

Sentimentos Acráticos, Empatia e Autoconsciência^{a)}

Akratic Feelings, Empathy and Self-Consciousness

Dina Mendonça*[✉]

RESUMO:

O presente artigo analisa o papel dos sentimentos acráticos na empatia e na autoconsciência argumentando que os sentimentos acráticos são fundamentais para nos conhecermos e nós próprios e aos outros porque criam uma plataforma emocional que oferece um certo tipo de encontro empático e um espaço privilegiado para a autoconsciência.

O artigo começa por descrever a natureza das emoções acráticas e o modo como as podemos encontrar a vários níveis emocionais. De seguida, elabora o modo como as emoções acráticas contribuem para a uma compreensão empática mais profunda porque permitem um salto de autoconsciência em que os sujeitos se interpretam como opacos para si mesmos. Por fim, o artigo mostra como o aprofundamento do autoconhecimento e dos processos empáticos permite um melhor conhecimento da natureza do mundo emocional.

Palavras-Chave: Emoções; Filosofia; Meta-emoções; Empatia; Autoconhecimento.

ABSTRACT:

The present article is an analysis of the role of akratic feelings on empathy and self-consciousness.

It argues that akratic feelings create a meta-emotional platform that allows the installation of a type of empathic process, which simultaneously contributes for self-consciousness.

The article shows in what way akratic feelings are crucial to further understand both ourselves and others.

The article begins by describing the nature of akratic feelings and the way in which we can find them at various emotional levels. The second part points out how akratic feelings contribute to empathetic processes and their role in the formation of a meta-emotional platform in which people recognize their opacity. Finally, the article points out how this also contributes for self-awareness, and ultimately for a better understanding of emotional processes.

Key-Words: *Emotions; Philosophy; Meta-emotions; Empathy; Self-Consciousness.*

* Instituto de Filosofia da Linguagem, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

✉ dmendonca.ifl@fch.unl.pt / mendonca.emotion@gmail.com.

a) Baseado num trabalho de investigação realizado no âmbito do Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/14175/2007) e inserida no projecto Fundamentos Cognitivos do Si (PTDC/FIL-FCI/110978/2009) do Instituto de Filosofia da Linguagem.

INTRODUÇÃO

O presente artigo insere-se na área da Filosofia das Emoções e pretende mostrar o modo como os sentimentos acrátricos são fundamentais para nos compreendermos e compreendermos os outros.

A Filosofia das Emoções é uma área da Filosofia que se tem desenvolvido nas últimas décadas acompanhando o renovado interesse pelas emoções em várias áreas do conhecimento. Duma forma geral, o papel da Filosofia das Emoções divide-se entre identificar problemas na reflexão teórica sobre emoções, identificar relações entre conceitos existentes ou criados, e continuar a refletir sobre problemas relacionados com o papel das emoções à luz das novas descobertas de outras áreas do conhecimento e de novas conclusões filosóficas. Deste modo, a Filosofia das Emoções procura identificar os problemas das teorias das emoções propostas nas várias áreas do conhecimento tais como pontos de partidas teóricos mal explicitados, incoerências teóricas ignoradas, ou consequências indesejadas do quadro teórico proposto. Por exemplo, Jesse Prinz em *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, aponta como a concepção das emoções pode ser uma entidade mental que contém vários elementos e faz com que a descrição do que é uma emoção seja inevitavelmente confrontada com dois tipos de problemas. Se uma teoria seleciona um dos elementos para explicar o que é uma emoção vê-se perante o “Problema das Partes” e tem de explicar porque é que este elemento específico faz com que o conjunto de elementos seja uma emoção; por outro lado, se uma teoria foge a essa seleção problemática vê-se confrontada com o “Problema da Abun-

dância” em que fica por explicar a interligação pertinente entre os vários componentes e por que razão nem todas as emoções contêm todos esses componentes¹.

A Filosofia das Emoções procura também estabelecer relações entre conceitos e reconstruir relações teóricas como a contínua reconstrução da relação entre a racionalidade e a emoção e cria novos conceitos teóricos, como o conceito de sentimentos existenciais definido por Mathew Radcliffe². Além disso, a Filosofia das Emoções reflete sobre problemas filosóficos que já existiam como o problema do paradoxo da ficção que indica que há algo de estranho em reagirmos emocionalmente perante a ficção quando sabemos perfeitamente que a ficção não é verdadeira. Finalmente, alguns filósofos procuram criar teorias que consigam responder aos inúmeros problemas e resistências que as emoções oferecem³. Por exemplo, uma teoria da emoção terá que fazer justiça à diversidade emocional e conseguir explicar não só a diversidade do impacto das emoções e o modo como às vezes elas são determinantes e outras vezes devem ser ignoradas, assim como explicar porque é que as emoções parecem ser experiências simultaneamente comuns e individuais dado com que todos os seres humanos têm a experiência da tristeza, do ciúme, da alegria de forma semelhante e, ao mesmo tempo, as emoções são desenhadas com a história pessoal de cada um⁴.

O presente artigo é uma reflexão sobre o papel dos sentimentos acrátricos e argumenta que estes têm um papel fundamental na criação duma plataforma meta-emocional que permite um certo tipo de encontro empático e que,

simultaneamente, oferece um espaço para a autoconsciência.

A primeira parte do artigo descreve a natureza das emoções acráticas e o modo como as podemos encontrar a vários níveis emocionais. A segunda parte elabora o modo como as emoções acráticas podem contribuir para a compreensão empática e qual o seu papel na criação duma plataforma empatia meta-emocional que permite encontrar pontos de ligação e de diferenciação entre diferentes pessoas. Finalmente, a última e terceira parte analisa o modo como as emoções acráticas permitem um melhor modo para a autoconsciência de cada um de nós.

EMOÇÕES ACRÁTICAS

Os sentimentos acráticos são sentimentos que não fazem sentido no nosso panorama emocional e que se fazem sentir como inexplicáveis.

O termo acrasia refere-se a ações realizadas que, sendo livres e voluntárias, são simultaneamente contrárias ao juízo da melhor ação a seguir. Já encontramos o problema da ação acrática na obra de Platão quando Sócrates no diálogo com Protágoras mostra que a acrasia é um conceito moral ilógico porque ninguém faz algo mau intencionalmente (*Protágoras*, 358d), e na obra de Aristóteles onde a acrasia é detalhadamente analisada na *Ética Nicômaco* (Livro VII, cap. 3 – 1146b5-1147b20) em termos de fraqueza da vontade que resulta de uma diminuição de capacidade cognitiva ou intelectual no momento da ação.

Na filosofia contemporânea continuamos a encontrar a questão da acrasia amplamente

discutida na Filosofia da Ação porque “a acrasia (ou «fraqueza da vontade») e o «auto-engano» (*self-deception*) constituem os dois principais desafios para qualquer teoria da racionalidade”⁵. Entre os vários filósofos contemporâneos que refletiram sobre esta questão podemos encontrar Donald Davison que tentou resolver o problema da acrasia delimitando o âmbito da ação acrática⁶, Amélie Rorty que distinguiu várias formas de ação acrática⁷, Richard Holton que argumentou que é possível agir contrariamente ao nosso melhor juízo e simultaneamente não ter fraqueza de vontade⁸, e Alfred Mele que fez um trabalho profundo de análise da acrasia relacionando-o com o conjunto das outras entidades mentais subjacentes à ação e nos oferece uma análise histórica e conceptual detalhadíssima sobre o conceito de acrasia na filosofia⁹.

Num artigo de 1989 intitulado “*Akratic feelings*”¹⁰, Alfred Mele mostra de que modo os sentimentos acráticos são possíveis e explicáveis. Segundo Mele, as emoções acráticas são, semelhantemente às ações acráticas, entidades emocionais que vão contra o melhor juízo do sujeito. As emoções acráticas são distintas das emoções indesejadas. Todos nós já sentimos coisas que preferíamos não sentir: não nos queremos zangar com as pessoas da nossa família; não queremos ser impacientes com as pessoas nos supermercados, e não queremos rir de piadas racistas. No entanto estes sentimentos não são acráticos porque podemos compreender a sua ocorrência e, ainda que indesejáveis, podemos reconhecer alguma razoabilidade na sua existência. No entanto, às vezes temos sentimentos e emoções que nos surpreendem porque não são simplesmente

indiferentes à nossa vontade mas que parecem não fazer qualquer sentido dadas as circunstâncias e as pessoas que somos. São estas emoções que Mele identificou como sentimentos acrátricos e que se fazem sentir como “em desacordo lógico com o juízo mais adequado do sujeito”¹¹. Por exemplo, alguém pode sentir ciúmes (amorosos) de uma pessoa com quem não tem uma relação ou, para usar o exemplo de Mele, alguém pode sentir apenas uma sensação de inadequação ao descobrir a traição do seu marido¹², ou mesmo prazer e alívio nessa descoberta.

Em suma, os sentimentos acrátricos fazem-nos sentir incompreensíveis e apontam imediatamente para um momento meta-emocional de nos sentirmos confusos sobre os nossos próprios sentimentos. Imaginemos que nos sentimos confusos por nos sentirmos tristes quando ganhamos um jogo. Aqui, o sentimento de confusão não aparece simplesmente de forma sequencial como quando me sinto triste com a perda de um objecto de que gosto muito e depois me sinto confuso por não perceber como o perdi. Neste último exemplo, sinto-me confuso com o modo como perdi o objecto e não por causa da emoção que me causou perder o objecto, enquanto que no exemplo anterior sinto-me confuso acerca do estado emocional (a tristeza) causada pelo acontecimento (ganhar um jogo). Os sentimentos acrátricos apontam imediatamente para um meta-nível emocional porque uma emoção acrátrica poderá provocar um sentimento de confusão perante essa emoção.

Ao escrever sobre o Paradoxo da tragédia, Susan Feagin aponta como o conceito de meta-emoção é difícil de distinguir das emoções

de primeira ordem tanto no contexto estético como no contexto quotidiano porque o nosso vocabulário emocional é igual para os dois níveis emocionais¹³. Exemplificando a dificuldade com um exemplo sobre corar, Feagin mostra como pode ser impossível distinguir um primeiro corar de um segundo corar porque se corou, ainda que isso não diminua a distinção entre os dois tipos de vergonha que fazem corar¹⁴.

A crítica de John Dewey à teoria da emoção de William James já nos tinha mostrado que as emoções não são simples e compactas como os nomes que temos para as designar¹⁵, mas a reflexão de Feagin vem mostrar que, além disso, as mesmas palavras são usadas para identificar diferentes níveis dos processos emocionais aumentando e intensificando a complexidade do nosso mundo emocional.

O reconhecimento da importância das meta-emoções é crucial porque as meta-emoções influenciam e moldam o impacto das emoções de primeira ordem. Num artigo intitulado “*Mediating with heart in mind: Addressing emotion in mediation practice*”, Jones e Botcker escrevem que as “meta-emoções dão cor e influenciam as emoções de primeira ordem que são experienciadas – especialmente quando as meta-emoções são diferentes das emoções”¹⁶. Isto quer dizer que ainda que possa ser difícil alguém que esteja triste por estar triste identificar que tem um segundo meta-nível de tristeza que reforça a emoção de tristeza de primeira ordem, é ainda mais difícil identificar as emoções de segunda ordem quando estas são diferentes e exigem ações e respostas diferentes causando maior confusão sobre a dinâmica emocional experienciada. Jones e

Botcker dão o exemplo de como alguém que está zangado e envergonhado tem dificuldade em agir de forma estratégica e apropriada para ambos os estados emocionais¹⁷. Segundo Jones and Botcker as meta-emoções implicam valores e crenças sobre os estados emocionais que são ensinados e determinados culturalmente e moldam o panorama da relação das emoções de primeira ordem e de segunda ordem. Assim, as pessoas que foram ensinadas a não ficar zangadas poderão sentir vergonha de se zangarem e poderão esconder e diminuir a emoção de primeira ordem de vários modos sem se tornarem conscientes da emoção de segunda ordem que os obriga a tal. Por isso, argumentam Jones e Botcker, as meta-emoções são especialmente problemáticas para a prática da mediação dado que as pessoas estão normalmente menos conscientes das suas meta-emoções¹⁸. Por outro lado, Jones e Botcker notam também que tornarmo-nos conscientes das nossas meta-emoções pode ser um modo crucial de mudar de perspectiva e adoptar um modo mais colaborativo de lidar com uma situação de conflito.

No entanto, a existência inquestionável das meta-emoções levanta muitas dúvidas e questões sobre a sua natureza. Por exemplo, não é claro se é sempre possível distinguir os dois níveis e que tipo de autoridade de primeira pessoa existe perante os dois níveis emocionais. Também não é claro se todas as emoções são passíveis de ser respostas e meta-respostas, para dar mais um exemplo das inúmeras questões que se levantam sobre as meta-emoções¹⁹.

Ainda que tenhamos um conhecimento insuficiente sobre a natureza das meta-emoções

sabemos que o reconhecimento da sua existência nos permite identificar que existem diferentes níveis de experiência emocional e que as meta-emoções marcam as emoções de primeira ordem de forma pertinente, ainda que o vocabulário que tenhamos para elas seja igual e a haja dificuldade na sua distinção fenomenológica. Contudo, sabemos que podemos ser surpreendidos pelas nossas emoções acrátricas e que essa capacidade das emoções acrátricas de nos surpreenderem tem um papel decisivo no modo como podemos abrir caminhos para melhor nos compreendermos. Por exemplo, imaginemos uma pessoa a quem morre a avó. Este acontecimento pode fazer com que esta pessoa se aperceba que se sente bem por sentir tristeza e isso a leve a refletir que se sente assim porque os seus sentimentos de tristeza são adequados à situação. Mas agora imaginemos que esta pessoa mantém a atenção contínua aos seus próprios sentimentos fazendo com que se aperceba que todas as suas impressões de tristeza são seguidas da densação de prazer, independentemente da adequação e intensidade de adequação às situações ao ponto desse sentir lhe causar estranheza.

Se esta pessoa encarar este seu sentimento de prazer pela tristeza como um sentimento acrátrico poderá mais facilmente começar a investigar mais coisas sobre si própria. Claro que é também possível encontrar várias justificações para o facto de alguém sentir prazer na sua tristeza. Mas a importância dos sentimentos acrátricos passa pelo modo como estes provocam surpresa na própria autoridade de primeira pessoa, levantando a atenção sobre o modo como determinado sentimento aparece na sua própria pessoa mesmo que os outros

não sejam surpreendidos pela existência dessas nesse indivíduo específico. Porque quando os sentimentos e as emoções surpreendem a própria pessoa que as sente, apercebemo-nos que sabemos pouco sobre nós próprios, ou pelo menos, que sabemos menos do que pensávamos que sabíamos. O primeiro acontecimento que se segue à aceitação de uma emoção acrática é a aceitação de não sermos sempre os melhores juizes dos nossos estados emocionais²⁰. O segundo acontecimento é o modo como essa autoconsciência permite um salto empático porque inicia a possibilidade de empatia diferente da que temos quando assumimos, ainda que involuntariamente, a transparência da nossa primeira pessoa. Ao nos deixarmos ser surpreendidos por nós próprios, reconstruímos o nosso olhar não só sobre nós próprios mas também o nosso olhar sobre os outros. Esta incompreensão perante os nossos sentimentos tem um papel fundamental porque o reconhecimento desta ignorância sobre nós próprios permite olhar os outros e a nós próprios com uma renovada igualdade e permite a criação de uma nova plataforma empática em que o eu se reconhece nos outros e reconhece os outros em si próprio.

EMPATIA E EMOÇÕES ACRÁTICAS

O termo empatia tem variações de significado porque existem diferentes tipos de empatia. Por exemplo, podemos sentir empatia por ver alguém a chorar convulsivamente, mesmo sem saber as razões porque chora. No entanto, também podemos sentir empatia ao compreender a complexa situação de sofrimento que alguém vive ao sabermos que fa-

leceu uma pessoa que lhe é próxima mesmo que não estejamos a ver a pessoa a chorar. Por causa da multitudine de significados do termo empatia, seguirei a atitude filosófica de Shaun Gallagher que, em vez de se preocupar em definir o termo, se debruça sobre o que significa compreender os outros no seu sentido mais completo assumindo que essa capacidade se desenvolve a partir da infância²¹. Assim, a nossa reflexão sobre empatia assumirá que a empatia nunca é um processo inteiramente simples e direto e, seguindo a nota de Coplan, que a empatia é sempre um processo mediado porque requer a tomada de uma perspectiva²². Num artigo intitulado “*Anti-empathy*” Peter Goldie discute a importância de distinguir entre dois tipos de empatia. O primeiro que ele identifica como “empatia de modificação de perspectiva” (*empathetic perspective-shifting*) que requer a modificação de perspectiva em que a pessoa intencionalmente e conscientemente imagina que é a outra pessoa e imagina o que ela pensa, sente e decide. O segundo, que Goldie defende como o mais apropriado tipo de empatia, é o processo de nos colocarmos no lugar do outro e de nos imaginarmos o que faríamos, sentiríamos e pensaríamos se estivéssemos no lugar da outra pessoa (*in-his-shoes perspective*)²³.

Goldie explica que a razão porque estes dois modos estão normalmente indiferenciados é que em casos simples o resultado dos dois processos empáticos é o mesmo²⁴ porque os seres humanos partilham generalidades sobre o modo como, por exemplo, se sentem tristes quando alguém próximo morre. Mas, acrescenta Peter Goldie, se formos além dos casos básicos e considerarmos os detalhes das situa-

ções ou situações mais complexas a distinção passa a ser importante e o resultado do processo empático pode ser diferente²⁵. Por isso, ignorar essa possível diferença pode significar um erro do processo empático porque estamos a compreender mal o outro. E quando isso acontece estamos enganados sobre o centro emocional da situação vivida porque assumimos que o outro é exatamente como nós. A distinção pode tornar-se mais fácil de identificar quando consideramos o estabelecimento de empatia com pessoas muito mais novas que nós. Por exemplo, se virmos um bebé a fazer uma birra porque não quer ir dormir teremos dificuldade em imaginar exatamente como é para ele essa recusa e exatamente o que ele sente ainda que sejamos capazes de imaginar o que sentiríamos se nos mandassem para a cama e não tivéssemos vontade. Se não observarmos as diferenças podemos agir de forma inapropriada para ajudar o bebé ou melhorar a situação. Em suma, a distinção mostra a importância crucial de reconhecermos que os outros não são exatamente como nós.

Irei apoiar-me na distinção apresentada por Goldie e a partir dela mostrar que à medida que nos tornamos mais conscientes das nossas diferenças e semelhanças estamos cada vez mais inclinados a adoptar a atitude de nos imaginarmos no lugar dos outros usando o segundo tipo de empatia descrito por Goldie. No entanto, nós não somos sempre os melhores juízes dos nossos estados emocionais porque podemos mascarar os nossos próprios estados emocionais fazendo com que algumas emoções sejam vividas de forma inconsciente. Pugmire descreve as emoções inconscientes em "*Real Emotion*" dizendo que temos ten-

dência a centrar-nos em emoções que oferecem poder e vantagem sobre os outros como por exemplo a piedade, ou que oferecem uma vantagem moral como o perdão e a raiva justificada ou justa, ou emoções que asseguram ou afirmam qualidades pessoais desejáveis como a compaixão ou o remorso. Segundo Pugmire, uma emoção deste tipo serve para mascarar uma outra de modo a que a raiva justa esconda a inveja ou que a piedade esconda o desdém, sendo que as emoções que mascaram as outras tendem a parecer-se do ponto de vista fenomenológico com emoções que melhor negam a existência de emoções indesejáveis²⁶.

A possibilidade das emoções inconscientes mostra que para além de ser verdade, como mostra Goldie, que podemos não ser os melhores juízes dos pensamentos, sentires e decisões que imaginamos outra pessoa a ter em determinada situação, também não somos os melhores juízes para saber que pensamentos, sentires e decisões teríamos se estivéssemos no lugar de outra pessoa. E essa última conclusão mostra que quando estamos a imaginar determinadas situações, ou mesmo quando as estamos a viver, podemos estar a ser sinceros sobre o que sentimos e mesmo assim estarmos enganados sobre a natureza das nossas próprias emoções. Como aponta Pugmire, o sujeito que experiencia a emoção acredita sinceramente que é sincero e não julga que tem apenas a aparência de uma determinada emoção. Ou seja, o sujeito acredita na autenticidade da sua emoção ainda que possamos apontar que esta pessoa está iludida quanto à sua relação com o mundo e sobre o tipo de pessoa que é²⁷. Isso quer dizer que alguém que exclama indignado que não acredita que as pessoas têm

a audácia de comprar carros tão caros quando há tanta pobreza no mundo, a exclamação não significa necessariamente que esteja genuinamente indignado com essa realidade e pode ser um modo de mascarar o sentimento de inveja relativamente a um certo poder económico. Claro que é também verdade que o sentimento de indignação pode ser genuíno. O que a possibilidade das emoções inconscientes aponta não é para a falsidade de um grupo específico de emoções mas para a insuficiência da autoridade da primeira pessoa em garantir a segurança da identificação da autenticidade dos seus processos emocionais.

Pode parecer absurdo e em vão o esforço para nos tornarmos conscientes do nosso mundo emocional já que as sugestões anteriores parecem mostrar que podemos estar todos a viver em estados de ilusão constantes relativamente aos nossos processos emocionais. Mas parece que temos, independentemente disso, encontros empáticos com outros a vários níveis (dos mais superficiais aos mais profundos), e as tomadas de consciência emocional parecem ser passos importantes e decisivos no desenvolvimento individual. Por isso é necessário ultrapassar esta dificuldade e procurar o modo como ainda assim conseguimos que as nossas emoções nos permitam processos empáticos. A hipótese que gostaria de levantar neste artigo é que são precisamente as emoções acráticas que formam uma peça fundamental do desenvolvimento da capacidade de empatia. E que o modo como imaginamos que os outros vivem essas situações e o reconhecimento de que esse exercício de imaginação que é incompleto e em parte incorreto é uma parte fundamental da compreensão de como viveríamos essas situa-

ções. Uma das razões porque imaginar como os outros vivem certas situações emocionais é importante, ainda que este exercício esteja à partida condenado à grande possibilidade de erro, é porque existe a possibilidade de isso nos ajudar melhor a compreender o modo como algumas emoções podem ser inconscientes.

Quando encontramos alguém que sente uma emoção de perplexidade perante uma emoção acrática podemos não compreender o que a outra pessoa sente mas sabemos como se faz sentir a perplexidade perante as emoções que não compreendemos. Isto produz um encontro especial com os outros porque nos mostram que não nos compreendemos na totalidade e que, de certo modo, somos também opacos para nós próprios.

AUTOCONHECIMENTO

Este encontro com os outros em que nos sentimos opacos tal como os outros se fazem sentir opacos para nós permite uma plataforma para afinar o modo como somos simultaneamente semelhantes e diferentes dos outros. Por exemplo, imaginemos que conhecemos alguém que tem um acesso de ciúmes. Podemos simplesmente reconhecer se teríamos ciúmes nessa ocasião, e reconhecer que essa pessoa sente ciúmes. Mas teríamos dificuldade em aferir se o modo como sentimos ciúmes é completamente igual à outra pessoa ou não. Mas se imaginarmos que essa pessoa tem perplexidade sobre esse seu sentir, podemos imaginar mais adequadamente a sensação de perplexidade já que não necessita de ser sobre o ciúme mas pode ser sobre qualquer outro sentimento de primeira ordem. E é com esse encontro da

perplexidade, de sentir que não nos compreendemos, que a realização de um sentimento acrático produz uma plataforma para melhor compreendermos o nosso próprio sentir e o dos outros. É importante notar que o sentimento acrático requer a autoridade da primeira pessoa pois é só nessa autoridade que nos podemos tornar conscientes da nossa própria opacidade. Ou seja, não precisamos de aferir a igualdade ou semelhança do ciúme mas é necessário que a autoridade da primeira pessoa se reconheça como autoridade surpreendida para que se possa estabelecer empatia do modo como um sentir incompreensível se faz sentir.

Por isso, é fundamental que o próprio se reconheça como incompreensível para que os outros obtenham uma posição de opacidade semelhante à que o próprio tem sobre si mesmo. E é nesse reconhecimento de opacidade que conseguimos mais claramente reconhecer o modo como somos semelhantes e diferentes dos outros. Encontramos a identificação deste patamar empático na perspectiva filosófica da fenomenologia. Thompson, por exemplo, identifica o modo como através da empatia nos experienciamos como um outro e que ganhamos uma perspectiva da nossa pessoa na sua totalidade em que vamos além da perspectiva singular da primeira pessoa²⁸. Thompson acrescenta que Edith Stein desenvolve esta condição da empatia ao elaborar a noção de empatia reiterada na qual nos vemos sob a perspectiva de um outro e obtemos uma relação empática conosco próprios e passamos a ser para além daquilo que nos apercebemos sobre nós próprios também aquilo que somos na experiência empática. Em suma,

como concluiu Thompson, a nossa identidade pessoal é inseparável da nossa capacidade de compreender os outros e do auto reconhecimento empático²⁹.

EM MODO DE CONCLUSÃO

Neste momento não sabemos a frequência da ocorrência das emoções acráticas mas como são desconfortáveis e temos tendência a procurar a razoabilidade das emoções ou a ignorá-las quando conseguimos, podemos imaginar que as emoções acráticas poderão ser muito mais comuns do que reconhecemos. Como Mele aponta a avaliação da frequência das emoções acráticas dependerá do modo como entendemos que as emoções estão dentro do nosso controle, do modo como entendemos o que é fazer juízos acerca das nossas emoções e a quantidade de vezes que conseguimos identificar que as nossas emoções não estão de acordo com os nossos juízos³⁰.

O presente artigo mostra que aceita-las como uma parte crucial e integral do nosso mundo emocional pode ser um dos modos de melhor compreender a individualidade de cada um de nós e as semelhanças que partilhamos enquanto espécie. Ficou claro que as emoções acráticas indicam a existência de emoções de segunda ordem e que estas intensificam a possibilidade de perplexidade sobre os nossos sentires e que ao incluirmos a perplexidade perante o sentir como parte fundamental do mundo emocional poderemos ser mais capazes de entender os próprios processos emocionais em toda a sua complexidade. Podemos concluir, em concordância com Ronald de Sousa, que “se deixarmos de pensar nas

nossas emoções como inevitáveis, estaremos também mais capazes de as vermos como passíveis de modificação e de as inscrever como instrumentos de liberdade em vez de as vermos como instrumentos de auto-opressão”³¹.

AGRADECIMENTOS

Agradeço o convite para a participação no 5º Simpósio do Serviço de Psiquiatria do Hospital Prof. Doutor Fernando Fonseca, EPE “Afectos, Emoções e Cognições” da Dr^a. Catarina Klut e o subsequente convite da Dr^a Teresa Maia para contribuir para este volume. Agradeço também o apoio do Instituto de Filosofia da Linguagem e da Universidade Nova de Lisboa.

Conflitos de Interesse / *Conflicting Interests*:

Os autores declaram não ter nenhum conflito de interesses relativamente ao presente artigo.

The authors have declared no competing interests exist.

Fontes de Financiamento / *Funding*:

Este trabalho não teria sido possível sem o financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia tanto da bolsa de Pós-doutoramento (SFRH/BPD/14175/2009) assim como do projeto Fundamentos Cognitivos do Si (PTDC/FIL-F-CI/110978/2009).

This research work would not have been possible without the financial support of Fundação para a Ciência e a Tecnologia by granting post-doc fellowship (SFRH/BPD/14175/2009) and the support of the research project Cog-

nitive Foundations of the Self (PTDC/FIL-F-CI/110978/2009).

Bibliografia / *References*

1. Prinz J: Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion. New York:Oxford University Press. 2004;18.
2. Radcliffe M: Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality. Oxford:Oxford University Press;2008.
3. Goldie P: Emotion. *Philosophy Compass*. 2007; 2(6):928-938.
4. Goldie P: Can we trust our emotions?. *The Richmond Journal of Philosophy*. Summer 2002; 1(1):27-35.
5. Correia V: Os limites da Racionalidade: Auto-engano e acrasia. *Disputatio*. 2010; 3(28): 275-291.
6. Davidson D: How is Weakness of the Will Possible? *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press. 1980; 21:42.
7. Rorty A: Where Does the Akratic Break Take Place?. *Australasian Journal of Philosophy*. 1980; 58(4): 333-346.
8. Holton R: Intention and Weakness of Will. *The Journal of Philosophy*. May 1999;96(5): 241-262.
9. Mele A: Akrasia, Self-Control, and Second-Order Desires. *Noûs*. September 1992;26(3): 281-302. Incontinent Believing. *Philosophical Quarterly*. April 1986;36(143):212-222. Is Akratic Action Unfree? *Philosophy and Phenomenological Research*. June 1986; 46(4):673-679. Real Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences*. March 1997;20(1):91-102.

10. Mele A: Akratic Feelings. *Philosophy and Phenomenological Research*. December 1989;50(2):277-288.
11. Mele A: *Ibid.*..279.
12. Mele A: *Ibid.*..286.
13. Feagin S: *The Pleasures of Tragedy*. Neill A, Riddley A: *Arguing about Art*. New York: McGraw-Hill, Inc.1995;204-217
14. Feagin S:*Ibid.*..208.
15. Dewey J: *Art as Experience*. Boydston J: *The Later Works, 1925-1953*. Southern Illinois University Press.1989;10:49.
16. Jones T, Andrea B: *Mediating with Heart in Mind: Addressing Emotion in Mediation Practice*. *Negotiating Journal*.2001;17(3):207-244.
17. Jones B, Botker A:*Ibid.*.240.
18. Jones B, Botker A:*Ibid.*..240.
19. Mendonça D: *Emotions about Emotions*. *Emotion Review*.October 2013;5(4):1-7.
20. Haybron D: *Do We Know How Happy We Are? On Some Limits of Affective Introspection and Recall*. *Noûs*.2007;41(3):394-428.
21. Gallagher S. *Neurons, neonates and narrative: From embodied resonance to empathic understanding*. Foolen A, Lüdtke U, Zlatev J, Racine T: *Moving Ourselves, Moving Others*. Amsterdam: John Benjamins B.V..2012;167-196.
22. Coplan A: *Understanding Empathy: Its Features and Effects*. Coplan A, Goldie P: *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.2012; 3-18.
23. Goldie P: *Anti-empathy*. Coplan A, Goldie P: *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press. 2012;302-317.
24. Goldie P: *Ibid.*..307.
25. Goldie P: *Ibid.*..308.
26. Pugmire D: *Real Emotion*. *Philosophy and Phenomenological Research*. Março 1994; 54(1):105-122.
27. Pugmire D: *Ibid.*..108.
28. Thompson E: *Empathy and Consciousness*. *Journal of Consciousness Studies*. 2001; 8(5-7):1-32.
29. Thompson E: *Ibid.*..19-20.
30. Mele A: *Ibid.*..287-288.
31. De-Sousa R: *Emotions, Education and Time*. *Metaphilosophy*. 1990; 21(4):434-446.