

SIMPATIA E ÉTICA DO CUIDADO

SYMPATHY AND ETHICS OF CARE

REBECA GURGEL LOUZADA¹

(UERJ/Brasil)

RESUMO

Este artigo procura reconstruir duas posições sobre a simpatia: de um lado, a de David Hume no iluminismo escocês do século XVIII, e, de outro, a de Michael Slote, inserido na ética do cuidado e em nosso século. Primeiramente, buscaremos apresentar a posição humeana, e as críticas que lhe foram dirigidas ainda em sua época, e como ele as respondeu na *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), ao recorrer ao princípio de humanidade. Em um segundo momento, apresentaremos a posição de Slote, que vê Hume como o grande predecessor da ética do cuidado e a simpatia (ou, atualmente, a empatia) como o cimento da moral, e defende o movimento chamado de empatia com a empatia. Por fim, utilizando a crítica de Annette Baier, defenderemos que a teoria da empatia de Slote não dá conta de responder a alguns problemas éticos atuais.

Palavras-chave: Simpatia; Cuidado; Identidade; Hume.

ABSTRACT

This article seeks to reconstruct two positions on sympathy: on the one hand, that of David Hume in the Scottish Enlightenment of the 18th century, and, on the other, that of Michael Slote, inserted in the ethics of care and in our century. Firstly, we will seek to reconstruct Humean's position, and the criticisms that were directed at him during his time and how he responded to them in the *Inquiry into the Principles of Morals* (1751), by resorting to the principle of humanity. In a second moment, we will present Slote's position, which sees Hume as the great predecessor of the ethics of care and sympathy (or, currently, empathy) as the cement of morality, and defends the movement called empathy with empathy. Finally, using Annette Baier's criticism, we will argue that Slote's theory of empathy is unable to respond to some current ethical problems.

Keywords: Sympathy; Care; Self; Hume.

Introdução

A simpatia, ou empatia, é apontada pelo senso comum como um importante sentimento que as pessoas devem sentir para serem julgadas como boas. Na filosofia, a investigação sobre a capacidade de empatizarmos com outros foi desconsiderada pelas teorias racionalistas, sendo apenas com as teorias dos sentimentos morais que teve o seu lugar de destaque.

David Hume foi o primeiro grande filósofo a colocar a nossa capacidade de empatizar com os prazeres e desprazeres dos outros como um princípio moral: é a essa capacidade humana que Hume responsabilizou pela conversão de sentimentos não-morais, tais como egoísmo e benevolência restrita, em sentimentos morais. É também a simpatia a responsável por nos colocar no lugar de espectadores imparciais e por formularmos juízos morais. Mas a simpatia não é um princípio completamente livre de problemas: simpatizamos mais fortemente com aqueles que nos são próximos temporal e espacialmente, além daqueles que nos são mais semelhantes e frutos da causalidade, ou seja, simpatizamos fortemente com nossos filhos, nossos amigos, nossos compatriotas e contemporâneos. Assim, a simpatia pode reforçar ainda mais preconceitos, e fortalecer laços politicamente negativos, como entre facções, etc. Para resolver esse problema, Hume introduz um outro sentimento humano natural: o sentimento de humanidade, ou a nossa capacidade de nos preocuparmos, mesmo que minimamente, com o sofrimento de nossos semelhantes.

No século XXI, a simpatia toma novos ares com a teoria moral de Michael Slote. Para Slote, a simpatia aliada a virtude do cuidado explica como formulamos nossos juízos morais, e também quais são os nossos deveres: julgamos que uma ação é moralmente correta ou virtuosa quando empatizamos com a empatia que o agente possui sobre aqueles afetados por sua ação. Assim, empatizamos com uma mãe que cuida e se preocupa com seu filho porque percebemos a sua empatia com o bem-estar de seu filho. Mas, Slote não vê qualquer problema em nossa incapacidade de estendermos os juízos morais para as nossas próprias ações em forma de motivação: a nossa incapacidade de nos motivarmos pela empatia com a empatia é vista como natural, e não muito importante para a sua teoria moral. E, ao seguir o senso comum, Slote não se acanha ao admitir a parcialidade da empatia, e sua incapacidade de motivar as ações de agentes distantes, temporal e espacialmente, dos seus espectadores.

A simpatia em Hume

As teorias morais e políticas ocidentais têm como conceitos centrais a justiça, a liberdade e, mais recentemente, os direitos. Embora Hume dedique parte considerável de sua investigação moral à virtude da justiça, é ao conceito de simpatia que responsabiliza pelas aprovações morais que dedicamos a todas as virtudes. É a este princípio que devemos a emergência das paixões indiretas do amor, do ódio, do orgulho e da humildade, além de se caracterizar como a capacidade da natureza humana que nos permite sermos afetados pelas inclinações e sentimentos dos outros.

A simpatia é descrita por Hume como um processo em três estágios: primeiramente, vista a nossa incapacidade para sabermos o que se passa nas mentes dos demais, observamos os signos externos, ou seja, suas expressões e ações. Em um segundo momento, essa observação dá lugar a uma inferência sobre o estado mental do observado, assim, acreditamos que alguém com uma cara raivosa sente raiva naquele momento, e, por fim, a ideia deste sentimento é “reavivada” pela imaginação, até que ela se converta em uma impressão. Portanto, a simpatia é um princípio intersubjetivo: “os sentimentos alheios nunca poderiam nos afetar se não se tornassem, em certa medida, nossos sentimentos [...]” (Hume, 2009, p. 632).

Apesar desta capacidade de “sentirmos” os sentimentos de outros, Hume foi lido por alguns como um defensor de uma visão egoísta e individualista², semelhante a Hobbes. O “em certa medida” de sua sentença, sua explicação da natureza humana como um meio termo entre a benevolência restrita e o egoísmo, além do uso do autointeresse redirecionado na origem da justiça, seriam motivos suficientes para admiti-lo na escola filosófica que fez questão de combater. Essa crítica não foi direcionada apenas a Hume, Adam Smith, outro sentimentalista moral e defensor da simpatia, também teve de responder nas diversas edições de sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) porque não poderia ser visto como um egoísta moral³.

Ao descrever a simpatia, Hume (2009, p. 399) recorre à metáfora do espelho: nossas mentes seriam como espelhos que conseguem refletir os sentimentos e afetos das demais mentes. Isto nos levaria a saber se Hume entende o mecanismo da simpatia como a habilidade de realmente sentir com (*feeling-with*), como o termo utilizado em inglês nos faz acreditar, ou o nosso eu está tão fechado em si mesmo e a simpatia seria apenas a capacidade de sentirmos o que sentiríamos se estivéssemos na mesma situação da pessoa com quem simpatizamos? A resposta a esta questão não é algo irrelevante para a compreensão da teoria moral humeana, ela perpassa a sua noção de eu (*self*), além de ir ao cerne da questão sobre a obrigação moral.

O eu (*self*) é analisado no *Tratado da Natureza Humana* (1739) em dois momentos: no livro I segundo a perspectiva do conhecimento, e no livro II segundo as paixões. Enquanto no primeiro livro Hume descreve como a identidade que atribuímos à mente é apenas uma ficção criada pela imaginação com auxílio das relações de semelhança e causalidade, no segundo livro o eu é descrito como uma ideia que antecede e ao mesmo tempo é avivada pelas paixões indiretas. Essa aparente contradição levou Rorty (1990) a defender que existiriam duas ideias do eu: a primeira sendo

o feixe de percepções descrito no primeiro livro, enquanto a outra seria uma ideia do eu como agente criada pelas paixões de orgulho ou humildade. Embora esta interpretação não encontre grande apoio textual, ela nos ajudaria a pensar como é possível que as paixões indiretas pressuponham a ideia do eu e ao mesmo tempo a crie. E responderia à questão de se Hume pressupõe a existência de um eu completamente formado antes de que sejamos capazes de responder simpateticamente aos estímulos passionais dos outros. Se pressupomos que já há um eu formado antes da simpatia, também podemos pressupor que este mecanismo não altera em nada este mesmo eu, mas se Rorty estiver certa, e houverem duas ideias do eu, a mudança ocorreria apenas na ideia do eu enquanto agente, e não na ideia do eu enquanto sujeito do conhecimento. Mas uma nova questão surgiria: como estas duas ideias se relacionariam?

A imagem da simpatia como espelho nos leva a crer que Hume a pensou como algo extremamente mecânico e involuntário. E a descrição de seu funcionamento como o de sentimentos que seguem ideias, sendo que estas ideias seguem as impressões de sensações, sugerindo desta forma que a simpatia seria autorreferencial.

A capacidade de nos colocarmos no lugar de outrem, de sentirmos o seu sentimento, e não de imaginarmos o que nós sentiríamos se estivéssemos na mesma situação, parece claro na seguinte passagem da *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751):

Nenhum esforço da imaginação pode converter-nos em outra pessoa e fazer-nos imaginar que, por sermos ela, colhemos benefícios dessas valiosas qualidades que lhe pertencem. Ou, se isso fosse possível, nenhuma rapidez da imaginação poderia transportar-nos imediatamente de volta para nós mesmos e fazer-nos admirar e estimar essa pessoa como distinta de nós. (Hume, 1995, p. 104)

Mas seria a simpatia, ou atualmente empatia, suficientes para fundamentar a moralidade? A simpatia desempenha um papel fundamental na moralidade humeana, pelo menos no *Tratado*, mas “perde” espaço para o sentimento de humanidade, na segunda *Investigação*⁴. Além disto, ela não é capaz de nos motivar a agir: simpatizar com o sofrimento de alguém não nos leva, necessariamente, a agir virtuosamente. Podemos simplesmente virar o olhar, ou seguirmos adiante, fingindo que não o vimos. A ação, seja ela virtuosa ou viciosa, depende do caráter do sujeito, sendo o caráter a totalidade de suas paixões. Pensemos, por exemplo, em alguém que sente benevolência: esta paixão leva, necessariamente, o agente à ação. Outras paixões, como o amor, podem ou não levar à ação, enquanto outras, como o orgulho, nunca levam (Hume, 2009, p. 401).

Portanto, há paixões com forças motivacionais e outras sem. Mas quanto à simpatia, podemos descrevê-la como um mecanismo, ao invés de uma paixão, pelo qual os estados mentais são comunicados de uma pessoa a outra. A simpatia pode nos levar a ação apenas indiretamente, ao despertar as paixões, ou criando uma predisposição, ao nos apontar aquelas ações que são comumente aprovadas ou desaprovadas.

O individualismo apontado pela análise da simpatia mostraria uma tensão na moral, tal como defendida por Hume, entre o âmbito social e o âmbito psicológico. Hume descreve a origem da sociedade política como inescapavelmente social. Nascida, primeiramente, da força biológica que atrai os sexos opostos e, em seguida, pela incapacidade física dos indivíduos de sozinhos fornecerem suas próprias subsistências (Hume, 2009, p. 526). Estas são as duas características humanas responsáveis pelo nascimento das famílias, e, por meio da cooperação entre as famílias, da origem da sociedade. Mas, o ser humano não é, integralmente, por natureza apto a viver em sociedade: algumas virtudes, as mais importantes socialmente, são frutos do artifício humano⁵.

A mais importante destas virtudes analisadas é a justiça. A explicação sobre a aprovação moral desta virtude passa inevitavelmente pela análise acerca de sua origem. Duas paixões não morais explicam o surgimento da justiça: o autointeresse e a benevolência restrita. Dada a parcialidade de nossa natureza, a justiça teve de ser inventada pelos seres humanos, pois se possuíssemos uma benevolência extensa, esta virtude se faria inútil; e o autointeresse precisa ser “redirecionado” para que sejamos capazes de percebermos as vantagens de vivermos sob o jugo desta virtude. É este autointeresse redirecionado que nos dá uma obrigação natural para (com) a justiça, e é a aprovação desta virtude via simpatia que nos dá uma obrigação moral.

A palavra natural é usada por Hume para designar diversos termos, e o filósofo nem sempre deixa claro em qual dos sentidos o está usando. Natural se opõe a incomum, milagroso, artificial, moral e civil (Hume, 2009, p. 514). Portanto, quando fala que não possuímos motivos naturais para nos guiarmos pela justiça, Hume opõe natural à artificial. Quando nos guiamos pelas regras da justiça a nossa aderência se dá também pela expectativa da aderência das demais pessoas; cada um de nós espera ter ganhos, mas estes ganhos não são tão evidentes quando vivemos em uma sociedade complexa: os atos particulares de justiça não nos trazem ganhos diretos, somos beneficiados apenas indiretamente, pelo esquema global da justiça na sociedade. A expectativa que criamos sobre a aderência das demais pessoas às regras da justiça se baseia, primeiramente, na crença de que, assim como nós, elas também acreditam que ganharão mais

vivendo em sociedade do que em um estado natural-selvagem. E em segundo lugar, no interesse que temos de ser confiados pelos demais, ou seja, no amor à nossa reputação.

Apesar da artificialidade da justiça, Hume afirma que temos uma obrigação natural para nos guiarmos por ela: o autointeresse. Neste momento, o filósofo se refere a natural como oposto a moral, e não mais à artificial. Mas qual seria a diferença entre uma obrigação natural e uma obrigação moral? Na obrigação natural, o sujeito já tem uma inclinação para efetuar a ação, porque o fim já é desejado por ele. Já na obrigação moral, o sujeito efetua uma ação porque, se não o fizer, sentirá desprazer:

Toda a moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma determinada maneira, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagrade de maneira semelhante, dizemos que temos obrigação de realizá-la. (Hume, 2009, p. 556)

É por isso que em um primeiro momento, em sociedades simples, apenas a obrigação natural seria suficiente para nos levar a agir justamente, mas, conforme a sociedade se complexifica, é necessária uma obrigação moral.

As paixões de interesses imediatos têm preferência em relação a interesses remotos; isso ocorre porque suas impressões são mais vívidas, e agem com mais vigor sobre nossa imaginação. Assim, quando as sociedades se complexificam, é mais difícil percebermos a utilidade indireta que acompanha a justiça. Neste momento, outro elemento se faz necessário, para garantir nossa aderência à justiça, ao cumprimento das promessas e a obediência aos governos: a simpatia. É sua capacidade de nos colocar em um “ponto de vista geral” que nos permite aprovar o interesse remoto da manutenção da sociedade, e reprovar o interesse imediato que pode arruiná-la. A simpatia permite que estendamos o nosso próprio sentimento quando sofremos uma injustiça a todas as pessoas que sofrem uma injustiça. Ou seja, a simpatia nos habilita a estender o sentimento de nossa experiência pessoal a outros, e a ligar o prazer à justiça e o desprazer à injustiça.

A sociedade é formada, portanto, somente pelo autointeresse, apenas posteriormente, com o advento de sociedades complexas, que a simpatia atua como um importante componente da obrigação moral. Por que a simpatia não atua desde o princípio? Em sociedades simples é mais fácil percebermos os interesses comuns, e as relações de semelhança e contiguidade são mais fortes, mas apesar de ser um mecanismo “natural”,

Hume afirma que é necessária uma mudança social para que a simpatia possa agir.

A moralidade se fundamenta em sentimentos, não na razão; é por meio de impressões que distinguimos os diversos traços de caracteres e ações, não por ideias. Os traços de caráter (ou as ações) podem ser agradáveis ou desagradáveis, úteis ou inúteis, para o possessor ou para outro. A ideia do efeito que temos deste traço de caráter é convertida em impressão de reflexão pela simpatia. Esta impressão de reflexão é a base do meu assentimento moral ao traço de caráter em questão. Assim, por exemplo, ao considerar uma ação justa, eu penso na utilidade para o interesse público desta ação, e dou minha aprovação moral.

A relação entre a aprovação e a motivação morais nos casos de virtudes artificiais cria uma grande dificuldade para Hume: sentimentos morais são desinteressados, logo não podemos ser motivados moralmente pelo egoísmo ou pela benevolência restrita, sendo as virtudes artificiais não hedônicas, não há uma obrigação moral original, nem sentimento de desprazer por sua omissão. A obrigação moral surge da reflexão dos efeitos positivos do autointeresse redirecionado: alguém pode perceber que lhe falta o motivo virtuoso para efetuar ações justas e efetuá-las mesmo assim, por um senso de dever, na esperança de que venha a possuir os sentimentos que lhe falta. Este senso de dever se baseia, primeiramente, no sentimento de desprazer da humildade, e em segundo lugar, na vontade de termos uma boa reputação diante dos outros.

Na análise das virtudes naturais, Hume percebe dois problemas com a simpatia: (1) ela é um princípio parcial, mas é também a responsável por nos colocar no ponto de vista imparcial, assim, seríamos capazes de aprovarmos tanto uma ação virtuosa que ocorreu em nossa vizinhança hoje, quanto o ato heroico de Heitor ao tentar salvar Tróia da guerra contra os gregos. E, (2) aprovamos ações que não chegaram a ser efetuadas, mas que acreditamos que o agente estava motivado a fazê-las, ou seja, aprovamos as chamadas virtudes em andrajos. Nesta, não podemos recorrer ao efeito útil ou vantajoso da ação, pois a própria ação não foi efetuada. Para responder a estas duas objeções, Hume recorre às regras gerais: é por meio da experiência que “corrigimos” nossos sentimentos ou apenas nossa linguagem para darmos a mesma aprovação, tanto a ações próximas no espaço e no tempo, quanto àquelas longínquas. O uso desta correção não é exclusividade dos sentimentos, a utilizamos o tempo todo em nossa vida comum, ao corrigirmos nossos sentidos. Mas esta correção pode não ser tão eficaz, e neste momento Hume nos apresenta duas simpatias: aquela que atua quando nosso próprio interesse está em jogo e aquela que atua por interesse às pessoas que serão afetadas pela ação.

Apesar de nos apresentar uma simpatia pelo interesse dos outros, Hume já havia afirmado sua inoperância em casos de conflitos entre nosso interesse e o interesse dos demais:

[...] na simpatia, nossa própria pessoa não é objeto de nenhuma paixão, e não há nada que fixe nossa atenção sobre nós mesmos, como ocorre no caso presente, em que, por suposição, somos movidos pelo orgulho ou pela humildade. Nosso eu, sem a percepção de outros objetos, na realidade não é nada. Por essa razão, devemos voltar nosso olhar para os objetos externos; e é natural que consideremos com maior atenção aqueles que nos são contíguos ou semelhantes. Mas quando o eu é o objeto de alguma paixão, não é natural deixar de considerá-lo até que a paixão se esgote – caso em que a dupla relação, de impressões e ideias, não pode mais operar. (Hume, 2009, p. 375)

Esta descrição pode servir a dois propósitos distintos: primeiramente, afirma a capacidade da simpatia em nos afastar de nosso próprio eu para “sentirmos” os sentimentos de outrem, mas ao mesmo tempo a incapacita para sua principal função, que seria a transição de motivos não morais, tal como o autointeresse, para sentimentos morais.

A aprovação pelas virtudes em andrajo também é explicada por meio das regras gerais: sabemos quais são os caracteres benéficos para a sociedade, e através da imaginação passamos diretamente da causa ao efeito, sem nos darmos conta de que ainda faltam elementos para a conclusão da causa. Na simpatia há uma situação que geralmente causa um determinado tipo de emoção. A ideia da virtude será formada a partir desta observação, mesmo se a emoção de fato não existir no agente. A simpatia trabalha com os signos externos; não inspecionamos diretamente a emoção, apenas inferimos através das circunstâncias a presença do sentimento.

A introdução do sentimento de humanidade, na segunda *Investigação*, visa exatamente resolver este problema criado pela simpatia. Este sentimento é sentido por toda humanidade na mesma proporção, e dada a semelhança com o sentimento moral, a transição de um para o outro acontece facilmente. Apesar de ser um sentimento mais forte, o egoísmo não é sentido na mesma proporção por todas as pessoas, e por isto pode ser muitas vezes sobrepujado pelo sentimento de humanidade. Assim, a simpatia é substituída, na função de transformar os sentimentos não morais em sentimentos morais, pelo sentimento de humanidade, mas continua a exercer a mesma função na emergência das paixões indiretas que são indispensáveis no campo da moralidade.

A tese principal defendida por Hume é que, ao contrário do que defendera em seu *Tratado*, não há oposição entre autointeresse e interesse público, ou seja, não há uma diferença ontológica entre os sentimentos não morais de benevolência e egoísmo com os sentimentos morais. Há uma base não moral para a moralidade: as ações virtuosas continuam vinculadas ao prazer, e as viciosas continuam vinculadas ao desprazer. Mas os juízos morais são inferidos a partir de juízos não morais acerca da utilidade social de determinada ação.

Ética do cuidado

A centralidade dada aos sentimentos e à simpatia por Hume em sua teoria moral e da motivação fez com que diversas autoras da *Ética do Cuidado*⁶ o vissem como um precursor. A defensora mais contundente desta posição é Annette Baier (1995, p. 79), a qual defende que o filósofo seria “uma mulher virtual involuntariamente”, por conta de seu fracasso na carreira acadêmica na Escócia e sua mal sucedida tentativa de “efetuar uma total alteração na filosofia”, com seu malfadado *Tratado*. Para defender tal posição, precisaríamos ter como foco não apenas suas obras já consagradas, mas também seus diversos *Ensaaios*. Seria nestes textos mais curtos em que Hume deixaria transparecer com mais evidência seu posicionamento sobre o papel das mulheres na sociedade, além de focar na função que a família, e não o indivíduo, teve na origem da sociedade política.

Segundo Baier (1995, p. 54-63), se usássemos a tabela de desenvolvimento moral utilizada nos estudos de Lawrence Kohlberg, a moralidade defendida por Hume estaria no nível 2, estágio 3, com algumas características do 4, exatamente como as mulheres adultas estudadas por Carol Gilligan. Visto que a tabela de Kohlberg foi formada a partir da perspectiva kantiana, Baier faz questão de salientar 5 pontos de diferenças entre as teorias morais de Kant e Hume:

1. A ética de Hume não é uma questão de obediência a uma lei universal, e sim um cultivo de traços de caráter que tornam as pessoas boas, seja consigo mesmas, seja com os outros. Quando pensamos a partir de uma perspectiva feminista, a teoria moral kantiana desconsidera a capacidade das mulheres de se guiarem por princípios abstratos e, por isto, exclui as mulheres como agentes morais. Segundo Baier:

O que disse Kant, o grande profeta da autonomia, em sua teoria moral sobre as mulheres? Ele disse que elas eram incapazes de legislação, não aptas para votar, que elas

precisavam da orientação de homens mais 'racionais'. Autonomia não era para elas; era apenas para pessoas da primeira classe, realmente racionais. (Baier, 1995, p. 26, tradução nossa)

2. Enquanto Kant defende que as regras de justiça são universais e fruto da razão humana, Hume as vê como fruto do autointeresse, do costume, da tradição, da razão instrumental e dos fatos sócio-históricos.

3. A natureza humana defendida por Hume é diferente, tanto da defendida pelos egoístas, quanto da dos individualistas. Embora o autointeresse tenha um papel muito importante em sua teoria, sua importância é contrabalanceada pela da simpatia e da preocupação com os outros.

4. A teoria moral humeana não centraliza sua análise nos relacionamentos entre iguais. Suas análises de cooperação social se fundamentam na cooperação familiar e, portanto, nos relacionamentos entre pais e filhos. Os quais, além de temporariamente desiguais, não são frutos de escolhas por nenhuma das partes. Assim, às obrigações, às virtudes e aos relacionamentos defendidos por Hume, faltam três características apontadas por Kant para os relacionamentos morais entre agentes: a imparcialidade, a igualdade e a livre escolha.

5. Kant e Hume discordam quanto ao objetivo da filosofia moral: enquanto o primeiro defende que o problema a ser resolvido pela moralidade é como alcançar a liberdade, para o último a moralidade deve resolver o problema dos conflitos, contradições e instabilidades que surgem, tanto nos relacionamentos interpessoais, quanto nos intrapessoais.

A orientação feminina para o cuidado e para o relacionamento interpessoal estaria ligada a uma concepção do eu como intimamente relacionados: desde a mais tenra idade, meninas são ensinadas que a função feminina principal é alimentar e cuidar de bebês, enquanto os meninos são estimulados a se verem como um eu completamente separados do eu de sua mãe. Portanto, a empatia é estimulada no sexo feminino, e desestimulada no sexo oposto.

A empatia não é aqui entendida como uma simples emoção; para Gilligan (2003, p. xix), ela é uma estrutura epistemológica que nos capacita a compreender o mundo, uma forma de compreender as experiências dos outros. Esta capacidade não é, portanto, um traço egoísta. Uma mãe que ouve seu filho chorar e consegue saber exatamente qual é sua necessidade naquele momento, não está projetando seus sentimentos e necessidades sobre a criança, mas ela possui a habilidade de participar dos sentimentos dos outros (*co-feeling*).

Mas esta visão sobre as mulheres pode ser extremamente romantizada, e se tornar maléfica: ver se como aquela que consegue experimentar todos os sentimentos dos outros pode ser uma ilusão, ocupamos corpos separados e não podemos literalmente sentir o que outros sentem, a empatia (ou simpatia humeana) é um ato da imaginação e uma super identificação com outros podem ser socialmente e psicologicamente tão patológicas quanto a total separação masculina.

Recentemente, Michael Slote reacendeu o debate sobre o sentimentalismo moral em *Ethics of Care and Empathy* (2007) e *Moral Sentimentalism* (2010), ao defender uma combinação entre a ética das virtudes e a ética do cuidado. Segundo ele, o sentimentalismo moral aliado à ética do cuidado, pode explicar tanto as perguntas comumente levantadas pelas investigações em metaética, quanto em uma ética normativa, mas em ambas estas áreas a noção fundamental para compreendermos a moralidade é a noção de empatia.

Slote defende que a empatia, ou a simpatia humeana, é o princípio moral por excelência, ou, em suas palavras, “o cimento do universo moral” (Slote, 2010, p. 13, tradução nossa). Em nossa vida, afirma ele, pensamos e agimos de forma a não machucar, não magoar, nos preocupamos com o bem-estar, não apenas de quem nos é mais próximo, mas também de pessoas as quais sequer conhecemos. Julgamos e seguimos preceitos morais que nos permitem viver melhor, e tornam as vidas de todos melhores. A palavra empatia, nos informa Slote (2010, p. 15), foi uma tentativa de traduzir a palavra alemã *Einfuehlung*, e foi introduzida na língua inglesa apenas no início do século XX, e por isso, Hume utilizava o termo “simpatia” para se referir ao que atualmente compreendemos como “empatia”. A diferença no significado entre estes termos é descrita por Slote como sentir a dor de alguém, que seria a empatia, e sentir por alguém que está com dor, que seria a simpatia.

Apesar de se posicionar como um humeano, Slote vê uma inconsistência na teoria de aprovação moral de Hume, quando este defende que a aprovação moral sempre causa prazer, e a desaprovação, desprazer: podemos sentir desprazer ao aprovarmos uma ação de uma pessoa que não gostamos. Essa crítica de Slote só é possível porque Hume distinguiu a aprovação moral e seu prazer do ajuizamento moral; é apenas neste último que ocupamos o ponto de vista comum e, portanto, somos capazes de asserirmos sobre a virtude de pessoas pelas quais não sentimos qualquer estima.

Segundo Slote, a diferença fenomenológica entre aprovação e desaprovação moral é melhor capturada quando foca nos traços do agente do que quando se baseia em uma empatia com os efeitos que estes traços

produzem no bem-estar dos outros, ou seja, uma teoria da aprovação moral que foque no agente, ao invés de focar nas consequências de seus atos. A capacidade do agente de se colocar no ponto de vista daqueles que serão afetados por seus atos, de se preocupar por outros, só é possível por meio da empatia. Sua teoria da aprovação moral leva em consideração, não a empatia dirigida aos agentes, mas sentida pelos agentes. É claro que, assim como Hume, Slote tem consciência de que uma moralidade que se fundamente na empatia terá de enfrentar o problema acerca da parcialidade deste princípio: tendemos, naturalmente, a empatizarmos mais com aqueles que nos são próximos temporal e espacialmente.

Mas qualquer teoria acerca da aprovação moral deve ter como foco principal os sentimentos do espectador, não do agente. E Slote defende que a nossa habilidade para aprovarmos uma ação ou caráter está em nossa capacidade de empatizarmos com os sentimentos e com a empatia do agente com as pessoas que serão afetadas por sua ação. Portanto, a aprovação moral é um exercício de nos colocarmos no ponto de vista do agente e empatizarmos com sua empatia.

As ações do agente e do espectador são diferentes: enquanto o primeiro empatiza com o bem-estar das pessoas que serão afetadas por sua ação, o espectador empatiza com o agente enquanto agente, com seus sentimentos, e não com aqueles que serão afetados por ele. Esta empatia com a empatia do agente pelos outros gerará um sentimento caloroso no espectador; isto ocorre porque através da empatia este consegue sentir o sentimento caloroso que o próprio agente sente em relação às demais pessoas. A empatia é, portanto, um mecanismo que reflete, tal como um espelho, os sentimentos de outrem: “Eu gostaria de dizer que tal (em um certo sentido) sentimento reflexivo, como *a empatia com a empatia*, igualmente constitui aprovação moral, e possivelmente admiração também, pelos agentes e/ou suas ações.” (Slote, 2010, p. 35, tradução nossa).

Slote ressalta a semelhança entre sua concepção de avaliação moral e a de Hume, quando este em T 3.3.3.4 defende que nossa aprovação do amor não se baseia em utilidade, e depende de sermos movidos por lágrimas, e sermos infinitamente tocados pelos sentimentos afetuosos das pessoas que expressam tais afeições por nós mesmos: “Quando a amizade se mostra em exemplos muito marcantes, meu coração capta a mesma paixão e se entenece com esses cálidos sentimentos que se apresentam.” (Hume, 2009, p. 645). Isto demonstraria, defende Slote, que a teoria da avaliação moral de Hume não se basearia exclusivamente na diferença fenomenológica entre prazer e desprazer.

Semelhantemente à aprovação, a desaprovação moral ocorre quando o espectador empatiza com a falta de empatia que o agente sente pelos

outros. O sentimento sentido pelo espectador será, tal como do agente, de frieza e indiferença. O agente que é desaprovado não conseguiu desenvolver, durante sua formação, a empatia necessária para ser capaz de se preocupar com o bem-estar dos outros, e, por isto, quando este agente sem empatia se encontra na posição de espectador, ele não é capaz de aprovar ou desaprovar uma ação, embora seja capaz de emitir juízos morais. Assim, uma pessoa que é incapaz de sentir empatia pelos outros quando planeja suas ações, não consegue sentir a empatia necessária para desaprovar outra pessoa que age de forma reprovável; ironicamente, apenas as pessoas capazes de empatizar com outras são capazes de desaprovarem um agente sem empatia.

A aprovação moral seria um caloroso sentimento de harmonia entre as empatias do agente e do espectador, a desaprovação moral seria um frio sentimento de desarmonia. Novamente, Slote procura mostrar que Hume parecia ter vislumbrado esta diferença entre aprovação e desaprovação, pois Hume muitas vezes fala da desaprovação moral como um sentimento de desassossego (*uneasiness*), ao invés de desprazeroso, e isto sugeriria que a desaprovação moral seria uma forma de discordância entre o sentimento do agente e do espectador.

As empatias sentidas pelo agente e pelo espectador possuem fontes diferentes: enquanto a do primeiro é a capacidade de se colocar no lugar das pessoas que serão afetadas, e não dizem respeito ao que ele mesmo sente como agente, a empatia com a empatia sentida pelo espectador tem como fonte os sentimentos do agente. Portanto, é a *empatia com a empatia* que reflete os sentimentos do agente, e não a empatia sentida pelo próprio agente, embora esta seja, na verdade, o reflexo do que o agente crê que as outras pessoas sentirão quando afetadas por suas ações.

Esta teoria da aprovação e desaprovação morais evitaria que caíssemos no erro apontado por Smith quanto a Hume: ao empatizarmos com os sentimentos e motivos do agente, não poderíamos aprovar ou desaprovar moralmente objetos inanimados, tais como prédios e casas.

Uma teoria moral sentimentalista estaria incompleta, se levasse em consideração apenas a aprovação e desaprovação moral, e não se preocupasse com os juízos morais. Hume foi duramente criticado por Price e Reid, por supostamente esquecer que aprovação e desaprovação pressupõem, ou são constituídos, por juízos sobre a retidão ou não de determinados atos, motivos ou traços de caráter. E, portanto, a teoria moral de Hume cairia em uma circularidade: aprovações e desaprovações pressupõem juízos morais, e estes são constituídos daquelas. Para Slote, novamente, sua teoria sobre aprovação e desaprovação evitaria esta crítica, visto que não há qualquer pressuposição de juízos em sua teoria.

Mas, um problema logo surge: se a aprovação moral não é sempre prazerosa e a desaprovação desprazerosa, como podemos assimilar a primeira como positiva e a última como negativa e, conseqüentemente, os juízos que proferimos a partir delas?

Uma pessoa moralmente desenvolvida será aquela com a capacidade de empatizar com outras, e mesmo enquanto agente, ela conseguirá se posicionar como espectador e empatizar com outros agentes. Assim, uma pessoa que consegue empatizar com outras e desaprovar um agente por conta de seus sentimentos egoístas e frios, será desmotivada a efetuar as mesmas ações. É esta desmotivação de efetuarmos as ações que desaprovamos que se caracteriza como o aspecto negativo que ligamos a desaprovação moral, e, conseqüentemente, é a motivação de efetuarmos as ações que aprovamos que significa que a aprovação é uma atitude positiva.

Tanto a teoria de aprovação quanto a teoria sobre juízos morais de Slote, se baseiam na noção da empatia. Em *Ethics of Care and Empathy*, Slote defendeu uma teoria moral normativa baseada nas ideias de cuidado empático: todos os nossos juízos morais são formados intuitivamente, ou a partir do senso comum. Esta obra foi formulada para ser uma resposta ao utilitarismo de Peter Singer, segundo o qual temos a mesma obrigação moral de ajudarmos quem está na nossa frente, quanto quem está em um país a quilômetros de distância. Para Slote, este argumento é válido se pensarmos apenas em termos de cuidado, mas quando colocamos a empatia na equação, temos um resultado bem parecido com as nossas avaliações morais do senso comum: nos preocupamos mais com as pessoas ou acontecimentos que efetivamente testemunhamos do que com aqueles que apenas ouvimos relatos.

Defender a importância da empatia no ajuizamento moral, nos ajuda a entender, segundo Slote, porque nossos juízos morais são assimétricos com relação ao eu e ao outro: sempre pensamos ser moralmente reprovável machucar, intencionalmente, outra pessoa, mas não sentimos o mesmo sentimento de reprovação quando alguém machuca a si mesmo. As teorias morais dominantes defendem que todos os seres humanos, e em algumas até mesmo os animais, possuem a mesma dignidade e liberdade, mas isto entra em conflito com nossas noções morais comuns. É apenas quando pensamos em termos de empatia que podemos explicar por que nossos juízos morais são assimétricos, pois empatizamos mais com os sentimentos de outras pessoas do que com os nossos mesmos; somos capazes de julgarmos melhor aos outros do que a nós mesmos.

Em *Is empathy all we need?* (2010), Baier analisa o *Moral Sentimentalism* e o *Ethics of Care and Empathy*, de Slote. Ela inicia por

questionar se Slote defenderia que podemos empatizar com qualquer sentimento, mesmo, por exemplo, o desejo do estuprador e a dor e o ultraje da vítima. Quando Slote defende que a aprovação moral nada mais é do que a empatia com a empatia do agente e o sentimento caloroso que o espectador e o agente sentem diante da ação, isto nos levaria, por exemplo, a empatizar com o sentimento caloroso do assassino quando mata? Muitos assassinos experimentam prazer ao matar, e sentem um agradável e caloroso sentimento diante de seu ato.

Para Slote, tal como para Hume, o princípio de empatia é parcial: empatizamos mais com os que nos são mais semelhantes e que nos são mais próximos temporal e espacialmente. Mas, Hume também defende que podemos até mesmo simpatizar com personagens históricos ou fictícios, com pessoas que viveram no passado e que viverão no futuro; Slote não parece sequer cogitar esta possibilidade. E, apesar de Slote falar em cuidado empático, muitas das vezes para cuidarmos de alguém precisamos diminuir nossa capacidade de empatizar com seu sofrimento: um médico ou uma enfermeira não podem empatizar completamente com as dores de seus pacientes, pois do contrário ficariam completamente impossibilitados de exercerem suas funções. É por isto que Hume defende que, evidentemente, simpatizamos mais com aqueles que nos são mais próximos, mas somos capazes de corrigirmos nossos sentimentos, ou apenas nossa linguagem, e asserirmos que tanto o nosso fiel servente quanto César, possuem caracteres virtuosos, e suas ações são dignas das mesmas estimas e louvores. Ao colocar a empatia como o princípio moral por excelência, Slote não leva em consideração que, apesar de Hume defender a grande importância da simpatia para sua teoria moral, só conseguimos formular juízos morais ao nos encontrarmos em um ponto de vista geral, e, portanto, imparcial.

A noção de empatia defendida por Slote supõe que o vício se reduz a um coração duro e, por isto, ações benévolas indicariam empatia. Mas, se seguirmos a simpatia defendida por Hume, alguém pode sentir com outra e mesmo assim não se mover para ajudá-la, e alguém pode agir para ajudar a outra pessoa mesmo sem sentir qualquer simpatia por ela, agindo apenas por conta de uma obrigação moral. Os atos justos são exemplos de ações que praticamos, não por efeito da simpatia, mas por um sentimento de dever. Se pensarmos, por exemplo, no questionamento de Hume sobre qual seria o motivo virtuoso de um devedor que paga o empréstimo a um credor, sendo que este é um sovina e não tem necessidade do dinheiro, enquanto o devedor precisa do valor para alimentar sua família, certamente nossa empatia nos colocará na defesa do devedor, e não do credor, embora a justiça exija que o credor seja pago. Já no caso de Slote, a empatia se

assemelha muito mais a um sentimento virtuoso, tal como a benevolência ou a compaixão, do que a um mecanismo, como em Hume.

Para Baier, Slote tem uma fixação na diferenciação entre “causar dano” (*doing harm*) e “permitir o dano” (*allowing harm*), e acaba se esquecendo de perguntar quais males (*harm*) são errados, quais são violações dos direitos, ou por que matar e roubar são errados. Nem todas as vezes que machucamos ou causamos danos a alguém estamos errados, podemos não corresponder amorosamente quando alguém nos ama, mas nosso não-amor não é errado, não nos torna uma pessoa fria.

A teoria moral de Slote seria, segundo Baier, uma versão da moralidade cristã que vai além desta, ao defender que vivemos em uma relação assimétrica entre eu/outro, na qual temos como obrigação cuidar dos outros e não temos a mesma obrigação conosco mesmos. Não podemos esquecer que, dentre as virtudes descritas por Hume, se encontram as agradáveis e úteis para si mesmo, assim, nossa motivação moral não se reduz apenas a preocupação pelo bem-estar dos outros, mas levamos em consideração nosso orgulho, nossa gratidão e nossa reputação.

Na resposta que dedica a Baier, Slote salienta que a teoria moral de Hume não reduz nossas aprovações e desaprovações a frieza e crueldade, e é por isto que Hume defende que aprovamos tanto a coragem quanto a inteligência e o humor em uma pessoa; Hume pecaria por não diferenciar a aprovação e a desaprovação morais, ou seja, de traços de caráter e de ações que são propriamente morais de outros traços pessoais desejáveis, e é exatamente esta diferenciação que o próprio Slote pretende fazer em sua teoria. O senso comum não considera a inteligência e o humor como virtudes, muito menos como virtudes morais, e somos capazes de diferenciarmos as virtudes morais, como benevolência, das não morais, como diligência, por exemplo. E seria apenas ao sentirmos a aprovação calorosa (ou a desaprovação fria), por meio da empatia, que seríamos capazes de distinguirmos a aprovação moral (sempre calorosa), da atitude positiva e aprovativa, dos traços pessoais.

A crítica de Baier, à fundamentação da aprovação e desaprovação moral de Slote, toca em um ponto central: segundo esta teoria, seríamos capazes de empatizarmos com os sentimentos calorosos do estuprador? Segundo Slote, nossa empatia diminui, se percebemos que o agente causou mal a nós mesmos ou a quem nos preocupamos e cuidamos. O estuprador, ao contrário do que afirma Baier, não tem sentimentos calorosos para a pessoa que ele machuca, ele sente prazer com sua ação, mas nem todos os sentimentos de aprovação são prazerosos. Como afirmamos acima, Slote defende que a aprovação moral seja “olhos marejados”, e não necessariamente prazerosa, e o estuprador demonstra total frieza e

crueidade por suas vítimas, o que nos faria desaproveitar suas ações, não as aprovar.

Conclusão

O que propomos aqui é uma releitura da obra humeana, com especial atenção às obras clássicas *Tratado*, a segunda *Investigação*, e a textos pouco estudados dos *Ensaio*s. Apesar da aparente solução apresentada por Hume ao conflito entre autointeresse e interesse público, na conclusão da segunda *Investigação*, ele ainda nos apresenta a figura do espertalhão de bom senso como o exemplo de um caráter no qual o interesse próprio se sobrepõe em diversas ocasiões ao interesse público. Ou seja, como aquela pessoa incapaz de ser motivada apenas pela obrigação moral. Este exemplo parece demonstrar que, ao contrário do que poderíamos pensar, o sentimento de humanidade não é suficiente para nos motivar a agir virtuosamente, tal como a simpatia.

A defesa por parte de alguns comentadores de que a simpatia humeana seria uma projeção, também é fruto de controvérsias: uma leitura hobbesiana de Hume entraria em conflito com sua própria visão de moralidade, a qual procurava criticar as teorias morais e políticas que defendiam a natureza egoísta da humanidade como responsável pelas virtudes morais, e pela origem da sociedade por contrato social. A própria tentativa de Hume de se afastar de uma concepção egoísta e se filiar à nascente tradição do sentimentalismo moral, não foi o suficiente para que o princípio da simpatia fosse visto como uma indicação de sua defesa da natureza humana como não-completamente egoísta.

A ética do cuidado surge nesse século tentando afastar as teorias que pensam os sujeitos como células isoladas, nas quais a identidade nada mais é do que relacional: onde a maior importância na construção é dada por suas múltiplas relações. É nesse sentido que a grande importância da simpatia, ou empatia, se impõe: as relações devem ser marcadas pela capacidade de sentir com outros, sentir aquilo que os demais sujeitos estão sentindo (ou, pelo menos ser capaz de, por um ato da imaginação, crer sentir aquilo que outros estão sentindo). Assim, não é tão estranho que Slote veja Hume como o grande predecessor do cuidado: a teoria dos sentimentos morais coloca os sentimentos, e critica veementemente a razão, como a responsável pelas distinções morais. Apesar disso, Hume viu alguns problemas com a simpatia que Slote parece não querer ver: a sua característica parcial fez com que a simpatia perdesse espaço para o sentimento de humanidade, na moral humeana. E, a teoria de Slote não consegue dar conta de explicar como uma ética do cuidado poderia se

fundamentar exclusivamente na simpatia (ou empatia) e responder aos mais diversos problemas éticos, tais como foram apresentados por Baier.

Notas

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2014), mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2017) e doutorado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2022). Atualmente é tutor da Fundação Centro de Ciências e Educação Superior à Distância do Estado do RJ e professor docente I - Secretária de Educação do Estado do Rio de Janeiro. Orcid: 0000-0002-6472-5989.

² O maior representante dessa tese é J.L Mackie (1980). Em seu livro sobre a filosofia moral humeana, Mackie defende que a própria ideia de virtudes artificiais seria uma prova contundente de que Hume seria um hobbesiano a contragosto.

³ A obra na qual Adam Smith se alia aos sentimentalistas morais e defende o princípio da simpatia como um princípio moral é *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759). Obra que teve nada menos do que seis edições, onde o autor buscava responder às mais diversas críticas que foram feitas à sua teoria. O último livro e que só apareceu na última edição é uma resposta direta aqueles que defendiam o egoísmo moral de Thomas Hobbes e Bernard de Mandeville e que o viam como um possível aliado.

⁴ O princípio moral deveria ser capaz de responder as seguintes questões: 1. Qual a fonte da apreensão moral? 2. Qual a fonte da motivação moral? A parcialidade da simpatia a impede de agir em momentos nos quais o próprio interesse está em questão, logo, somos incapazes de agirmos motivados por sentimentos morais quando a simpatia está inoperante. Assim, Hume manteve que é a simpatia a responsável pela apreensão moral e por nos colocar em um ponto de vista moral na segunda Investigação, mas introduziu o princípio da humanidade, ou uma benevolência que não se reduz apenas aqueles que nos são mais próximos, para que consigamos nos motivar a agir mesmo quando conflitos de interesse estiverem em ação.

⁵ Hume defende em sua teoria moral que há dois tipos de virtudes: as naturais, frutos de impressões que estão naturalmente na mente humana e as artificiais, fruto do artifício humano. Do primeiro tipo podemos destacar: a beneficência, a docilidade, a caridade, a clemência, a moderação, a equidade e todos os tipos de aptidões naturais. Já a extensa e complicada discussão sobre as virtudes artificiais se baseia na virtude da justiça (entendida por Hume como a virtude de respeitar as propriedades alheias e de cumprir as promessas feitas) e da obediência ao governo

⁶ A ética do cuidado é uma escola moral que surge do livro seminal *In a different voice* (1982) de Carol Gilligan. Nesta obra, Gilligan procura demonstrar que a realidade moral é composta por duas vozes diferentes: a masculina e que estaria alinhada a uma ética da justiça tal como a kantiana; e, a própria ética do cuidado que seria uma voz feminina e tentaria resolver os mais diversos problemas de

propriedade e justiça a partir de uma perspectiva relacional. Apesar de em um primeiro momento podermos ver as vozes masculina e feminina como dissonantes, atualmente há estudiosas (conferir, por exemplo, Kuhnen, 2021) juntamente de uma revisão feita pela própria Gilligan, que veem tais vozes como complementares; assim, todos os sujeitos morais são capazes de racionalidade e de defender ações justas e baseadas em leis universais, quanto a agir motivados por sentimentos morais e no cuidado pelos outros. Após o lançamento de *In a different Voice*, alguns filósofos viram a similaridade entre a ética do cuidado e a ética das virtudes, concepção moral clássica. Assim, Baier (1995) e Michael Slote (2007; 2010) defendem que Hume poderia facilmente ser reconhecido como um dos precursores da ética do cuidado.

Referências Bibliográficas

ANTONY, Louise. Different voices or perfect storm: why are there so few women in philosophy? In: *Journal of Social Philosophy*, v. 43, n. 3, p. 227-255, 2012.

BAIER, Annette. Is empathy all we need? In: *Abstracta*, volume edição especial V, p. 28-41, 2010.

GILLIGAN, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. 38ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

KUHNEN, Tânia. *Ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Os Pensadores. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. *Ensaaios morais, políticos e literários*. Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

MACKIE, J.L. *Hume's moral theory*. London: Routledge, 1980.

MARTIN, Marie A. Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume. In: *Hume Studies*, v. XVI, n. 2, p. 107-120, 1990.

RORTY, Amélie. 'Prides produces the idea of self': Hume on moral agency. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, p. 255-269, 1990.

SLOTE, Michael. *Moral sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010.

_____. *The ethics of care and empathy*. New York: Routledge, 2007.

_____. Reply to Noddings, Cottingham, Driver and Baier. In: *Abstracta*, volume edição especial V, p.42-61, 2010.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido/*Received*: 30/01/2024
Aprovado/*Approved*: 01/07/2025
Publicado/*Published*: 18/07/2025