A compaixão, moderna e atual

Paulo Vaz[[1]](#footnote-1)

Uma estratégia para conceituar a ética e a política contemporâneas consiste na análise do modo como os sofrimentos são expostos no espaço público. A exposição tem ao menos três dimensões relevantes. Uma é a seleção. Embora a esfera pública atual conceda um enorme espaço para a exibição de sofrimentos, ele não é suficiente. E nem poderia ser, pois parece ser sempre possível redefinir o que se considera ser sofrimento de modo a aumentar o seu número. Poucos são, portanto, os sofredores que conseguem ter seu sofrimento exibido no espaço público. Um primeiro objeto de análise é constituído pelos diferentes critérios usados pelas culturas para selecionar. Ao analisar como os critérios privilegiam sofredores e sofrimentos, o que desponta são os valores centrais de uma dada cultura.

A segunda dimensão relevante é como a exibição pressupõe a elaboração social da responsabilidade. Além de requerer a separação entre sofrimentos evitáveis e inevitáveis, a elaboração implica o modo como uma cultura pensa o poder da ação humana individual e coletiva, isto é, o que ela presume que os seres humanos podem fazer para evitar eventos trágicos. Ao indicar o que deve ser feito para não sofrer, uma cultura também estipula quem são aqueles que, por falharem, causam sofrimento, para si e para os outros. Mesmo quando se estabelece uma causalidade puramente natural para um evento trágico, pode haver responsabilização se for suposto que o processo natural pode ser controlado, no todo ou em parte.

A terceira dimensão é dada pelas estratégias retóricas que os sofredores, ou seus representantes, podem usar para suscitar a solidariedade. Quando o sofrimento é exibido no espaço público, a regra é o desconhecimento recíproco entre quem ajuda e quem é ajudado, o que reforça a necessidade de construção da solidariedade.

Seleção de sofrimentos e sofredores, determinação do que pode ser feito para não sofrer, estipulação dos que serão acusados de causar sofrimento e procedimentos retóricos para suscitar a solidariedade – analisar esses elementos numa perspectiva comparativa equivale a delinear o esquema de uma história da compaixão e, ao mesmo tempo, iluminar alguns dos valores que ordenam as práticas de nossa cultura.

Esse esquema de história da compaixão será estabelecido através de duas perspectivas. A primeira analisa a dinâmica histórica da igualdade, na medida em que essa dinâmica orienta a construção social dos lugares ocupados por quem pode ser objeto de compaixão, por quem deve ajudar e por quem, ou o que, é tido como responsável pela existência de sofrimentos. A construção desses lugares restringe as opções retóricas passíveis de suscitar a solidariedade. A segunda perspectiva investiga quais são as crenças necessárias e suficientes para que um indivíduo qualquer experimente compaixão por um sofredor. A suposição é a de que as mudanças de valores provocam variações, mesmos que pequenas, nessas crenças. O objetivo da análise é crítico; é favorecer o destacamento em relação a crenças e valores de modo a aprofundar a solidariedade e a incitar o cuidado com a liberdade. Especificamente, o que se visa é questionar a política da vítima virtual, que veio substituir a política da piedade, moderna.

Na sequência, a compaixão é situada, primeiro, numa história de longo prazo que permite observar a dinâmica da igualdade até o surgimento do espaço público na modernidade. Depois, serão analisados como os lugares sociais de sofredor, observador, solidário e causador determinarão a forma maior de retórica moderna do sofrimento. Após a análise das crenças necessárias à experiência da compaixão, o argumento prossegue na análise das variações promovidas nessas crenças pelo surgimento da pós-modernidade. Aparece, então, conceituada a política da vítima virtual.

1 – A solidariedade com estranhos

Durante a maior parte da história humana, não houve universalização da regra moral. As sociedades, então, se caracterizavam social e moralmente pelo laço comunitário, isto é, por uma separação primária entre quem pertence e quem não pertence ao grupo (Boltanski, p. 9-11). Desse modo, a regra moral obrigando a ajudar um sofredor era duplamente limitada. Mais precisamente, a solidariedade dependia, em primeiro lugar, da separação entre “nós” e “eles”. Se o sofredor não pertencesse ao “nós”, se fosse um estranho, era possível a indiferença do observador – ou mesmo a ampliação de seu sofrimento, caso fizesse parte de um grupo inimigo. Desse modo, quando um indivíduo se deparava com um estranho sofredor, sua tarefa imediata não era ajudar, mesmo que estivessem aparentes a gravidade e a urgência de sua condição; era, sim, determinar os vínculos existentes entre o sofredor e a sua comunidade ou grupo.

Em segundo lugar, nessas sociedades que não universalizam a regra moral, que não construíram as noções de bem e mal, a solidariedade para com um sofredor pode não ser obrigação de todos, isto é, pode haver lugares sociais definindo quais são os membros da comunidade que têm a obrigação de ajudar. A solidariedade diante do sofrimento do outro podia ser, portanto, duplamente condicionada: nem todos tinham a obrigação de solidariedade e nem todo sofredor necessitava ser ajudado.

Embora necessária, a universalização da regra moral não é condição suficiente para a emergência da obrigação de ajudar um estranho sofredor através da ação política. O surgimento da filosofia na Grécia é um exemplo da possibilidade de haver regra moral universal sem haver a obrigação de ajudar. Como o indica a desvalorização sistemática da opinião, os filósofos se esforçavam explicitamente em descrever o mundo e a si mesmos de um ponto de vista que não fosse limitado pelas crenças do grupo; dentre estas, claro, estão as crenças que estabelecem a oposição hierárquica entre “nós” e “eles”. Mais precisamente, os conceitos de “verdade” e de “bem” criam regras e realidades que deveriam valer para todos e ser acessadas por qualquer um. Mesmo assim, a escravidão, por exemplo, embora reconhecida como um dos piores infortúnios que podia ocorrer a um indivíduo, não era vista como um sofrimento em relação aos quais os gregos deveriam fazer algo. Essa ausência de inquietação resulta da aceitação de qualquer uma de duas crenças: ou o sofrimento é inevitável ou o sofrimento é merecido, no sentido de que o estado atual de um indivíduo resulta de sua performance numa prova.

A regra universal é, de fato, uma prova prévia às diferenças atuais entre os seres humanos. A prova é a mesma para todos; cada um terá um desempenho singular pelo modo como, por exemplo, é capaz de conter os impulsos do seu corpo ou é capaz de aceder à verdade. Desse modo, a distribuição entre não-sofredores e sofredores é pensada como a diferença entre grandes e pequenos. Um exemplo mais contemporâneo desse modo de pensar o funcionamento de uma regra universal é atribuir o sofrimento de um pobre à sua incompetência, frisando sua preguiça e/ou estupidez.

Vimos até aqui que, para o sofrimento de estranhos ser uma questão política, é preciso, em primeiro lugar, que haja universalização da regra moral; em segundo lugar, que essa regra moral não seja concebida como uma prova prévia transformando a diferença entre não-sofredores e sofredores naquela entre grandes e pequenos ou entre morais e imorais; em terceiro lugar, é preciso conceber o sofrimento como evitável, como não fazendo parte da ordem das coisas.

O Cristianismo trouxe para as culturas ocidentais a obrigação de solidariedade com estranhos, dificultando a indiferença autorizada pela crença de que o sofredor é imoral ou inferior. Como o mostra a metáfora do Bom Samaritano, ao invés de haver restrição a quem deve ajudar e quem pode ser ajudado, todos devem ser solidários com um estranho sofredor. Haveria um único Deus, todos seriam seus filhos e, como diz o conhecido preceito, não se deve fazer aos outros o que não se quer que seja feito com você.

A compaixão cristã operava fora da política. Ela conduzia a uma ação local, imediata. Seu objeto é sempre um indivíduo qualificado. E a compaixão não é loquaz; aquele que ajuda, com seus recursos limitados, não precisa falar a outros sobre o que viu ou o que fez. Por fim, não é feito o nexo entre o sofrimento experimentado e determinadas características da sociedade de modo a ser necessária a sua transformação pela política. De fato, toda e qualquer condição social que provoca sofrimento pode ser superada. Contudo, essa superação seria feita pela ação do indivíduo sobre si mesmo, sobre os impulsos do seu corpo, e não através da ação coletiva. E a superação se concretiza em outro mundo.

Segundo a conhecida análise de Hannah Arendt, foi a Revolução Francesa quem iniciou a política da piedade, com o espetáculo do sofrimento de estranhos movendo à ação política todo aquele que não partilha da condição de sofredor (Arendt, p. 75). Desde então, uma forma maior da política implica o reconhecimento do sofrimento de outros e a incitação à ação coletiva para mudar as características sociais apontadas como responsáveis por sua existência. Sob este ponto de vista, entende-se que Hegel tenha dito que a política era a forma moderna do destino; afinal, ela se constituiu como secularização da compaixão cristã.

Em termos analíticos, a Revolução Francesa fez emergir esse tipo de política porque, em primeiro lugar, pela própria declaração dos direitos humanos, a regra moral está universalizada. Em segundo lugar, o sofrimento de estranhos é uma questão de política, no sentido de ser pensado como uma condição que está articulada a características da sociedade. Pelo mero fato de haver revolução, esse sofrimento é evitável; acredita-se que é possível mudar as condições sociais que produziram aquele sofrimento e, assim, reduzi-lo ou eliminá-lo. Se o sofrimento é uma condição produzida por determinadas características da sociedade, questiona-se também a crença de que a situação atual dos sofredores se deve ao seu desempenho numa prova prévia. Não são as dotações intelectuais e morais dos indivíduos o que explica sua posição na sociedade e, assim, sua maior ou menor felicidade; são, sim, as posições na estrutura social o que vai orientar, desde o nascimento, a quantidade de sofrimento a afligir cada um. De fato, ao longo dos séculos XIX e XX, filósofos e cientistas sociais questionarão incessantemente toda tentativa de fundar uma dominação social na ordem do ser, do que é imutável e natural.

2 – Os personagens na retórica da piedade

Cabe agora mostrar como essas características que definem a política da piedade se traduzem em um modo específico de narrar um sofrimento – de generalizar um acontecimento e estabelecer um vínculo específico entre esse acontecimento e a audiência. As possibilidades retóricas são orientadas pelo modo como são constituídas quatro figuras: a figura do sofredor, que é aquele que é representado; a do observador, que é quem representa; a figura de quem é responsável pelo sofrimento, tanto no sentido de ajudar o sofredor, quanto no de causar o sofrimento; a da audiência, que recebe a representação e que pode fazer alguma coisa pelo sofredor através da ação política.

Pelo fato de ser piedade, o sofrimento é observado por quem não sofre e narrado para outros que também não sofrem. Assim, nessas narrativas, aparece, primeiro, um critério singular de verdade, que é a capacidade de se emocionar do representante, que não só se compadece, mas também ora se enternece, ora se indigna, dependendo de quem é o terceiro frisado na narrativa: se é quem ajuda o sofredor, ou se é quem causou seu sofrimento. Na narrativa, o sujeito de enunciação deve se implicar no enunciado, mostrando não só como ficou afetado pelo sofrimento, mas também como se enterneceu pela força da solidariedade humana, ou como ficou indignado pela capacidade de alguns de causar sofrimento a outros.

A audiência, por sua vez, além de se compadecer, se enternecer e se indignar, deve também agir politicamente, isto é, sua ação não pode se limitar a difundir o relato, pois deve ser uma ação política capaz de reduzir os sofrimentos dos infelizes; deve também, portanto, mobilizar, redigir petições, manifestar nas ruas, organizar greves e paralisações, votar por quem defende a causa do sofredor, ou mesmo lutar abertamente contra as forças da ordem.

Se deve agir, a audiência também é endereçada como responsável. A responsabilidade pode ser por mera omissão, passiva, quando se postula que fazer algo reduz o sofrimento e, assim, que nada fazer amplia as agruras do sofredor. Mas a forma principal de conceber a responsabilidade da audiência, que marcou a política nos séculos XIX e XX em diversos países ocidentais, foi a responsabilidade ativa. A partir de uma teoria da exploração, supõe-se que a felicidade de alguns resulta da infelicidade de muitos. A audiência se beneficiaria da estrutura social que causa sofrimentos e, portanto, está em dívida em relação a todos os que são apresentados a ela como sofredores.

Por ser política, a narrativa de um dado sofrimento incluirá ainda as crenças de que aquele tipo de sofrimento poderia não existir e de que sua existência depende de características da sociedade sustentadas por um arranjo político. A retórica na política da piedade tende a incluir a causa do sofrimento – e sua forma de generalidade máxima é o “capitalismo”. Ou seja, a forma privilegiada de conceber aquele que causa o sofrimento é a despersonalização e generalização através dos conceitos de sistema e capitalismo, o que, simultaneamente, limita a indignação, pois tanto ela está endereçada a entes abstratos, quanto se dirige ao próprio indivíduo que experimenta a compaixão, pela responsabilidade indireta.

A forma narrativa específica da política da piedade não se limita à constituição do observador, da audiência e da causa do sofrimento; também implica o modo como aparece o sofredor. Se a piedade é amor pela humanidade, o sofredor tende a ser despersonalizado. Seu sofrimento vale como exemplar e, portanto, os acontecimentos de sua vida só importam na medida em que são representativos de uma condição partilhada por muitos. O sofredor também representa, só que outros sofredores, com sofrimentos semelhantes e que foram causados pela mesma condição. Não se trata da singularidade do sofrimento de um determinado indivíduo, mas de sua exemplaridade para um grupo ou classe.

Eis alguns casos dessa retórica, selecionados não por sua excepcionalidade, mas por sua relativa cotidianidade. Todos os eventos ocorreram na primeira metade da década de 80 do século passado, pois essa década no Brasil marca o limite da hegemonia da crença na estrutura social como causa maior do sofrimento.

No último ano da ditadura militar, em 23 de junho de 1984, o Jornal Nacional da TV Globo resolveu criticar o então ministro da saúde, Waldyr Arcoverde, por ter dito que nada poderia ser feito em relação às mortes de milhares de crianças por gastrenterite no Nordeste; afinal, dizia o ministro, as estatísticas se repetiam ano a ano, sugerindo que as mortes derivariam da própria letalidade da doença. Pela regularidade, esse sofrimento seria inevitável, faria parte da ordem do mundo. Para mostrar que aquele sofrimento era evitável, que ele se devia às condições de vida das famílias pobres do Nordeste e da falta de vontade política do governo em transformá-las, o Jornal Nacional abre a reportagem afirmando: “Convivendo o dia inteiro com a fome e a lama, crianças enfrentam nessa época de inverno o seu maior inimigo, a enterite.” Ao mesmo tempo, as imagens mostram crianças magras e com pouca roupa numa favela do Recife andando por vielas com esgoto a céu aberto. A enterite, portanto, é apenas a forma de ação do que é realmente causa do sofrimento, a pobreza, pois esta é quem faz haver a fome e a ausência de tratamento de esgoto. Cabe notar que os moradores da favela permanecem anônimos, mesmo que seus depoimentos sejam colhidos. O sentimento que se visa produzir é o “amor” por todas as crianças pobres do Nordeste e do Brasil – e não a compaixão por aquela criança.

Um outro caso é o de mortes causadas por inundações, também um sofrimento causado por fenômeno natural, mas que pode ser pensado como tendo causa primeira na organização social. Em 9 de dezembro de 1981, a revista Veja noticia que chuvas torrenciais em Petrópolis causaram a morte de dezenas de pessoas. Ao longo da reportagem, a revista deixa claro que as chuvas foram apenas o instrumento através do qual a desigualdade manifestou seu poder devastador. Diz ela: “os temporais, como os impostos, caem para todos. Mas a proteção do Estado e as catástrofes naturais, não. A primeira costuma ser despejada onde há riqueza. As calamidades desabam sobre os mais pobres.”

Ainda na década de 80 do século passado, temos um crime noticiado no jornal O Globo em fevereiro de 1983. A reportagem narra a morte do gerente de uma firma por um motorista recém demitido. A reportagem se esforça para justificar o assassinato. Primeiro, publica o bilhete do motorista ameaçando matar se fosse despedido sem indenização, pois ele tinha uma filha para criar. A seguir, a reportagem entrevista amigos do criminoso; não surpreende que eles apareçam para falar bem do assassino: “Jorge, o Baixinho como era chamado por nós, é uma excelente pessoa... Dizia que vinha sendo perseguido pelo gerente e que o mataria se fosse demitido sem indenização. E agora cumpriu a ameaça. Ele estava desesperado com a perda do emprego.” A articulação com o contexto torna ainda mais claro que a razão última do crime era a estrutura social e que o assassino podia ser visto quase como um vingador inconsciente das injustiças sociais: o desemprego nesses anos estava alto.

A retórica do sofrimento na política da piedade está exposta de modo claro nessas notícias: a audiência é endereçada como os felizes que não partilham do sofrimento exposto. As mortes por gastrenterite são de crianças pobres; a maior parte dos mortos na catástrofe natural em Petrópolis morava nas favelas e encostas da região; e a vítima efetiva do assassinato não seria o gerente morto, mas o trabalhador desempregado, embora assassino, que temia não poder criar sua filha devido à perda do emprego. A audiência também é responsável, na medida em que as mortes ocorrem pela conjunção da pobreza de muitos com o descaso dos governantes. Restabelecer a democracia e diminuir a desigualdade econômica reduziria esse tipo de sofrimento.

Embora a pobreza (e suas variações relacionais, como a desigualdade de renda ou de oportunidades) tenha sido a primeira e a mais importante forma de questão social na Modernidade, diversos outras condições construídas como causadoras de sofrimento, tornaram-se questões sociais. Ao longo do século XX, particularmente após a Segunda Guerra Mundial, trabalhou-se a fronteira entre sofrimentos naturais, que seriam próprios da condição humana, e sofrimentos históricos, que dependeriam de determinadas características sociais e culturais para sua existência. Como sofrimentos históricos, sua quantidade e seus efeitos nos indivíduos poderiam ser reduzidos ou eliminados se fossem transformadas as condições sociais que os faziam existir. A operação intelectual própria da “esquerda” era propor como ideológicos os esforços de naturalizar o histórico (inversamente, portanto, a esquerda tornava histórico o que se acreditava ser natural), de afirmar como necessário, inevitável, pertencente à ordem do ser, condições que podiam ser transformadas por mudança social.

A atitude de “historicizar o que foi naturalizado pelas forças da ordem” consiste em associar a crença numa diferença hierárquica entre os seres humanos com a limitação de experiências e com a manutenção da ordem social. Detalhando, o primeiro movimento é mostrar que há construção social numa classificação hierárquica dos seres humanos tida como natural, como as diferenças de gênero, raça e aparência (belos e feios), ou as hierarquias entre saudáveis e doentes, normais e anormais, loucos e sãos, “bons” cidadãos e marginais, indivíduos com sexualidade normal e aqueles com uma sexualidade “perversa”, “doentia”. O princípio crítico de uma análise em termos de construção social é mostrar que a classificação hierárquica é produtora de sofrimentos por limitar o que se pensa e faz, com a limitação ou atingindo apenas os que são classificados negativamente, ou ambos os lados da oposição binária. E a análise é relevante porque a classificação faz parte dos processos pelos quais uma dada ordem social se mantém, ou melhor, a análise deve mostrar como essa classificação, ao mesmo tempo, resulta de certas condições sociais e culturais e tem a função de mantê-las, de perpetuar relações de poder ou de dominação. Por fim, alguma ação política, dentre as quais está incluída a desconstrução da classificação hierárquica, é proposta como capaz de alterar as condições sociais e culturais produtoras de sofrimento. Os conceitos de “diferença”, “crença”, “limitação” e “política” são os operadores intelectuais básicos dessa ampliação da política como reconhecimento do sofrimento do outro.

É preciso realçar uma diferença entre a desigualdade e a diferença no ponto de vista crítico. A crença na naturalidade de ambas serviria para manter a ordem social; na desigualdade, porém, a limitação de experiências tende a afetar um grupo ou classe, enquanto que a diferença tende a focar a limitação na experiência individual. Tomemos o caso das práticas sexuais. Ao longo da primeira metade do século XX, muitos puderam acreditar que o capitalismo precisava, para funcionar, dencionar, de produzir a misença tende a focar a limitaç produzir a miséria sexual, precisava reduzir as práticas sexuais ao mínimo e limitá-las à reprodução como forma de conduzir a “energia” do corpo para o trabalho. Assim, embora a crença na naturalidade da diferença entre sexualidade normal e perversa mantivesse a ordem social capitalista, o ponto de vista crítico só pode ser a limitação da experiência dos indivíduos. De modo mais genérico, a crescente relevância política do tema da diferença ao longo do século XX deu peso cada vez maior ao potencial irrealizado do indivíduo como lugar de apreensão do sofrimento, de apreensão das consequências deletérias da ordenação social.

Quanto mais o sofrimento a ser erradicado depende, para sua existência, da crença numa classificação que diferencia hierarquicamente os seres humanos, mais a política da piedade depende da capacidade de questionamento. A indiferença em relação à pobreza podia ser uma questão de invisibilidade; bastaria ver uma criança em farrapos obrigada a trabalhar ou uma mãe se desdobrando para alimentar seus filhos que qualquer um se compadeceria – ou, ao menos, o desconhecimento foi uma justificativa bastante utilizada para explicar um estado anterior de indiferença. É preciso, porém, um distanciamento das crenças de sua cultura propondo o que cada indivíduo deve ser para reconhecer, por exemplo, que loucos estariam sofrendo mesmo quando estão internados sob cuidado de médicos e que a separação entre normais e anormais também limita as possibilidades de ser dos normais, isto é, da audiência.

Uma última tendência na transformação da política da piedade moderna é a progressiva ilegitimidade da representação dos sofredores. Cada vez mais, acredita-se que o melhor é que o próprio sofredor se represente para a audiência, pois ninguém pode falar em seu nome e só pode falar de uma condição quem passou por ela. Desde quando surgiu a Internet, esse dispositivo técnico que permite a qualquer um tornar-se emissor, a recusa da distância entre representante e representado, entre, no caso, observador e sofredor, permitiu a explosão dos relatos autobiográficos na forma testemunhal. Essa autoridade da experiência provoca ainda a ascendência de novos critérios de verdade na narrativa jornalística, principalmente estar próximo do evento e ter corrido risco pela proximidade.

3 – Crença e emoção

Para continuar a conceituação da singularidade da forma contemporânea de compaixão, é oportuno agora analisar como a experiência dessa emoção é suscitada por crenças. É preciso, portanto, problematizar a relação entre emoção e crença.

A forma imediata de se pensar essa relação é supor que uma emoção independe de crenças para ser experimentada e que, em algumas circunstâncias, as emoções que se experimenta podem estar em desacordo com as crenças que se tem sobre o que devem ser o mundo e os seres humanos.

Essa forma imediata, ao separar emoção de crença, também facilita supor que as emoções são naturais, são aquilo que tanto partilhamos com os animais, como com outros seres humanos, independente de período histórico e cultura. Naturais e fora da história, as emoções seriam também aquilo que poderia movê-la, pois esse quantum cego de força ás vezes se tornaria perturbação do pensamento e abriria a possibilidade de questionamento das regras da cultura, especialmente quando há desacordo entre a emoção experimentada e o que se deveria experimentar, como quando se sente prazer em práticas sexuais ditas pecaminosas ou perversas, ou horror quando se mata, ou atração pelo estranho, etc.

A separação entre emoção e crença implica e sustenta as separações entre natureza e cultura, entre corpo e pensamento e entre involuntário e voluntário. Como o sentido imediato de identidade está ligado ao voluntário, ao que “eu” faço, as emoções estão do lado negativo e desvalorizado de outra divisão, aquela entre o outro e o Eu, pois seriam uma espécie de exterior interior, marcariam a presença de um outro ser ou princípio dentro do Eu a ameaçá-lo em sua integridade.

Essa concepção imediata das emoções se ancora, primeiro, na experiência fenomenológica da separação entre involuntário e voluntário. Temos a consciência de que algumas ações são feitas voluntariamente, enquanto outras, começando por um ato reflexo, parecem acontecer independentemente e apesar de nós mesmos. Trata-se, nas ações mais complexas do que o coçar de uma comichão, mas que também descrevemos como involuntárias, de ser levado pelos ventos opostos do medo e da esperança devido à condição humana de desejar enquanto se sabe da incerteza do futuro. Dada essa relação entre desejo e incerteza, é sempre possível uma descrição retrospectiva quando a realização de uma ação levou a uma consequência negativa: podemos atribuir ao predomínio das emoções a opção por uma dada ação que, após o resultado desagradável, é desqualificada como involuntária, como tendo sido feita não pelo Eu, mas pelas emoções.

Por seu uso nas descrições retrospectivas, a concepção imediata também se ancora na culpa, uma forma de explicar o sofrimento que predominou durante séculos na cultura ocidental. A culpa tem como uma de suas características maiores desvalorizar não a totalidade do sujeito, como na vergonha, mas apenas uma parte, aquela constituída pelo desejo, pelas emoções, pelo corpo. Se o indivíduo sofre hoje porque fez o que não devia no passado e se essa ação indevida ocorreu porque alguma emoção predominou sobre a razão, cabe agora no presente, para evitar sofrimentos no futuro, agir sobre si mesmo para controlar os impulsos corporais. A atração da concepção imediata da relação entre crença e emoção, portanto, reside não só na possibilidade de dar sentido à experiência fenomenológica, mas também na possibilidade de dar sentido ao sofrimento, ao menos na cultura ocidental.

Embora seja, então, comum pensar que as emoções são naturais, tendo forma e sentido independente da cultura, para quem investiga se os meios de comunicação são capazes de produzir subjetividade, é interessante tomar como ponto de partida a possibilidade de as emoções implicarem crenças que as definem e as suscitam. Assim, não existe raciocínio sem emoção que lhe esteja atrelada, imiscuída; inversamente, não existe emoção sem raciocínio.

Provavelmente foi a crítica de Wittgenstein à ideia de linguagem privada o que abriu o caminho para se retomar a dependência entre emoção e crença. Afinal, se para experimentar dor é preciso ter aprendido primeiro o significado do termo “dor”, as emoções dependem, para sua existência, de definições que podem ser historicamente singulares. Um indivíduo experimentaria amor e sua diferença com as emoções de amizade e de paixão se porventura tivesse aprendido culturalmente a separar as situações onde cada uma ocorre, assim como o que se deve expressar corporal e linguisticamente quando se está em tais situações.

Uma cultura não condiciona apenas as crenças que um indivíduo tem por verdadeira; forma também o tecido afetivo de suas experiências. Essa produção não é total, pois o recorte das experiências pelas crenças nunca é capaz de conter em sua inteireza a nossa vida afetiva. Alguma coisa escapa, está aquém ou além da emoção associada a determinadas crenças; esse transbordamento pode ser sempre ocasião para o indivíduo destacar-se de si mesmo, distanciar-se de suas crenças e, assim, abrir espaço para novas experiências.

De fato, a relação causal existente entre crença e emoção não pode ser aquela, de senso comum, marcada pelas ideias de antecedência e produção, como se o indivíduo tomasse a decisão de conceder seu assentimento a algumas crenças e, por ter assentido, experimentasse as emoções. É melhor pensar a causalidade da crença como uma relação entre matéria e forma, gerando assim uma separação entre afeto, ainda sem forma, e emoção, que seria o afeto informado pelas crenças. O pensamento estaria o tempo todo imerso num campo de afetos, a partir do qual se opera o recorte das crenças fazendo emergir emoções e atitudes que marcarão tanto a experiência individual, quanto a vida social.

Por essa imersão do pensamento no campo afetivo, é possível descrever de outro modo como as emoções podem perturbar o pensamento de modo a fazer com que este seja capaz de se distanciar de suas crenças. O conjunto dos termos que se referem e constituem as emoções não recobre em sua totalidade os afetos – algo escapa ou falta, de modo a ser necessário pensar. Como os afetos não estão separados, a separação entre as emoções nunca é completa e estável e, certamente, a separação é menos clara que aquela entre as palavras usadas para nomeá-las. Um indivíduo pode ficar perturbado por não poder determinar com precisão a emoção que experimenta. Essa perturbação pode conduzir ao questionamento especialmente para aquelas emoções que se articulam com juízos sobre o comportamento e o ser do indivíduo. “Serei bom ou justo por ter tais emoções, quando talvez não as devesse”, pode se perguntar alguém já no interior de um processo de questionamento.

Após essa breve e simplificada discussão sobre o estatuto ontológico das emoções, cabe pensar quais são as crenças necessárias e suficientes para experimentar a emoção de compaixão. A estratégia será a de obter uma definição genérica dessas crenças, o que permite uma primeira apreensão da compaixão de ampla validade histórica. Na sequência, as diferenças históricas são construídas a partir de variações nos conteúdos dessas crenças, especialmente as diferenças que nos importam, aquelas entre as compaixões moderna e pós-moderna.

 No caso da compaixão como sentimento doloroso endereçado ao sofrimento de outro indivíduo ou ser vivo, três crenças são reconhecidas desde Aristóteles como decisivas para sua existência (Nussbaum, 2001, p. 297-353). A primeira crença é um juízo de gravidade sobre o sofrimento do outro. Se porventura o observador acreditar que o sofrimento é insignificante, ele recusa a compaixão; inversamente, um observador pode se compadecer por alguém que não sabe que está sofrendo, como é o caso na atitude perante a “alienação” de modo geral, seja em relação à loucura, seja na crítica marxista à ideologia. É possível tanto experimentar compaixão por quem não se sente sofredor, quanto não se compadecer por alguém que nos endereça diversos sinais de que está sofrendo. Nessa definição genérica, portanto, o observador é quem decide sobre a gravidade do sofrimento do outro.

A segunda crença necessária à existência da compaixão é o juízo sobre a inocência do sofredor. A solidariedade existe se o observador pensar que o sofrimento não foi merecido, que sua existência se deveu à má-sorte. Se houver a mínima suspeita de que o sofredor, por seu comportamento indevido, contribuiu para seu estado atual, a compaixão será negada. Dito de outro modo, a compaixão é orientada pela moralidade, na medida em que será negada a compaixão para aqueles que, por seu comportamento imoral, são tidos como responsáveis pelo seu sofrimento, como na distinção entre “vagabundo” e “desafortunado” que orientou a ajuda aos pobres até o século XIX: um explorava a bondade alheia, enquanto o outro queria trabalhar, mas não conseguia emprego, costumeiramente por razões de saúde, gênero ou idade (Castel, 1998, p. 41).

Mais radicalmente, a moralidade orienta a compaixão por que institui duas crenças correlacionadas. A primeira supõe que o comportamento moral é forma de prevenir sofrimentos – o que significa manter, como modo de dar sentido, que sofrimento é castigo. A segunda crença supõe que a contingência é negativa, é o que deve ser paulatinamente eliminado dos eventos que podem acontecer a um indivíduo durante sua existência.

A terceira crença necessária à existência da compaixão é o juízo de possibilidades similares. É preciso se colocar no lugar do sofredor e imaginar como seria experimentar aquele sofrimento. Embora esteja à distância por ser um observador, quem experimenta compaixão também experimenta medo. E sua intensidade depende da distância que o observador crê existir entre o que aconteceu ao sofredor e o que é provável de lhe acontecer.

4 – Compaixão, moderna e pós-moderna

Durante a modernidade, a primeira crença necessária à emergência da compaixão, o juízo de gravidade, era uma prerrogativa do observador. Afinal, ele podia reconhecer gravidade mesmo quando o indivíduo, por estar alienado, pensava não sofrer. Pela ação possível da ideologia, a consciência que um indivíduo tem de suas emoções não era meio válido de determinar a gravidade do que se experimentava.

Uma primeira mudança decisiva da forma pós-moderna de compaixão é o questionamento dessa prerrogativa na determinação da gravidade do sofrimento. O argumento básico propõe que a recusa da igualdade permite ao observador menosprezar o sofrimento do outro. O observador não reconhece gravidade porque não considera o outro igual, como um ser cujo sofrimento merece ser reconhecido.

A denúncia de recusa de compaixão e, portanto, das ações políticas que dela derivariam marcou as práticas políticas dos movimentos de direitos civis nos Estados Unidos. De fato, a denúncia de indiferença estava associada à exigência de igualdade. Afinal, é através de crenças que inferiorizam o sofredor e o isolam para além da fronteira que delimita o “nós” que se torna possível a um indivíduo ignorar ou desvalorizar seu sofrimento.

Um primeiro modo da desigualdade é simples e afetou pobres e mulheres: a atribuição de inferioridade. Assim, a violência de um marido contra sua esposa era interpretada como parte da ordem do mundo, na medida em que mulheres teriam uma racionalidade insuficiente e precisavam ser educadas e mantidas em seu lugar. Do mesmo modo, e ainda recentemente no Brasil, a associação entre pobreza e perigo fez com que durante muito tempo se desvalorizasse o sofrimento dos moradores de favela. O título de uma reportagem do jornal O Globo em 7 de maio de 2001 narrando uma disputa pelo controle do tráfico entre grupos rivais em uma favela já é suficientemente revelador da desvalorização do sofrimento de quem, por diversos motivos, é considerado inferior: “Tiroteio no Salgueiro provoca pânico na Tijuca”.

O segundo modo de recusar o pertencimento ao “nós” a quem se deve a obrigação de solidariedade está apoiada em diferenças morais. O exemplo mais conhecido foi a recusa de assistência a vítima de AIDS pelo governo Reagan nos Estados Unidos no início da epidemia, na década de 80 do século passado.

Associada a esse questionamento de prerrogativa está uma mudança no lugar de apreensão do sofrimento. A autoridade do observador requeria, implicitamente, que a gravidade do sofrimento estivesse preferencialmente expressa no corpo do sofredor; e senão nele, ao menos em características objetivas da situação causadora do sofrimento. Se recordarmos de algumas fotografias que marcaram o século XX, como a Mãe Migrante, de Dorothea Lange, ou a garota vietnamita fugindo nua e em prantos das bombas que atingiram sua aldeia, notamos que o corpo dos sofredores já tornava visível a gravidade e a urgência.

Didier Fassin, em seu livro La raison humanitaire, registra o sugestivo comentário de um jornalista sobre uma exposição de fotos de guerra em 1999: estaríamos experimentando a passagem do Crucificado a Pietá como símbolo maior do sofrimento (Fassin, p. 23). As imagens agora destacam as expressões de tristeza do sofredor ou de seus próximos. Tal mudança significa uma autoridade cada vez maior concedida a formas intencionais – ou, ao menos, mais intencionais do que uma mera ferida – de expressão do sofrimento, como os movimentos de face ou a linguagem. Desse modo, a passagem do corpo do sofredor à consciência de seu sofrimento implica dar maior peso ao próprio sofredor na determinação da gravidade.

De certo modo, a maior relevância do sofredor já estava implícita no questionamento do observador. Se a acusação de crença na hierarquia pesa sobre a possível recusa de gravidade do sofrimento, a tendência é o observador transferir a autoridade da determinação para o sofredor. A dinâmica da igualdade se alia então ao direito à felicidade. A ênfase no sentimento do sofredor, derivada do temor de ser preconceituoso, estende a compaixão não só a grupos que anteriormente não tinham seu sofrimento reconhecido, mas também a eventos que anteriormente eram considerados insignificantes ou parte da ordem do mundo; no limite, tudo o que provoca infelicidade a alguém pode ser reconhecido como digno de compaixão (Clark, 1997, p. 80-127). Uma outra consequência, portanto, derivada do questionamento da autoridade do observador na determinação da gravidade do sofrimento é a extensão praticamente ilimitada daquilo que pode ser considerado sofrimento a merecer nossa solidariedade. Difícil posição ética de quem deve demonstrar solidariedade: de um lado, é preciso confiar no testemunho de quem se propõe como sofredor, sob pena de ser acusado de crente em hierarquias sociais e morais; de outro lado, deve ser solidário por qualquer evento ou situação que um indivíduo diz tornar-lhe infeliz.

Para resumir as mudanças na primeira crença, temos primeiro que a determinação da gravidade deixa de ser uma prerrogativa do observador e passa a ser um procedimento negociado entre quem se propõe sofredor e o indivíduo qualquer que deve demonstrar sua solidariedade. Nesse procedimento, o sofredor dispõe de um argumento sempre prestes a ser usado: a recusa de gravidade de seu sofrimento resulta da crença em hierarquia.

Em segundo lugar, o sofredor cada vez mais endereça seu apelo diretamente aos que podem lhe ajudar, isto é, sem a mediação e, portanto, a seleção de um observador especializado na determinação de gravidade dos sofrimentos, como o era o jornalista moderno, presumidamente capaz de saber que sofrimentos concerniam a todos. A ausência de mediação aumenta, assim, o número e o tipo de sofrimentos que são propostos no espaço público como graves.

A maior relevância do sofredor implicou ainda uma mudança no lugar de apreensão do sofrimento, que passou de seu corpo às formas de exteriorização de sua consciência. Do mesmo modo que a ausência de mediação, essa passagem do Crucificado à Pietá promove a extensão do que merece nossa solidariedade, pois pode ser considerado sofrimento grave qualquer evento ou situação que torna um indivíduo infeliz.

Passemos às diferenças entre modernidade e pós-modernidade em relação à segunda crença necessária à emergência da compaixão, que é a crença sobre a inocência do sofredor. Talvez a separação propriamente ocidental não seja entre pobres e ricos, servos e nobres, escravos e senhores, mas, sim, entre os que seguem e os que não seguem uma regra universal. Os que não seguem causam toda sorte de sofrimentos, tanto a si, quanto aos outros. A crença de que o domínio dos impulsos do corpo permite dominar o futuro foi por muito tempo sustentada pela figura de um Deus onipotente, onisciente e infinitamente bom: só assim é que se pode acreditar que a moralidade é recompensada e que todo aquele que sofre está sendo punido por uma imoralidade anterior. A onipotência de Deus garante o domínio pleno da vontade humana sobre o futuro – embora não sobre os impulsos do corpo, pois senão seria impossível explicar porque os eventos trágicos persistem em ocorrer.

Por ser secularização e vacância do divino, a modernidade ampliou a classe dos que merecem a solidariedade por criar um lugar intermediário entre os sofredores inocentes e os sofredores imorais; ele será ocupado por aqueles que não seguiram a regra moral apesar de sua vontade. De fato, a atitude moderna predominante aceita a validade da regra, mas recusa a aplicação para o caso, normalmente através da construção do comportamento do “imoral” como sendo determinado, como estando além de sua vontade. E há dois modos maiores de se pensar o comportamento como determinado. Ou bem a ação de um indivíduo ocorreu apesar “do que acreditava ser o correto e do que tinha intenção de fazer”, pressionado como estaria pela força das paixões de seu corpo, o que faz de sua imoralidade uma doença, ou bem seu comportamento é condicionado pelo processo de socialização: situação econômica, educação, eventos traumáticos, etc. Nos dois modos, porém, o observador mantém seu olhar inocente ao se identificar com o “imoral”, pois mantém seu vínculo com as regras morais da sociedade em que vive, questionando apenas a aplicação.

Retomemos o caso do desempregado, mas agora na figura de um jovem com vigor físico aparente. Ele pode não estar empregado ora por que uma crise econômica restringiu a oferta de trabalho, ora por que ele pode estar doente, deprimido. Ou se politiza, ou se medicaliza o seu comportamento: o jovem saudável desempregado não necessariamente é um preguiçoso, um vagabundo; pode ser, sim, ou uma vítima das circunstâncias econômicas, ou um doente.

A forma moderna de distribuir a responsabilidade pela existência dos sofrimentos podia continuar aceitando que parte dos sofrimentos experimentados por um indivíduo derivava do modo como ele lidava com os impulsos de seu corpo. Pela vacância do divino, isto é, dada a incerteza na recompensa para as boas ações e intenções, a Modernidade não podia continuar a crer que todo sofredor era imoral. Surge então o lugar preciso da política quando ela é orientada pela busca da felicidade. Um dado sofrimento é objeto de política se sua existência for presumida estar além do poder da ação do sofredor, mas ao alcance da ação coletiva.

A mudança da modernidade à pós-modernidade dependeu da ascensão intelectual da crítica da diferença e, portanto, da abertura de uma outra possibilidade de ampliar a solidariedade com os “imorais”: recusar a própria regra moral, e não simplesmente sua aplicação para um dado sofredor. Essa possibilidade critica também o que há de hierárquico na emoção de compaixão: o “imoral” não é uma vítima, mas alternativa de vida ou, ao menos, ponto de inquietação para o observador sobre o que ele pode ser e fazer. E por requerer a crítica da moralidade, quem se inquieta ao observar o “imoral” está em luta com sua culpa, está em luta contra seu juízo moral endereçado aos outros e a si mesmo. Também fica clara a raridade histórica dessa outra relação afetiva com desviantes e anormais; para existir, é preciso que parte significativa da sociedade não esteja apenas questionando a forma social de distribuição de riquezas, mas também as regras morais sob as quais cada um experimenta a si mesmo e ao outro.

Percebe-se como a extensão desse questionamento afeta a relação entre observador e sofredor no reconhecimento do sofrimento. Se a moralidade impede a solidariedade, será o preconceito do espectador o que impede a compaixão. Só preconceituosos não se compadecem; desse modo, os testemunhos de indivíduos narrando seu infortúnio tendem a constituir seus leitores e espectadores como tolerantes, nem que seja pela ameaça implícita de serem acusados de preconceituosos e moralistas se porventura recusarem a compaixão. Eis um exemplo de endereçamento da audiência contendo tanto a ameaça de acusação de preconceito, quanto a prescrição de tolerância: é comum em testemunhos de mulheres vítimas de estupro a afirmação de que pais, amigos ou médicos, por preconceito, não acreditaram que elas tivessem sido vítimas.

Resumamos o movimento de generalização e difusão da crítica da diferença pela sociedade. Primeiro, devido ao intenso questionamento dos valores sociais então vigentes, afirmava-se que era a crença na moralidade o que limitava a solidariedade. Depois, por simplificação, é esquecida a dimensão de questionamento da moralidade vigente e se passa a afirmar que, por preconceito do espectador, o indivíduo não tem seu sofrimento reconhecido. Por consequência, também se diz que o preconceito causa sofrimento na medida em que impede a ajuda. Por fim, na formulação hoje hegemônica, o que se diz é que o preconceito, em si mesmo, causa sofrimento porque não deixa que a diferença seja.

Não se questiona mais a moralidade vigente, apenas se presume que o outro é preconceituoso. Até porque a moralidade vigente é dada pela hegemonia do princípio do não-dano, pelo direito de cada um de fazer o que lhe dá prazer desde que não cause dano ao outro. Por essa hegemonia, a tolerância é um valor maior e é o moralismo alheio – ou, o que dá no mesmo nesse caso, a imoralidade alheia – o responsável por parte significativa dos sofrimentos que um indivíduo experimenta.

O indivíduo que recebe um apelo de solidariedade, portanto, está sob pressão de duas ameaças: se recusar a gravidade do sofrimento, será denunciado como um crente na hierarquia; se recusar a inocência do sofredor, será denunciado como preconceituoso. Pela pressão, todo sofrimento tende a ser grave e imerecido. Ao menos segundo a herança cristã, essa postura gera um problema de contabilidade moral. Se sofrimento é castigo, todo sofredor seria imoral e a inocência asseguraria a felicidade, senão nessa vida, ao menos naquela após a morte. Mas se todo indivíduo é inocente, e quem pensar o contrário é preconceituoso, como explicar que continue a haver sofrimento?

Hoje, de fato, a maior parte dos sofrimentos não encontra na falta de ascese do indivíduo a razão de sua existência; se retirarmos da equação contábil as doenças crônico-degenerativas, que, para simplificar, teriam sua origem na preguiça e no deleite com os prazeres da comida, da bebida e do fumo, o indivíduo não sofre mais porque ele não controlou os impulsos de seu corpo. Ao contrário, a forma mesma do sofrimento seria não ter tido tanto prazer quanto seria o seu direito. Surge, assim, o novo lugar da política, que é o de explicar porque o indivíduo sofre, mesmo quando é inocente. E a explicação terá a forma da acusação: o governo ou os políticos são incompetentes e imorais. Pelo problema de contabilidade, só cabe dizer que o indivíduo sofre por culpa de outros que teriam o poder de evitar seu sofrimento.

Na Modernidade, como vimos, o sofredor também era inocente, mas seu sofrimento era de responsabilidade do espectador, seja por não ajudar quando podia, seja por beneficiar-se e nada fazer para mudar a estrutura social que causava os sofrimentos que chegavam ao espaço público. Especificando ainda mais, cabia ao indivíduo escolher políticos que representassem efetivamente os sofredores do mundo; o sofrimento existia por uma falha na representação. Na atualidade, porém, o sofredor e o espectador são ambos inocentes e os “políticos”, tornados quase classe na retórica política brasileira, são incompetentes, corruptos e só pensam no seu próprio bem. A política tende a se tornar uma questão de gestão e não de escolha, importando a competência e a moralidade do político e não a quem ele representa.

Analisemos, por fim, a última crença necessária à emergência da compaixão. Na Modernidade, o juízo de possibilidades similares pressupunha a diferença entre felizes e infelizes. Devido ao fato de o indivíduo saber do sofrimento de estranhos através dos meios de comunicação, no conforto de sua residência, a mediação técnica adicionava à diferença entre felizes e infelizes a diferença entre segurança e insegurança. Diante do apelo de um sofredor, o indivíduo privado tornado cidadão imaginava como seria viver numa dada condição produzida pela estrutura social. Imaginava, mas à distância, sabendo que dificilmente o imaginado se transformaria em realidade. A compaixão pós-moderna, por sua vez, visa reduzir ao máximo a distância entre sofredor e audiência.

Dois procedimentos visam gerar a proximidade existencial efetiva entre observador e sofredor. O primeiro é o privilégio concedido a certos tipos de sofrimento. Serão privilegiados não aqueles que tornam visível a condição diferencial de segmentos da população, mas os que têm como ponto de referência a limitação da experiência do indivíduo qualquer. Concretamente, ganham destaque relativo os sofrimentos que revelam como a rotina prazerosa de indivíduos inocentes pode ser subitamente interrompida. O imenso espaço que os meios de comunicação ora concedem a acidentes, atentados terroristas, catástrofes naturais e crimes entre estranhos ocorridos no espaço público não se deve apenas ao fato de que tais eventos permitem a produção de imagens espetaculares; também se deve ao novo lugar de referência para juízos críticos em nossa cultura: a felicidade do indivíduo qualquer.

O segundo procedimento é retórico. Diante da distância entre felizes e infelizes, trata-se inicialmente de narrar um evento de modo a garantir a identificação da audiência, a fazer com que ela pensa que algo de semelhante participa de seu horizonte de possibilidades. É frequente em notícias sobre acidentes, atentados, crimes e catástrofes a presença, implícita ou explícita, de dois fragmentos narrativos: esse evento poderia ter atingido qualquer um; um evento semelhante pode acontecer novamente. Em outras palavras, todo feliz pode subitamente tornar-se um infeliz. De outro lado, todo sofredor, antes do evento, era feliz, independente de sua condição social. Durante a epidemia de dengue de 2008 na cidade do Rio de Janeiro, o Jornal Nacional da Rede Globo dedicou um segmento de mais de 5 minutos para resumir a vida de 4 crianças mortas pelo vírus. Embora as imagens deixassem claro que todas elas eram pobres, o que a narrativa destacava era a felicidade das vítimas: uma era uma criança de bem com a vida; outra planejava a mais de um ano sua festa de debutante e adorava seu cãozinho de estimação; havia um garoto que estava ansioso para, enfim, começar a estudar e que comprara mochila e cadernos, mas que foi internado antes do início das aulas; a quarta criança era um bebê que a reportagem propunha estar sempre sorrindo.

Uma estratégia para sustentar a felicidade das vítimas antes do evento e que se tornou lugar-comum nos últimos 15 anos é a difusão, após o evento trágico, de fotos privadas das vítimas sorrindo. Parece que estamos sempre diante da mesma imagem, independente do evento e, mesmo, da singularidade da vítima. Essa imagem costuma ser acompanhada de testemunhos de parentes e amigos; o conteúdo reiterado nos depoimentos é que as vítimas, independente do que foram capazes de realizar em suas vidas, tinham duas virtudes maiores: eram felizes e sabiam tornar os outros felizes. A felicidade como virtude é profundamente igualitária. Cabe notar ainda que a passagem do Crucificado à Pietá também facilita a identificação, pois a proximidade entre sofredor e audiência se dá pela emoção e não pelo corpo.

Para resumir, as crenças que sustentam a compaixão hoje afirmam que todo sofrimento pode ser grave; que todo sofrimento pode ser imerecido, pois as vítimas talvez sejam culpadas apenas sob o olhar de preconceituosos; por fim, que qualquer indivíduo feliz pode subitamente tornar-se uma vítima.

5 – A política da vítima virtual

A conceituação das crenças que hoje definem a compaixão esclarece a política da vítima virtual, que tende a substituir a política da piedade. Quatro características maiores podem ser extraídas. A primeira, que define a própria política, é que agora os indivíduos não são mais constituídos pelos meios de comunicação como os felizes que têm a obrigação de se mobilizar politicamente para reduzir ou eliminar um sofrimento exposto numa notícia; a partir das novas estratégias de identificação entre vítima e audiência, os indivíduos são agora constituídos como aqueles que também poderiam e podem se tornar vítimas de um evento semelhante ao narrado.

A segunda característica, articulada à primeira, institui o direito à felicidade do indivíduo qualquer como ideal a partir do qual pode ser aferida a injustiça do que acontece. A terceira é o privilégio concedido a certos tipos de sofrimentos, pois eles melhor expressam as falhas em relação a esse novo ideal de justiça. Essas três primeiras características, portanto, definem quem pode ser sofredor e o que é sofrer.

A quarta característica tem a função de explicar por que os sofrimentos acontecem. A política da vítima virtual enfatiza as qualidades morais e intelectuais dos agentes do Estado na explicação. A crença incessantemente expressa é a de que os indivíduos sofrem por culpa de agentes que teriam o poder de evitar seus sofrimentos, mas que não o fazem por imoralidade ou incompetência.

A política da vítima virtual, por alimentar a indignação moral, amplia a crise da política. De fato, agora a política parece ter uma função meramente negativa. Não se trata mais de lutar e negociar para construir um mundo melhor, mas de explicar porque os indivíduos não são felizes quando deveriam. A idealização do poder de ação do Estado vai de par com a denúncia de que não se fez o que a idealização presumiu ser possível. O acaso trágico é transformado, uma vez mais, em falha moral, só que agora do outro poderoso.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. On revolution. Londres: Penguin Books, 1965.

BOLTANSKI, Luc. Distant suffering: morality, media and politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CASTEL, Robert. (1999). *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes.

CLARK, Candace. (1997). *Misery and Company*. Chicago: Chicago University Press.

FASSIN, Didier. La raison humanitaire. Paris: Seuil/Gallimard, 2010.

NUSSBAUM, Martha (2001). *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

1. O autor agradece ao CNPq o apoio ao projeto “Risco, portador e vítima virtual”. [↑](#footnote-ref-1)