que ao tempo do ocorrido agir com tal raciocínio fosse impossível.²⁹⁴

De acordo com a doutrina desenvolvida na *Teoria dos Sentimentos Morais* a simpatia é a consequência da cognição de um espectador dos sentimentos e emoções de uma pessoa. Os dois conceitos — espectador e simpatia — estariam assim relacionados.²⁹⁵

Algumas ações que o ser humano pode tomar em relação aos outros podem causar sofrimento e dor. Os seres humanos possuem a capacidade de expressar sua compaixão com os outros. Aquele que observa um ato nocivo praticado intencionalmente por uma pessoa em outra, pode acessar os sentimentos da vítima através da compaixão, e compartilhar, mesmo que não completamente, o senso de

²⁹¹ NUSSBAUM, Martha C., **Justicia poética**: la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, p. 107-108.

²⁹² *Ibid.*, p. 108.

²⁹³ *Ibid.*, p. 109.

²⁹⁴ SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 15.

²⁹⁵ BROADIE, Alexander. Sympathy and the Impartial Spectator. In: HAAKONSSSEN, Knud (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. 1. ed. [s.l.]: Cambridge University Press, 2006, p. 158.

ressentimento, mas isso também depende da capacidade de compreender os motivos do agressor.²⁹⁶

Como a moralidade é construída com base no senso de adequação e inadequação dos seres humanos, a posição comum só pode ser encontrada em relação à posição do espectador imparcial, aquele que não está predisposto a tomar partido de nenhuma das partes. A relevância do espectador imparcial é dependente do grau de conhecimento que ele possui da situação, e é fato que não podemos ter total conhecimento das ações, intenções e motivações de outros seres humanos. Podemos, todavia, ter ou adquirir uma boa compreensão das nossas próprias intenções e motivações. A capacidade de um ser humano de fazer julgamentos morais aprofundados depende da capacidade de construir um espectador imparcial que é genuinamente isento em relação a si próprio e em relação aqueles com que ele lida, mas que é totalmente informado sobre as intenções e motivações do agente, porque o espectador imparcial compartilha delas.²⁹⁷

Como destacado por Nussbaum, nem todas as emoções são boas guias, devendo para isso estar informada de uma visão verdadeira do que se sucede, dos dados do caso, seu significado para os agentes e todas as dimensões de importância ou sentido que podem acabar distorcidas na consciência da ação. Além disso, enfatiza, a emoção deve ser a de um espectador, não a de um participante. Não apenas quer dizer que devemos avaliar reflexivamente a situação para deduzir se os participantes a compreendem corretamente e regido de forma racional.²⁹⁸

O método do espectador judicial funciona como um filtro das emoções que se centram exclusivamente no eu, tais como o medo, a ira, entre outras, de modo que que se omita parte das emoções derivada apenas no interesse pessoal no próprio bem-estar.²⁹⁹

A ideia de um espectador judicial parece ser o ponto de ligação ideal entre a aplicação de uma teoria que atribui um papel relevante às emoções e uma teoria jurídica, em especial para utilização da compaixão e da empatia nos processos decisórios.

²⁹⁶ MACCORMICK, Neil. Adam Smith on Law. **Valparaiso University Law Review**, v. 15, n. 2, p. 243–263, 2011, p. 246.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁹⁸ NUSSBAUM, Martha C., **Justicia poética**: la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, p. 109-10.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 110.

Como aponta Nicole Negowetti³⁰⁰, é da natureza humana desejar e acreditar que agimos livres de preconceitos e ideias preconcebidas; para os juízes, ainda mais, é também uma questão de identidade profissional ser árbitros imparciais dos problemas que lhes são apresentados, de modo que a maioria, senão todos os juízes, acredita que são equânimes, objetivos e decidem os casos em harmonia com os fatos e as questões legais envolvidas.

Usando como exemplo o dito por Thomas Hobbes no século XVII, que o juiz ideal seria isento de medo, ira, ódio, amor ou compaixão, Negowetti expõe como a exclusão dos sentimentos se tornou um dogma principal do direito ocidental, já que um juiz sem emoções foi compreendido como necessário a estrutura democrática e ao processo de separar os interesses pessoais da vida pública.³⁰¹

O debate talvez não deva ser se as emoções devam ser excluídas do processo de tomada de decisão judicial, mas sim a necessidade do reconhecimento de que os juízes — e o demais personagens do processo judicial — são criaturas emotivas, como todos os humanos, e que a tomada de perspectiva empática não apenas possui espaço, mas que também um papel legítimo na tomada de decisão. A questão residiria então se o potencial para excessos que existe nas emoções pode ser suficientemente controlado: o desafio seria permitir que o uso dessa perspectiva seja benéfico ao processo judicial sem que antes seja superada pelas recorrentes críticas de imparcialidade.³⁰²

Para Negowetti, se valer da empatia não quer dizer necessariamente julgar em favor de alguém, mas sim demonstra que o julgador possui consideração pela perspectiva de ambas as partes, apreciação por suas situações e uma compreensão do impacto de longo prazo de uma decisão.³⁰³ Por estes motivos a autora advoga pela

³⁰⁰ NEGOWETTI, Nicole. Judicial Decisionmaking, Empathy, and the Limits of Perception. **Akron Law Review**, v. 47, n. 3, 2015, p. 695.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 698.

³⁰² LOW, Gary. Emphatic plea for the emphatic judge. **Singapore Academy of Law Journal**, v. 30, n. 1, p. 97–118, 2018, p. 113.

³⁰³ A título de exemplo da possível abrangência da empatia, os autores André Karam Trindade, Antonio Trevisan Fregapane e Daniel Braga Lourenço, citando o escritor sul-africano J.M. Coetzee, argumentam que a faculdade chamada de empatia nos permite partilhar o ser do outro, ou seja a capacidade de se enxergar no lugar do outro, imaginando suas possibilidades. No texto em questão tal perspectiva é utilizada, entre outras coisas, buscar um alargamento da comunidade moral, que alcance os animais com base na sua capacidade de sentir dor, prazer e outros sentimentos, em um critério mais inclusivo. In: TRINDADE, Andre Karam; FREGAPANE, Antonio Trevisan; LOURENÇO, Daniel Braga. Animalidade e subjetividade em Coetzee: repensando as fronteiras da justiça. **Revista Brasileira de Direito**, v. 14, n. 3, p. 119–140, 2018. Disponível em: <<https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/2965>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

empatia como parte valiosa do processo decisório, como um procedimento de tomada de perspectiva ou ativamente imaginando o mundo de outro ponto de vista.³⁰⁴

Conforme explicitado por Martha Nussbaum, devemos exigir de juízes tanto a empatia quanto uma apropriada compaixão como partes da tarefa posta diante deles.³⁰⁵ A compaixão não é por si só boa ou ruim, ela deve ser ligada de forma apropriada a julgamentos razoáveis, superando assim os principais obstáculos que existem para a correta compreensão de situações específicas.³⁰⁶

Por exemplo, o próprio Adam Smith, no que diz respeito ao direito positivado, afirma que a lei de um estado deve se identificar como um comando de sua soberania; direito positivo, como tal, é emanado de instituições governamentais organizadas, mas ao cumprir seu papel, seu objetivo é assegurar a justiça, no sentido reprimir agressões. Nas circunstâncias em que as pessoas dentro de uma sociedade demonstram uma tendência para invadir o direito alheio, o direito positivo deverá existir, não para definir, mas para assegurar a justiça entre os indivíduos.³⁰⁷

Tal posição, tão semelhante à de tantos teóricos do Direito nos séculos que se seguiram aponta que mesmo o entusiasmo com a ideia do espectador imparcial, e consequentemente o uso das emoções, ocupa posição secundária, como auxiliar dos instrumentos e instituições consagrados na tradição jurídica. No mesmo sentido, Martha Nussbaum ressalta que a compaixão não pode ser o foco total da racionalidade pública, mas sim possuir um papel importante em muitos aspectos da vida pública, ajudando na compressão dos cidadãos do significado humano de catástrofes de vários tipos.³⁰⁸

Importante notar que Martha Nussbaum apresenta perspectiva semelhante na sua versão do capabilities approach, defendendo que o ideal da justiça deva assegurar uma vida digna para a diversidade de espécies existentes, refutando quanto a isso a perspectiva kantiana, estoica e hebraico-cristã sobre o tema. Sobre tais argumentos da autora e sua perspectiva sobre direitos dos animais não-humanos: SILVA, Antonio Sá da. Continuum de vulnerabilidades e capabilities approach: o fundamento comum de Martha C. Nussbaum à promoção dos direitos humanos e dos direitos dos animais não humanos. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia**, v. 28, n. 2, 2018. Disponível em:

<<https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/29019>>. Acesso em: 8 fev. 2022.

³⁰⁴ NEGOWETTI, Nicole. Judicial Decisionmaking, Empathy, and the Limits of Perception. **Akron Law Review**, v. 47, n. 3, 2015, p. 703.

³⁰⁵ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p 445.

³⁰⁶ *Ibid.*, p 446.

³⁰⁷ MACCORMICK, Neil. Adam Smith on Law. **Valparaiso University Law Review**, v. 15, n. 2, p. 243–263, 2011, p. 248-249.

³⁰⁸ NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p 453.

É sabido que existem aspectos da sociedade que, por serem expressões da realidade fática experimentada no mundo real se distanciam da construção legislativa à revelia dos que controlam a legislação e a organização política, de modo que, mesmo a proibição de condutas consideradas indesejadas não significa a priori que elas deixem de ocorrer, mesmo que o Direito estabeleça sanções para a sua prática.³⁰⁹ Por certo o objetivo com uma maior aceitação do lugar das emoções no debate jurídico não é acentuar a distância entre a realidade factual e suas repercussões no Direito, tampouco gerar novos empecilhos a concretização de relações que existam à margem das possibilidades de regulação do ordenamento, mas pelo contrário, trazer à tona o reconhecimento de um fato ubíquo na concretização da vida humana.

Para Nussbaum, é necessário que a compaixão seja educada de modo a conduzir a um certo tipo de cidadania e comunidade, que prioriza uma resposta às necessidades alheias e compreende o modo como as circunstâncias moldam essas necessidades. Nessa tarefa, a imaginação literária inspiraria o respeito às características individuais e a necessidade de considerar os indivíduos como criaturas dotadas de humanidade.³¹⁰ Em suas considerações, a filósofa defende que a imaginação literária se apresenta como um fator essencial à postura ética que alimenta o interesse pelo bem estar de pessoas que levam vidas em circunstâncias diferentes.³¹¹

A autora invoca o exposto por Aristóteles, e sua conhecida defesa da arte literária como mais filosófica que a história no capítulo 9 da *Poética* (1451b1-7)³¹², para expor sua posição de que a literatura convida seus leitores a imaginar situações diferentes que poderiam acontecer e as possibilidades de impacto na vida humana,

³⁰⁹ CUNHA, Leandro Reinaldo da. A FAMÍLIA, SUA CONSTITUIÇÃO FÁTICA E A (IN)EXISTÊNCIA DE PROTEÇÃO OU ATRIBUIÇÃO DE DIREITOS. *Revista Conversas Civilísticas*, v. 2, n. 1, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/conversascivilisticas/article/view/49896>>. Acesso em: 31 jul. 2022.

³¹⁰ NUSSBAUM, Martha C. *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, p. 90.

³¹¹ *Id.* **Justicia poética**: la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, p. 18.

³¹² “O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada o seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular.”
ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 54.

sendo benéfico para os membros de uma sociedade que eles enxerguem suas próprias possibilidades relacionadas a dos demais membros, com as mesmas fraquezas, necessidades e capacidades.³¹³

A autora tem ciência dos riscos da utilização da compaixão na vida pública, uma vez que o senso sobre quais danos são significantes e quais atos podem ou não ser exculpados. Ao mesmo tempo, a compaixão pode se concentrar excessivamente em relação aos que se encontram no círculo próximo ao mesmo tempo em que exclui pessoas distantes. Conforme já destacado, as emoções devem seguir os ditames de um espectador imparcial, visto que para ser boa guia necessita estar informada por uma visão verdadeira dos fatos e dados da situação, bem como todas as dimensões de sentido e relevância para os indivíduos.³¹⁴

Por esses motivos é por vezes tida como incompatível com os ideais de imparcialidade moral que orientam um valor igual para todas as vidas humanas. A solução proposta por Nussbaum para esse problema é a educação da simpatia para que ela seja estendida e não limitada, pois uma vez ampliada serviria como uma boa guia para aspectos do sistema legal, especialmente os que articulam direitos e garantias fundamentais.³¹⁵ Como já explicitado, compaixão necessita de restrições e uma abordagem racional, vez que a compaixão ou qualquer forma de imaginação será vã a menos que possua clara relação com a situação abordada e seus precedentes ou descrições gerais relevantes.³¹⁶

O reconhecimento desta posição não implica na conclusão de que uma perspectiva que leve em consideração as emoções dos agentes não seja importante, mas parece revelar que tal forma de contribuição ao avanço do Direito será relegada à posição secundária, mesmo em uma perspectiva que valorize a interdisciplinaridade.

³¹³ NUSSBAUM, Martha C. **Cultivating humanity**: a classical defense of reform in liberal education. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, p. 92

³¹⁴ *Id.* **Justicia poética**: la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, p. 109.

³¹⁵ *Id.* **Hiding from humanity**: disgust, shame, and the law. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004, p. 346.

³¹⁶ *Id.* **Justicia poética**: la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, p. 153.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resta agora tentar traçar uma conclusão aos assuntos abordados no trabalho. Como já alertado em outras ocasiões durante a exposição, vários dos termos centrais para os conceitos aqui estudados sofrem de certa ambiguidade ou falta de consenso quanto ao seu total significado, e certamente, dificuldades que acompanham toda a pesquisa até a sua conclusão.

Entretanto, em que pese a imprecisão de alguns termos ser inconveniente para os resultados da pesquisa, serve perfeitamente para ilustrar a desconfiança que certos aspectos relacionados às emoções levantam para aqueles que propõem uma visão rígida das relações humanas. Quando descrita por seus críticos, a emoção é geralmente tida, no melhor dos cenários, como imprevisível, fortuita e simplória; no pior dos cenários é vista como algo puramente irracional e indigna de atenção.

Neste trabalho foram destacados os argumentos de alguns dos principais opositores a um maior papel e relevância das emoções na vida humana, e foi possível perceber como o impacto destes autores na filosofia, e posteriormente em outras áreas, entre elas o Direito, moldaram as discussões sobre o tema.

Desde a busca de Platão por uma *techne* — habilidade ou ciência — capaz de governar as escolhas práticas, valendo-se de um ideal de comensurabilidade, tudo aquilo que é tido por racional e científico é avaliado, em maior ou menor escala, pelo quão “calculável” ou “determinável” é. A intenção do filósofo grego de igualar o que é bom, justo e racional ao que é mensurável acaba por fechar as portas a atributos e conceitos que escapem dessa visão, e não por acaso as emoções são comumente apontadas como exemplar contraste do racional ao se tratar da ética e da filosofia prática.

A denúncia e completa aversão de Platão pelos poetas e seus ensinamentos são apenas um dos exemplos de que, não importando a relevância cultural e influência das obras do teatro grego na formação do pensamento da época,³¹⁷ o apelo às emoções como constituintes das prescrições éticas ainda estaria maculado pelo rótulo de “irracionalidade.”

Em um diferente contexto, mesmo que certamente influenciado por muitas das ideias de Platão, Immanuel Kant acrescenta novos estratos ao argumento de rejeição

³¹⁷ Cf. JAEGER (2013).

às emoções. Com o filósofo alemão a racionalidade se torna pressuposto da dignidade, na medida em que se considera o ser humano um fim em si mesmo, alçando a autonomia como caractere essencial.

O destaque a dignidade humana feita pela filosofia kantiana abre caminho para teorias dentro da ciência política e do direito que propiciam uma base pra respeito aos indivíduos que ultrapassa classes ou castas, o que certamente pode ser apontado como um ponto positivo desta linha de pensamento, e é evidente o quanto essa influência delineou muito do que viria a ser os Direitos Humanos. Mas, novamente, ao tratar de determinados aspectos de sua filosofia, em especial o enfoque na autonomia, é possível notar uma posição de antagonismo às emoções, que não é minimamente disfarçada pelo autor, que chega a caracterizar os sentimentos como “enfermidades da mente.”

Mas mesmo Platão e Kant reconheciam nas emoções uma inevitabilidade, como um atributo irremediável presente nos indivíduos e aparentemente adaptaram suas ideias a essa evidência. Mesmo com o ideal de comensurabilidade ou de autonomia atrelados à racionalidade, ambos os autores reconhecem a complexidade emocional dos seres humanos, e exatamente sob a tutela da racionalidade que a existência das emoções estaria autorizada.

Sobre este último ponto, praticamente todos os autores que atribuem às emoções uma natureza cognitiva parecem concordar, sendo mais uma questão de em que medida a expressão das emoções possui valor para a racionalidade prática, uma vez que é aparentemente impossível excluí-las de forma definitiva da vida humana.

O fato é que, sob a influência de Platão e Kant, e de tantos outros pensadores de alguma forma inspirados por seus ensinamentos, a postura de antagonismo a expressão emocional se tornou posição popular na tradição filosófica. E no Direito, área do conhecimento em que a imparcialidade e isonomia são alçadas a atributos essenciais, tal influência é facilmente percebida, com o contraste entre razão e emoção predominando em diversas instâncias durante a história.

Entre os que veem os sentimentos como mais do que um fenômeno que deva ser suprimido ao máximo pela razão e arriscam atribuir aos mesmos uma importância, ainda que subordinada aos ditames da razão, destacamos durante o trabalho, entre outros, dois pensadores que correlacionam a externalização das emoções com

aspectos essenciais ao desenvolvimento e formação das capacidades humanas essenciais: Aristóteles e Martha Nussbaum.

Aristóteles apresentou na antiguidade — contrariando muito do defendido por seu mestre, Platão — argumentos que intercedem em favor de uma maior atenção ao papel das emoções e a relação delas com a virtude e com as deliberações práticas. O filósofo grego descreve as virtudes éticas como coisas diretamente ligadas a forma como os indivíduos se relacionavam e como estas eram expressas na prática, uma vez que, de acordo com seu pensamento, não adiantaria apenas conhecer a virtude e não a praticar, conclusões que implicam no reconhecimento e consideração do “outro” na deliberação. Em razão desse contexto é que a justiça, principal das virtudes e pilar da vida pública para Aristóteles, está direcionada ao bem estar e harmonia da comunidade.

Outra contribuição relevante de Aristóteles foi o seu destaque a contingência humana e os efeitos da vulnerabilidade humana nas deliberações éticas. O reconhecimento da necessidade de bens materiais para a fruição de uma vida virtuosa e o quão frágeis são tais bens face ao destino são considerações que afetam diretamente as pretensões de total controle e comensurabilidade dos atos dos indivíduos e tem consequência sob as concepções éticas e políticas que presidem uma sociedade.

Valendo-se de muitas das conclusões cunhadas por Aristóteles, Martha Nussbaum amplia a discussão sobre a fragilidade humana e a vulnerabilidade ao destino, destacando inclusive o papel que a expressão de determinadas emoções, enquanto elementos necessários para uma vida “completa”, possuem na formação política e social e a necessidade de um projeto que incorpore a educação moral com ênfase no aperfeiçoamento dos sentimentos. A sociedade, enquanto construção humana, e guiada sob os desígnios da racionalidade prática, será tão virtuosa quanto puderem ser virtuosos seus membros, e é acreditando nessa premissa que as propostas de Nussbaum buscam a construção de condições materiais adequadas ao desenvolvimento.

O reconhecimento feito por Nussbaum de uma dimensão trágica na existência humana — a consideração de que eventos além do controle podem afetar a felicidade e a forma como lidamos com elementos éticos primordiais, e como atributos considerados valiosos expõem a existência humana ao risco — coloca as emoções

em destaque, por sua posição como guia de valor em um mundo orientado pela contingência.

É entre os dois polos, não totalmente opostos, em que se encontram o pensamento de Platão, Kant, Aristóteles e Nussbaum que se encontram os pontos mais relevantes sobre o que são as emoções na discussão aqui pretendida, bem como a forma que tais fenômenos devem ser tratados.

Não menos importante é que se pode retornar a Aristóteles também para tratar do seu papel na autonomização do discurso prático, essencial para o desenvolvimento daquilo que veio a ser o Direito na tradição ocidental. Antes de Aristóteles muito se discutiu e especulou sobre a justiça, mas tais discussões encontravam-se dentro de um holismo ético-político, sem uma clara distinção como disciplina autônoma. A partir da evolução das exposições sobre os saberes prático-prudenciais e a racionalidade prática como um todo, com a influência aristotélica, iniciou-se a libertação do campo especulativo, uma separação que só foi concluída séculos depois com a proeminência da *iurisprudencia* romana e a caracterização do Direito como um ramo do saber com atributos próprios e identificáveis.

É válido questionar a necessidade de se propor retornar a discussão sobre o papel das emoções valendo-se de argumentos em grande parte retirados de discussões éticas, em um cenário de separação de disciplinas e autonomização do Direito. Entretanto, como se pode conferir das diversas definições de Direitos Humanos trazidas no corpo deste trabalho, tal ramo do Direito possui uma dimensão prático-prudencial, sem abrir mão, porém, de incorporar uma dimensão ética/moral/política.

No século XX ganharam proeminência, como culminação de diversas ideias que ganharam destaque no Direito dos séculos anteriores, e como resposta aos impactos das duas grandes guerras, os Direitos Humanos, série de direitos e garantias atribuídos aos indivíduos apenas pela sua condição como ser humano. Muito já foi discutido sobre a sua exata definição, quais os limites e a forma de efetivação desses direitos, sem um consenso geral, mas é inegável que Direitos Humanos se encontram em nítida posição de destaque na maior parte das discussões acerca do Direito nos países de cultura ocidental.

Evidentemente, o percurso histórico de valorização dos Direitos Humanos não passou incólume a críticas, com questionamentos sobre a vagueza de seus principais conceitos, sua possibilidade concreta de efetivação, ou ainda a prevalência de um

discurso próprio da cultura ocidental/europeia, importada ao restante do mundo abstraído contribuições de outras culturas — e esta última crítica ganha relevo se considerarmos os diferentes níveis de consolidação entre países, ou, no caso de um país socialmente desigual com o Brasil, entre espaços geográficos muito próximos, o que levanta grande obstáculo a crença na universalidade de seus ideais.

Por serem direitos que defendem atributos indispensáveis para a existência humana em sociedade, as discussões sobre Direitos Humanos não podem prescindir de um debate ético sobre o que é “indispensável” e a sua efetiva garantia não pode existir sem a existência de articulação política. Logo, a maioria dos tópicos de debate acerca dos Direitos Humanos não se encontram totalmente alheios às discussões sobre ética e racionalidade prática também presentes nas controvérsias sobre a importância das emoções.

Ao mesmo tempo, a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos uma característica defendida por muitos dos seus entusiastas, faz com que parte considerável de sua fundamentação faça referência às ideias do filósofo alemão Immanuel Kant. O conceito de dignidade humana, central para o desenvolvimento e consolidação dos Direitos Humanos, é atribuído como uma contribuição da filosofia kantiana, e como já explicado neste trabalho, para o autor alemão a dignidade está diretamente ligada a autonomia e capacidade de autodeterminação dos indivíduos, conceitos que por sua vez estão vinculados ao que o filósofo define como racionalidade. Relevante aqui é o fato de que as conclusões sobre a racionalidade feitas por Kant colocam o ser racional em forte antagonismo à expressão dos sentimentos e expõe um dos maiores desafios a qualquer tentativa de se relacionar uma teoria das emoções às teorias sobre os direitos humanos.

Contudo, foram expostos durante este trabalho autores que em certa medida desafiam essa concepção estrita sobre o que fundamenta a universalidade dos Direitos Humanos. Por exemplo, argumentação feita por Bryan Turner, remanescente de pensamentos articulados por Aristóteles e David Hume, a respeito da vulnerabilidade humana como elemento ontologicamente compartilhado por todos, é uma das contestações a posição que propõe a autonomia como caractere essencial a racionalidade e a dignidade humana.

De forma semelhante, o *capabilities approach*, como visionado por Martha Nussbaum, é uma proposta que relaciona os objetivos comumente atribuídos aos Direitos Humanos a um projeto político que reconhece a vulnerabilidade humana

como condição inescapável da experiência dos indivíduos, e busca expor a necessidade de ação efetiva para a garantia dos bens materiais que asseguram a dignidade.

Em que pese a existência de divergências até mesmo entre os autores que propõem o *capabilities approach* como forma mais adequada de assegurar os Direitos Humanos, é aqui relevante a nossa pesquisa a forma como tal proposta reconhece a importância das emoções na vida pública. Nussbaum, notoriamente, defende a ideia de que as emoções ligam os indivíduos a itens por eles considerados importantes para o bem estar, mas sob o qual não se possuem total controle. As emoções seriam, portanto, parte essencial ao desenvolvimento das pessoas, uma vez que são fundamentais na explicação das suas ações em determinadas circunstâncias.

Martha Nussbaum destaca como as emoções são uma marca do controle imperfeito da vida humana em função da contingência e da inevitável vulnerabilidade que acompanha a existência humana. E dentre as emoções, uma se destaca como especialmente significativa ao tratar dos Direitos Humanos: a compaixão/simpatia.

Definida como um compadecimento em face de um mal que recai sobre alguém que não o merecia, a simpatia é um reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada bem como uma constatação de que a fruição da dignidade está condicionada a presença de ambiente rico em atributos materiais. Para Nussbaum, a compaixão é a forma como os humanos reconhecem o bem estar alheio como algo importante e o relacionam ao seu próprio bem estar, de forma concreta.

A relevância da compaixão estaria presente no fato de que as estruturas políticas, na medida em que são construções humanas, e, portanto, imperfeitas — mesmo com a insistente pretensão de comensurabilidade — necessitam da existência de indivíduos compassivos. Curiosamente, mesmo Immanuel Kant reconhece a esta expressão emocional um papel positivo na racionalidade prática, ainda que de forma limitada e subordinada à razão.

Em nosso entendimento, se o Direito, enquanto construção humana e ramo do conhecimento que se autonomizou para tratar das relações em sociedade, busca ser o mais harmônico possível, ele precisa abordar a questão da vulnerabilidade, e nessa tarefa o reconhecimento de um papel positivo das emoções, nesse caso específico a compaixão, é essencial.

Conforme acentuado por Bryan Turner, a necessidade de um arranjo jurídico, em especial os Direitos Humanos, estaria relacionada à demanda por uma resposta

bem sucedida aos desafios impostos pela vulnerabilidade humana. Os seres humanos na condição de seres dotados de racionalidade, desejam o reconhecimento de determinados direitos como invioláveis por reconhecerem na fragilidade alheia sua própria fragilidade potencial, diante das possibilidades finitas e das relações de dependência existentes no ciclo de vida de um indivíduo.

Essa é também a posição defendida por Martha Nussbaum, que entende como dever do Direito defender os seres em posição de significativa vulnerabilidade. Nussbaum vê na concretização de uma sociedade que reconheça na sua própria condição de necessidade e vulnerabilidade o caminho para que se desconstruam teorias que atribuem ideais de completude e onipotência existência humana, ao mesmo tempo que fortalece o reconhecimento da dignidade inerente a cada indivíduo. Os Direitos Humanos podem e devem ser a disciplina que melhor se direciona a esses objetivos.

Teorias que se valem de análises econômicas como guias de valor, herdeiras de um utilitarismo que muito deve as pretensões de comensurabilidade aqui antes estudadas, são em certa medida as principais opositoras ao reconhecimento da vulnerabilidade e a necessidade da compaixão na vida pública, e por este motivo tais teorias são reiteradamente criticadas por Martha Nussbaum. Em uma sociedade em que aspectos econômicos tomam cada vez mais o protagonismo, reduzindo muitas relações ao seu aspecto pecuniário, impactando inclusive a percepção sobre os objetivos dos Direitos Humanos e a dignidade da pessoa humana, a contraposição feita pelo reconhecimento da vulnerabilidade como aspecto essencial e da compaixão como alternativa para os obstáculos ao reconhecimento da dignidade se tornam vias para a construção de uma coletividade que entende a importância de atributos materiais no desenvolvimento dos indivíduos, mas não se limita a eles como único critério de valor.

Uma vez enxergada a insatisfação dos humilhados pela violação de sua dignidade como ponto de partida para o reconhecimento dos Direitos Humanos, não nos parecem desarrazoadas as propostas que alçam a simpatia ao status de complemento aos objetivos da ordem jurídica. O reconhecimento da dignidade como algo universal e igualitário seria assim a forma como se articulam as demandas de igual respeito a todos na ordem política, o que não exclui o reconhecimento da vulnerabilidade humana como qualidade ontológica, e a compaixão como uma reação

razoável a esse estado, devendo por isso ser reconhecida como parte integrante da vida pública, inclusive do Direito, na forma pretendida por Martha Nussbaum.

Ainda assim, muitas questões ainda subsistem sobre como incorporar um papel das emoções ao Direito sem que isso comprometa o ideal de imparcialidade tão profundamente associado à aplicação da justiça. Como já aqui destacado, as emoções expressam a relevância de atributos considerados essenciais à vida humana, e ao fazer isso apresentam a tendência a excessos.

A resposta encontrada por Nussbaum, e que aqui reproduzimos, é utilização do espectador imparcial, conceito elaborado por Adam Smith, ao tratar justamente dos sentimentos morais. O espectador imparcial é o paradigma de racionalidade pública, que preserva a essencial presença das emoções, servindo de modelo que garante apenas a prevalência de um ponto de vista racional.

O espectador imparcial é aquele que acompanha com certo distanciamento e não permite que ruídos de comunicação ou precedentes de sua própria história o tornem tendencioso, porém acompanha e se interessa ativamente pelos participantes, sem renegar os sentimentos e a capacidade de imaginar as possibilidades daqueles que observa.

Para Adam Smith, a simpatia é uma consequência lógica da cognição do espectador das emoções de outra pessoa ao considerar o que sentiria ao estar na mesma situação desafortunada com a sua capacidade atual de avaliar tal situação, mesmo que, por ocasião do acontecimento, agir com tal raciocínio fosse impossível. A utilidade do espectador segue condicionada ao seu grau de conhecimento da situação, as ações, intenções e motivações. É impossível dispor sempre de todas essas informações, mas o espectador ao tentar compartilhar as emoções dos agentes na condição de “amigo preocupado”, como descreve Smith, avalia reflexivamente as ações para definir se seus participantes agiram de forma racional em dado momento.

O espectador imparcial ocupa a posição de filtro das emoções, direcionando-as ao interesse público, sendo o ponto de intersecção entre a doutrina jurídica — no caso aqui estudado mais especificamente os Direitos Humanos — e uma teoria que atribui às emoções importância.

Na tarefa de expandir o interesse das pessoas pelo bem estar alheio, Nussbaum expõe como a imaginação literária pode ser benéfica no desenvolvimento de uma postura ética que alimente tais pretensões. Novamente recorrendo a Aristóteles, a autora expõe uma defesa da literatura como intermediária a uma linha

de pensamento que coloca os indivíduos na posição de imaginar suas próprias possibilidades em relação as diferentes situações e o impacto na vida humana.

Tal linha de pensamento ganha ainda mais relevância se, acompanhando a teoria levantada por Lynn Hunt no livro “A invenção dos Direitos Humanos”, correlacionarmos a ascensão dos Direitos Humanos com a popularização de obras literárias que auxiliaram seus leitores a compreenderem a subjetividade ao imaginar a semelhanças que seus experiências interiores possuem. Pode-se, obviamente, questionar quais os limites dessa característica das obras literárias, mas, conforme explicitado no trabalho, desde a Grécia antiga discute-se o papel da arte na formação ética dos indivíduos, o que pode ser conferido até mesmo na rejeição aos poetas na cidade ideal imaginada por Platão.

O que se propõe aqui, na esteira das conclusões de Martha Nussbaum, é que as narrativas, em especial que retratam situações trágicas, podem conduzir seus públicos a explorar a compaixão e a ideia de possibilidades compartilhadas, expondo a ideia de que não há incompatibilidade no reconhecimento de que as pessoas são dotadas de dignidade, mas que seguem inerentemente vulneráveis a circunstâncias que estão além de seus poderes. Tais implicações são relevantes na defesa dos Direitos Humanos e a forma como a racionalidade jurídica é compreendida.

Nos parece claro que a incorporação da vulnerabilidade como um dos fatores que fundamentam a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos pode ser um importante argumento para a sua consolidação dos seus objetivos, e o reconhecimento desta vulnerabilidade abre espaço para que as emoções não sejam mais interpretadas como impulsos cegos ou simplesmente fatores que agem em detrimento da razão. Desse modo, enxergamos abrir-se o caminho para que se aproveitam características de emoções capazes de proporcionar efeitos positivos a coletividade, como é o caso da compaixão.

Como já salientado neste trabalho em outras ocasiões, não há a pretensão de que sejam suplantadas totalmente os instrumentos e instituições consagrados na tradição jurídica ocidental; não se propõe aqui que juízes abandonem a aplicação da lei para julgar com fundamento exclusivo nos sentimentos evocados pelas partes, ou que advogados e legisladores defendam seus argumentos com base somente em quais emoções são fomentadas em seus públicos. Entende-se aqui, porém, que as qualidades presentes em determinadas emoções, por sua posição indissociável da condição humana, demandam a discussão sobre suas possibilidades e que estas

podem sim ser aproveitadas como contributos valiosos na promoção de determinados objetivos da racionalidade jurídica.

No caso dos Direitos Humanos, que necessitam não apenas da determinação de pressupostos e fundamentos, mas também de sua efetivação e reconhecimento, as emoções se apresentam como complementos importantes, ainda que secundários. Acreditamos que as contribuições feitas por Martha Nussbaum contextualizam e ajudam avançar os debates neste sentido, motivos pelo qual foram extensamente destacados neste trabalho.

Resguardada a possibilidade de novas incursões e ampliação da pesquisa em outras oportunidades, entendemos aqui que, com base no cotejo das fontes bibliográficas estudadas ao longo de todo o texto, a hipótese ventilada foi confirmada, com o reconhecimento da adequação de uma proposta capaz de abranger um tratamento e reconhecimento da dimensão emocional humana. Ao nosso entender a concretização dos objetivos dos Direitos Humanos, com a fruição das garantias fundamentais que lhe são inerentes, pode encontrar sua melhor realização seguindo uma maior abertura aos aspectos positivos da expressão das emoções.

Na construção de uma sociedade organizada politicamente, em que os cidadãos ostentam de garantias de proteção da sua dignidade por estarem unidos na tarefa democrática de construir e sustentar uma ordem fundada nos Direitos Humanos, aproveitar as qualidades que fazem determinados sentimentos desejáveis se torna uma opção apropriada, e a chamada para explorar tais possibilidades é o objetivo que esta obra espera ter alcançado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981.

ANNAS, Julia. **The morality of happiness**. New York: Oxford University Press, 1993.

ARISTOTELES. **De Anima: livros I, II e III**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Ética a Nicómaco**. 8ª ed. Traducción Maria Araujo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

_____. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. **Política**: Edição bilingue. Tradução de Antônio Campeio Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

_____. **Retórica**. 2. ed., rev. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BANDES, Susan. **Empathetic Judging and The Rule of Law**. *Cardozo Law Review*. Disponível em: <<http://cardozolawreview.com/empathetic-judging-and-the-rule-of-law/>>. Acesso em: 4 fev. 2022.

BARRETO, José-Manuel. **Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories**. Rochester, NY: Social Science Research Network, 2011.

BAYEFSKY, Rachel. Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective. **Political Theory**, v. 41, n. 6, 2013.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2002.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes. Kant on Sympathy and Moral Motives. **Ethic? - An International Journal for Moral Philosophy**, v. 1, n. 2, p. 183–199, 2002.

_____. Passions and evil in kant's philosophy. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 37, n. 2, 2015.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. PARA ALÉM DO DISCURSO EUROCÊNTRICO DOS DIREITOS HUMANOS: CONTRIBUIÇÕES DA DESCOLONIALIDADE. **Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201, 2014. Disponível em: <<http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>>. Acesso em: 24 jul. 2022.

BROADIE, Alexander. Sympathy and the Impartial Spectator. *In*: HAAKONSSSEN, Knud (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. 1. ed. [s.l.]: Cambridge University Press, 2006.

CHRISTENSEN, Niels Aslak. **Aristotle on anger, justice and punishment**. University College London, 2016.

COELHO, Nuno M. M. S. Emotions: Impediment or Basis of Political Life? *In*: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121.

COMPARATO, Fabio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, disponível em: <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>>. acesso em: 12 ago. 2021.

CUNHA, Leandro Reinaldo da. A FAMÍLIA, SUA CONSTITUIÇÃO FÁTICA E A (IN)EXISTÊNCIA DE PROTEÇÃO OU ATRIBUIÇÃO DE DIREITOS. **Revista Conversas Civilísticas**, v. 2, n. 1, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/conversascivilisticas/article/view/49896>>. Acesso em: 31 jul. 2022.

DE SOUSA, Ronald. **The rationality of emotion**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 26 set. 2021.

: DUNNE, Joseph. Theory, Techne, and Phronesis: Distinctions and Relations. *In*: **Back to the rough ground: practical judgment and the lure of technique**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

FORST, Rainer. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach. *In*: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical dimensions of human rights: some contemporary views**. Dordrecht: Springer, 2012.

FUKUDA-PARR, Sakiko. The Metrics of Human Rights: Complementarities of the Human Development and Capabilities Approach, **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 73–89, 2011.

GARDNER, E. Clinton. Justice, Virtue, and Law. **Journal of Law and Religion**, v. 2, n. 2, p. 393–412, 1984.

HABERMAS, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. In: CORRADETTI, Claudio (Org.). **Philosophical Dimensions of Human Rights**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012.

HUANG, Xianzhong, Justice as a virtue: An analysis of Aristotle's virtue of justice, **Frontiers of Philosophy in China**, v. 2, n. 2, p. 265–279, 2007.

HUME, David, **Tratado da natureza humana**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. The Debate About Emotion in Law and Politics. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121.

IRWIN, Terence. **Plato's ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KAHAN, Dan M.; NUSSBAUM, Martha C. Two Conceptions of Emotion in Criminal Law. **Columbia Law Review**, v. 96, n. 2.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2011.

KNUUTTILA, Simo. Emotions from Plato to the Renaissance. In: KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. (Eds.). **Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. v. 12.

LISPECTOR, Clarice; MOSER, Benjamin (Org.). **Todos os contos**. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2016.

LOW, Gary. Emphatic plea for the emphatic judge. **Singapore Academy of Law Journal**, v. 30, n. 1, p. 97–118, 2018.

MACCORMICK, Neil. Adam Smith on Law. **Valparaiso University Law Review**, v. 15, n. 2, p. 243–263, 2011.

MACINTYRE, Alasdair C. **After virtue: a study in moral theory**. 3^a ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MEYER, Michael J. Kant's concept of dignity and modern political thought. **History of European Ideas**, v. 8, n. 3.

MICHELON, Claudio, Practical Wisdom in Legal Decision-Making, in: AMAYA, Amalia; HO, H. L. (Orgs.), **Law, virtue and justice**. Oxford: Hart Publishing, 2013.

NEGOWETTI, Nicole. Judicial Decisionmaking, Empathy, and the Limits of Perception. **Akron Law Review**, v. 47, n. 3, 2015.

NELSON, Eric, From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality, **Political Theory**, v. 36, n. 1, p. 93–122, 2008.

NEVES BARBOSA VICENTE, J. J. JUSTIÇA E EDUCAÇÃO NA REPÚBLICA DE PLATÃO. **Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, v. 1, n. 9, 29 maio 2014.

NEVES, António Castanheira. **O problema da universalidade do direito – ou o direito hoje, na diferença e no encontro humano-dialogante das culturas**. In: *Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros*. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, v. 3.

NUSSBAUM, Martha C. Capabilities and Human Rights. **Fordham Law Review**, v. 66, n. 2, p. 273-300, 1997.

_____. Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique, **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 23–37, 2011.

_____. **Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.

_____. **Hiding from humanity: disgust, shame, and the law**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004

_____. **Love's knowledge:** essays on philosophy and literature. New York: Oxford University Press, 1990.

_____. **The fragility of goodness:** luck and ethics in Greek tragedy and philosophy. Rev. ed. New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. The Stoics on the Extirpation of the Passions. **Apeiron**, v. 20, n. 2, jan. 1987.

_____. **The therapy of desire:** theory and practice in Hellenistic ethics. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. **Upheavals of thought:** the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. **Anger and forgiveness:** resentment, generosity, justice. New York: Oxford University Press, 2016.

_____. Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan, **Ethics**, v. 111, n. 1, p. 102–140, 2000.

_____. **Frontiers of justice:** disability, nationality, species membership, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. **Justicia poética:** la imaginación literaria y la vida pública. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997.

PESSOA, Fernando. Livro do Desassossego, 2a. ed. Jandira, SP: Principis, 2019.

PLATÃO, **A Republica**, 9ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Protágoras.** Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EdUFC, 1986, p. 134.

POSNER, Richard A. **How judges think.** Cambridge: Harvard University Press, 2008.

PRICE, A. W. **Emotions in Plato and Aristotle.** [s.l.] Oxford University Press, 2009.

RABOSSI, Eduardo. El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico. **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, n. 3.

RAPP, Christof. Dispassionate Judges Encountering Hotheaded Aristotelians. In: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on**

Emotions in Law and Politics. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121.

RAZ, Joseph. **Human Rights Without Foundations.** Rochester, NY: Social Science Research Network, 2007. Disponível em: <<https://papers.ssrn.com/abstract=999874>>. Acesso em: 01 jun. 2022.

ROHLF, MICHAEL. Emotion and Evil in Kant. **The Review of Metaphysics**, v. 66, n. 4, 2013.

RORTY, Richard, Human Rights, Rationality, and Sentimentality, *In*: SHUTE, Stephen; HURLEY, S. L. (Eds.), **On human rights: The Oxford amnesty lectures**, New York: BasicBooks, 1993.

ROUSSEAU, Jean-jacques. **Emilio ou da educação.** Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992,

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental, livro 1: A Filosofia Antiga.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

SANDEL, Michael J. **What money can't buy: the moral limits of markets.** London: Penguin, 2013.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica Tomo VI.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1956.

SANTOS, Tiago Mendonça dos. A abordagem das capabilities de sen e de nussbaum: um estudo comparativo. **Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica**, v. 4, n. 1, p. 22–43, 2018.

SCHULZ, Fritz. **Principles of Roman Law.** Oxford: Clarendon Press, 1936.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada.** Trad. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. Elements of a Theory of Human Rights. **Philosophy & Public Affairs**, v. 32, n. 4.2004.

_____. Human Rights and Capabilities. **Journal of Human Development**, v. 6, n. 2, p. 151–166, 2005.

SENSEN, Oliver. Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms. **European Journal of Political Theory**, v. 10, n. 1, 2011.

SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality. *In*: COHEN, Alix (Org.). **Kant on Emotion and Value.** London: Palgrave Macmillan UK, 2014.

SILVA, Antonio Sa da. Continuum de vulnerabilidades e capabilities approach: o fundamento comum de Martha C. Nussbaum à promoção dos direitos humanos e dos direitos dos animais não humanos. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia**, v. 28, n. 2, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/29019>>. Acesso em: 8 fev. 2022.

_____. **Destino, Humilhação e Direito: A Reinvenção Narrativa da Comunidade**. Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, 2018. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/80347>>. Acesso em: 29 set. 2021.

SILVESTRE, Ana Carolina de Faria. Rethinking Legal Education from Aristotle's Theory of Emotions and the Contemporary Challenges of the Practical Realization of Law. *In*: HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth; COELHO, Nuno M.M.S. (Orgs.). **Aristotle on Emotions in Law and Politics**. Cham: Springer International Publishing, 2018, v. 121

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. New York: Cambridge University Press, 2002.

SOLOMON, Robert C. On Emotions as Judgments. **American Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 2, p. 183–191, 1988.

SVERDLIK, Steven. Compassion and Sympathy as Moral Motivation. **Occasional Papers**, 2008.

TRINDADE, Andre Karam; FREGAPANE, Antonio Trevisan; LOURENÇO, Daniel Braga. Animalidade e subjetividade em Coetzee: repensando as fronteiras da justiça. **Revista Brasileira de Direito**, v. 14, n. 3, p. 119–140, 2018. Disponível em: <<https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/2965>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

TRINDADE, André Karam. Direito, literatura e emancipação: um ensaio sobre o poder das narrativas. **Revista Jurídica (FIC)**, v. 44, 2016.

TURNER, Bryan S. Outline of a Theory of Human Rights. **Sociology**, v. 27, n. 3, 1993.

_____. **Vulnerability and human rights**, University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

URMSON, James O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1988.

VIZARD, Polly, FUKUDA-PARR, Sakiko; ELSON, Diane, Introduction: The Capability Approach and Human Rights, **Journal of Human Development and Capabilities**, v. 12, n. 1, p. 1–22, 2011.

WILLIAMS, Bernard. Morality and the emotions. In: WILLIAMS, Bernard. **Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972**. 1. ed. Cambridge University Press, 1973.

ZAGORAC, Ivana. Hume's Humanity and the Protection of the Vulnerable. **Diametros**, p. 189-203 Pages, 2015. Disponível em: <<https://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/diametros/article/view/770>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

πάθος, εος-ους (τό), **Dicionário Digital Grego-Português FCL-Ar /UNESP**, disponível em: <<http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/s.php?id=38439>>. Acesso em: 15 jun. 2021.