

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Peri Alexander da Silveira

**O SIGNIFICADO MORAL DA COMPAIXÃO: OBJEÇÕES E
CONTRA-OBJEÇÕES**

Santa Maria, RS

2022

Peri Alexander da Silveira

**O SIGNIFICADO MORAL DA COMPAIXÃO: OBJEÇÕES E CONTRA-
OBJEÇÕES**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Flávio Williges

Santa Maria, RS

2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

da Silveira, Peri Alexander
O SIGNIFICADO MORAL DA COMPAIXÃO: OBJEÇÕES E CONTRA
OBJEÇÕES / Peri Alexander da Silveira.- 2022.
82 p.; 30 cm

Orientador: Flávio Williges
Coorientadores: Evandro Barbosa, Leonardo de Mello
Ribeiro
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Compaixão 2. Moralidade 3. Filosofia Moral 4. Ética
I. Williges, Flávio II. Barbosa, Evandro III. Ribeiro,
Leonardo de Mello IV. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, PERI ALEXANDER DA SILVEIRA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Peri Alexander da Silveira

**O SIGNIFICADO MORAL DA COMPAIXÃO: OBJEÇÕES E CONTRA-
OBJEÇÕES**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia** na área de Ética, Ética Aplicada e Metaética.

Aprovado em 20 de Dezembro de 2022

Flavio Williges, Dr. UFSM

(Presidente/Orientador)

Evandro Barbosa, Dr. UFPEL

Leonardo de Mello Ribeiro, Dr. UFMG

Santa Maria, RS

2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores, que me mostraram através do exemplo da dedicação e de humanidade que a docência é algo que vale muito a pena: uma forma de ficarmos nos outros, mesmo quando formos.

Ao meu orientador Flávio Williges, que me fez repensar o que eu sabia sobre compaixão.

Ao professor César Schirmer dos Santos, por ter me incentivado a participar da pós-graduação em Filosofia.

Ao amigo Matheus Pires, que me incentivou a buscar o curso de filosofia.

Ao amigo André Kuster, que com nossas muitas conversas sobre Psicologia, Filosofia e budismo, modificou minha vida.

A minha namorada, Aline Guterres, que me mostra na prática, a necessidade de agirmos com compaixão.

E por fim, agradeço a CAPES pelo financiamento que possibilitou a minha dedicação integral à pesquisa e a esse projeto.

Uma palavra, ação ou pensamento compassivo pode reduzir o sofrimento de outra pessoa e trazer-lhe alegria. Uma palavra pode dar conforto e confiança, destruir dúvidas, ajudar alguém a evitar um erro, reconciliar um conflito ou abrir a porta para a libertação. Uma ação pode salvar a vida de uma pessoa ou ajudá-la a aproveitar uma rara oportunidade. [...] Com compaixão em nosso coração, cada pensamento, palavra e ação pode trazer um milagre.

(Thich Nhat Hanh, 2015)

RESUMO:

O VALOR MORAL DA COMPAIXÃO: OBJEÇÕES E DEFESAS

AUTOR: Peri Alexander da Silveira

ORIENTADOR: Flávio Williges

A compaixão é uma emoção que responde ao sofrimento alheio e motiva agentes a prestarem auxílio e/ou fornecer algum tipo de alívio àqueles em situações que demandam intervenção moral. Isso sugere que ela tem uma aptidão moral fundamental. Entretanto, um grupo significativo de filósofos tem levantado objeções quanto à sua capacidade de contribuir de modo confiável para a ação propriamente moral. Esse estudo tem como objetivo fundamental discutir o problema do valor moral da compaixão. Partindo de uma análise da natureza dessa emoção, são discutidas as principais críticas lançadas à moralidade da compaixão e, posteriormente, analisadas respostas que podem ser dirigidas a essas críticas. Além disso, parte da resposta as críticas consiste em demonstrar a relevância da compaixão na ética aplicada e na bioética. Procuo mostrar, de forma parcial, que, a despeito do que os críticos da compaixão têm afirmado, há espaço para defender que a compaixão tem um lugar central na moralidade e que ela preserva as propriedades necessárias à motivação e ação moral.

Palavras-chave: Compaixão. Moralidade. Filosofia moral. Ética.

ABSTRACT:

THE MORAL VALUE OF COMPASSION: OBJECTIONS AND DEFENSES

AUTHOR: Peri Alexander da Silveira

ADVISOR: Flávio Williges

Compassion is an emotion that responds to the suffering of others and motivates agents to help and/or provide some type of relief to those in situations that demand moral intervention. This suggests a fundamental moral aptitude. However, a significant group of philosophers have raised objections to its ability to reliably contribute to properly moral action. This study has as its fundamental objective to discuss the problem of the moral value of compassion. Starting with an analysis of the nature of this emotion, the main critiques of the moral character of compassion are discussed, and then the responses that can be made to these critiques are analyzed. In addition, part of the response to these criticisms is to demonstrate the relevance of compassion in applied ethics and bioethics. I seek to show, in a partial way, that despite what critics of compassion have claimed, there is room to argue that compassion has a central place in morality and that it preserves the necessary properties for moral motivation and action.

Keywords: Compassion. Morality. Moral Philosophy. Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A NATUREZA DA COMPAIXÃO	14
1.1 Componente avaliativo/cognitivo da compaixão	15
1.1.1 O componente cognitivo da compaixão por Nussbaum e Blum	15
1.2 Componente subjetivo/fenomenológico	21
1.3 Componente fisiológico.....	21
1.4 Componente expressivo.....	22
1.5 Componente comportamental.....	23
1.6 Definindo compaixão	24
1.7 Distinguindo a compaixão de outras emoções altruístas	25
1.7.1 Pena.....	26
1.7.2 Simpatia.....	27
1.7.3 Empatia	28
2 OBJEÇÕES À MORALIDADE DA COMPAIXÃO	31
2.1 Argumento da parcialidade: Proximidade geográfica e emocional.....	34
2.2 Argumento da irreflexão.....	36
2.3 Argumento do sofrimento e da exaustão gerado pelo excesso de compaixão.....	39
2.4 Argumento da mediania.....	40
2.5 Argumento paternalista.....	41
2.6 Argumento da autoridade	44
3 A MORALIDADE DA COMPAIXÃO: CONTRA-OBJEÇÕES	46
3.1 Valor moral e compaixão	46
3.2 O argumento da irreflexão e do paternalismo da compaixão reconsiderado.....	50
3.3 O argumento da parcialidade reconsiderado	52
3.3.1 Outra resposta ao argumento da parcialidade ou o Argumento motivacional	57
3.4 Respostas ao argumento do sofrimento e da mediania.....	58
3.5 Argumento do suporte e alívio da expressividade emocional da compaixão.....	61
3.5.1 Compaixão na bioética: cuidados médicos e psicológicos.....	63

3.5.2 Compaixão nos Cuidados psicológicos	66
3.5.3 Compaixão para com os animais.....	68
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS	74

INTRODUÇÃO

As emoções estão presentes em diferentes domínios da experiência humana. É a presença de emoções que fornece o molde de algumas das experiências humanas mais significativas. Afinal, parece difícil imaginar o sentido de experiências ápice como o nascimento de um filho ou a conquista de um desejo há muito perseguido sem emoções como a alegria e felicidade. Do mesmo modo, a tristeza e medo parecem também ser essenciais para constituir experiências de perda, como a morte de alguém que amamos ou certos tipos de decepções necessárias ao pleno amadurecimento pessoal. Como afirmou Ronald de Sousa (1987), são emoções que fazem viver e, às vezes, também morrer, valer a pena.

Contudo, ainda que as emoções sejam bem-vindas e se reconheça sua relevância e centralidade em importantes domínios de nossa experiência, noutros domínios elas têm sido vistas com suspeição e até mesmo combatidas. Na cognição e moralidade, as emoções são tradicionalmente consideradas um obstáculo tanto à boa ação, quanto no acesso à verdade. Repete-se frequentemente que as emoções atrapalham processos cognitivos, como raciocínio e análise de evidências, bem como afetam negativamente nossa capacidade de consideração imparcial e objetiva, fundamental para a ação moral.

Felizmente essas tendências negativas de abordagem das emoções vêm sendo analisadas criticamente nos últimos anos. Esse trabalho se vale do avanço promovido por alguns autores dispostos a defender as emoções, particularmente no domínio da moralidade.

Há, ao menos, três domínios fundamentais que passaram a ser mais explorados em torno da relação entre moralidade e emoções: (1) O papel das emoções nos juízos morais Prinz (2006). Essa tendência de análise procura sustentar uma forma de sentimentalismo moral, ou seja, a tese que julgar que algo é moralmente certo ou errado é ter um sentimento de aprovação ou desaprovação em relação a ele. (2) O papel epistêmico das emoções na moralidade, caso em que se procura mostrar que ter certas emoções é condição necessária para apreender saliências morais de situações (Sherman, 2013; Zagzebski, 2003). (3) o papel motivacional das emoções; nesse caso, estados emocionais seriam fatores confiáveis para motivar ações morais (Nussbaum, 2001; Sherman, 2013; Blum, 1980). Em relação a essas tendências de abordagem, um conjunto díspare de emoções que vai da raiva, desprezo e nojo à compaixão, empatia, cuidado e amor têm atraído à atenção de filósofos morais. Nesse estudo, nos ocuparemos da compaixão.

A compaixão tem um lugar de destaque no domínio da moralidade enfatizado tanto por filósofos, quanto religiosos. Nas tradições religiosas e espirituais, a compaixão foi tradicionalmente considerada uma resposta emocional positiva, sendo muitas vezes tratada como uma virtude a ser cultivada. O Papa Francisco, num discurso recente do dia 15/07/2009 afirmou, na alocução que antecede a oração do Angelus, que “a compaixão é a chave da vida cristã. Não nos deixemos levar pela insensibilidade egoísta”. De forma semelhante, Santo Agostinho define a misericórdia como uma espécie de compaixão em nossos corações para a miséria dos outros que nos obriga, sempre que possível, a ajudá-los. Na tradição do Budismo Tibetano, o Dalai Lama afirma que a compaixão é uma sensibilidade ao sofrimento de si e dos outros, com um profundo compromisso de aliviá-lo. Compaixão é, portanto, o desejo de que todos os seres sencientes sejam livres de sofrimento, uma atitude emocional que não é apenas bem-vinda, mas também uma conquista que deve ser buscada.

Na tradição filosófica ocidental, Rousseau sustentou que a compaixão é um princípio moral de conexão da humanidade, uma espécie de repulsa a ver a espécie humana sofrer (Blum 1980). Adam Smith define compaixão como uma emoção que sentimos pela miséria dos outros, um tipo de companheirismo com a tristeza dos outros. Mas foi talvez Arthur Schopenhauer que foi mais longe e fez da compaixão a base da moralidade No livro *O Mundo Como Vontade e Representação* ([1819] 2001).

Essa longa e excelsa tradição de defensores da compaixão no domínio da religião e da reflexão ética parece não deixar lugar para dúvidas quanto à sua relevância moral. E, no entanto, em filosofia, como acontece frequentemente, aquilo que parece ser mais evidente e consolidado nem sempre ganha à adesão de todos. Ao mesmo tempo em que a compaixão foi abordada como uma emoção com claro significado moral na tradição, ela também foi amplamente criticada como emoção moral. Numa crítica à parcialidade da compaixão e ao foco particular das emoções, a filósofa Hannah Arendt diz, por exemplo, que:

A compaixão, por sua própria natureza, não pode ser tocada pelos sofrimentos de uma classe inteira de pessoas, ou, muito menos, pela humanidade como um todo. Não pode ir além do que é sofrido por uma pessoa e ainda permanecer o que deveria ser, co-sofrimento. Sua força depende da força da própria paixão, que, em contraste com a razão, pode compreender apenas o particular, mas não tem noção do geral e não tem capacidade de generalização (ARENDRT, 1982, p. 85, tradução nossa).

Mais contemporaneamente, o filósofo moral Roger Crisp afirmou que, ainda que a compaixão possa fornecer alguma boa motivação, ela é pouco confiável como guia para a ação moral. Crisp defende que:

Por causa de sua falta de confiabilidade, suspeito que, no final, a pessoa verdadeiramente virtuosa sentirá compaixão não de maneira especialmente intensa e talvez muito raramente, respondendo ao alívio do sofrimento dos outros por meio da consideração racional de como ela pode fazer mais para ajudar (CRISP, 2008 p. 245, tradução nossa).

Parte das dificuldades nesse debate, como é comum nas discussões filosóficas envolvendo emoções, resulta de visões estereotipadas sobre a natureza das emoções em geral e, nesse caso em particular, da falta de clareza e precisão na compreensão da natureza da compaixão. Um primeiro passo para dar um tratamento adequado a essa disputa é fornecer uma análise detalhada da compaixão. Eu desenvolvo essa tarefa no primeiro capítulo desse trabalho, onde são analisados os componentes fundamentais da compaixão, tal como vem sendo descritos por filósofos e filósofas contemporâneas dedicados ao estudo dessa emoção. Seguindo essa tradição, argumento que a compaixão é uma emoção que apresenta as seguintes características fundamentais: (1) *Componente cognitivo*: a consideração que o objeto da compaixão apresenta a propriedade avaliativa da dor ou algum tipo de sofrimento ou aflição significativa; (2) *Componente subjetivo*: conteúdo sentido na forma de um misto de inquietação e aflição, ligado ao reconhecimento da dor, e um sentimento de prazer ou alívio ao prestar auxílio; (3) *Componente fisiológico*: mudanças corporais como um aperto no peito ou frio; (4) *Componente comportamental*: representado pelo desejo ou a tendência de ação voltada ao bem-estar do outro geralmente na forma de ações que visam superar ou amenizar o sofrimento de alguma forma; (5) *Componente expressivo*: expressões faciais com certo grau de tristeza e/ou seriedade.

Considerando esses distintos componentes, a compaixão pode ser definida, no essencial, como um sentimento de desprazer que contém uma dor/tristeza moderada ou grave como resposta a avaliação que houve um sofrimento grave no objeto da compaixão. O desprazer ou aflição com o sofrimento do outro é o elemento principal no sentido de mobilizar o indivíduo à ação: na compaixão tornamos o sofrimento alheio significativo para nós (uma vez que ele perturba as condições de vida mínimas que um ser humano deve ter) e, por isso, necessariamente iremos atuar no sentido de diminuir/extinguir o sofrimento alheio de alguma forma.

O problema fundamental que esse estudo tenta responder é se a compaixão assim concebida tem significado ou valor moral, particularmente à luz das críticas

contemporâneas que a compaixão vem sofrendo. Para efeito de análise, esse problema pode ser dividido em duas partes: em primeiro lugar, trata-se de analisar se a compaixão é capaz de rastrear o sofrimento adequadamente ou se trata de uma emoção parcial e pouco confiável como afirmam seus críticos? Em segundo lugar, a ausência dos sentimentos altruístas que constituem a compaixão compromete a moralidade das nossas ações? Em outras palavras, nossas ações são moralmente boas, especialmente no caso de atos beneficentes, sem algum tipo de sentimento compassivo?

A resposta dessas perguntas ainda é um tema em aberto na literatura especializada. Alguns autores sustentam que a compaixão não é uma emoção capaz de satisfazer todas as condições requeridas para assegurar a moralidade de um ato ou caráter, em virtude de sua instabilidade ou parcialidade, enquanto outros sustentam que a compaixão não só é capaz de preservar um tipo de imparcialidade, como é relevante para que a qualidade moral de nossos atos seja plenamente satisfeita.

Nesse estudo, eu reconstruo os principais argumentos que compõem essa disputa e procuro mostrar que, a despeito das críticas fundamentais que foram apresentadas na literatura, há espaço para defender que a compaixão é uma emoção moral, no sentido que ela não conflita com a imparcialidade da justiça (os requisitos da moralidade) e no sentido que ela comunica um tipo de vontade compassiva essencial para a moralidade.

O trabalho está dividido em três capítulos. No capítulo 1 farei uma caracterização detalhada dos componentes da compaixão e diferencio a mesma de outros fenômenos similares que são usados como seu sinônimo: pena, simpatia e empatia.

No capítulo 2, abordo os argumentos contra o valor da compaixão na detecção do sofrimento e resposta a ele, examinado os argumentos principais presentes na literatura, particularmente de Roger Crisp e Boutland e Govier e listando os seis argumentos principais recorrentes na literatura especializada.

Na sequência, o capítulo 3 tem como objetivo abordar os argumentos a favor do valor do uso da compaixão como guia em decisões morais, passando pelos filósofos Martha Nussbaum, Lawrence Blum, Robert Solomon com cinco argumentos principais.

Na parte final do trabalho, descrevo rapidamente os resultados e alguns limites do estudo do valor moral da compaixão nesse estudo. A abordagem é parcial e introdutória, mas ficarei satisfeito se meu trabalho puder contribuir para uma compreensão mais completa dessa importante emoção e do fértil debate que tem sido protagonizado por importantes filósofos e filósofas contemporâneas acerca de seu lugar na moralidade.

1 A NATUREZA DA COMPAIXÃO

O termo “compaixão” deriva das raízes gregas dos termos “*pati*” e “*pathein*” e do prefixo latino “*com*”. O primeiro termo significa *sofrer* ou *padecer* em sentido afetivo e o segundo significa *junto*, no sentido de unidade com outro. Assim sendo, podemos afirmar que, em sentido etimológico, compaixão significa literalmente: “sofrer com” outra pessoa. Embora essas indicações etimológicas sejam relevantes para uma primeira aproximação ao conceito, ela ainda deixa em aberto muitos traços importantes da natureza específica da compaixão.

Além disso, se considerarmos o emprego dos termos “compaixão”, “simpatia”, “empatia” e “pena” na fala cotidiana, a maioria das pessoas tem uma compreensão aproximada do que sente em seu corpo, o tipo de objeto capaz de disparar tais respostas emocionais, quando é apropriado senti-las, bem como identificá-las em outros. Entretanto, como se verá, não é uma tarefa fácil definir o que é a compaixão e contrastá-la com estados afetivos similares. Existe muita discordância na literatura especializada acerca de quais características distinguem a compaixão de sentimentos correlatos como a pena, simpatia, empatia. A fim de sanar tal dificuldade conceitual, filósofos geralmente seguem duas vias principais: (1) a caracterização dos componentes ou elementos fundamentais da emoção e/ou; (2) a contraposição da emoção sob análise com emoções semelhantes; nesse caso, contrastando a compaixão em relação a pena, simpatia e empatia. Nesse capítulo, adotarei essas duas vias para caracterizar a emoção da compaixão. Assim, iniciarei examinando os elementos constituintes da compaixão para, posteriormente, apresentar um contraste com outras emoções para tornar mais clara sua natureza. Pretendo estabelecer uma base conceitual fundamental acerca da natureza da compaixão para elucidar, posteriormente, o valor particular moral da compaixão nos próximos capítulos.

A literatura filosófica mais recente admite que emoções não são estados brutos ou impulsos sem qualquer significado ou conteúdo intencional, como simples sensações corporais como coceiras ou queimaduras na pele (Nussbaum, 2001, p. 25). Emoções são entidades complexas que precisam, portanto, ser compreendidas em seus distintos componentes. As formas de classificação dos componentes das emoções são variadas, mas há um conjunto mínimo de elementos que tende a se repetir (Deonna e Teroni, 2012; Scarantino e De Souza, 2018). Usualmente, são indicados componentes cognitivos, fenomenológicos (o conteúdo sentido próprio da emoção), corporais e comportamentais. Os dois primeiros respondem pelos aspectos intencionais (pensamentos, crenças ou juízos)

e afetivos das emoções, ou seja, como as emoções representam o mundo e como nos sentimos ou o que experimentamos quando estamos sob o efeito de uma emoção (sentimentos). Além desses dois componentes, também se costuma citar componentes funcionais ou corporais (mudanças fisiológicas ou corporais e na expressão facial) e componentes ligados à ação (motivacionais), como desejos e outros impulsos associados com a presença da emoção. A seguir, eu examino com algum grau de detalhe cada um desses componentes fundamentais.

1.1 Componente avaliativo/cognitivo da compaixão

O componente cognitivo de uma emoção corresponde ao objeto formal de cada emoção (Deonna e Teroni, 2012). As emoções são dotadas de intencionalidade, o que significa dizer que elas representam seus objetos segundo propriedades avaliativas determinadas. O medo tem como objeto formal a ameaça ou periculosidade, uma propriedade que pode ser satisfeita por diferentes objetos particulares (como aviões, cães, bandidos, cobras, etc.). As emoções podem ser entendidas, nesse sentido, como sensibilidades que permitem monitorar situações, dando saliência para propriedades avaliativas cuja detecção é relevante para a pessoa e/ou para grupos de pessoas. Por exemplo, para aquele que ama, a dimensão intencional se faz presente na visão de seu parceiro como alguém importante ou amável, considerando seus atributos, a memória de experiências juntos, os desejos em relação a ele, certas antecipações imaginativas, entre outros aspectos que contribuem para a intencionalidade de estados afetivos (Ben-Ze'ev, 2010).

A propriedade avaliativa rastreada pela compaixão pode ser descrita como uma representação do outro como alguém que está sofrendo; o objeto formal da compaixão é a dor ou sofrimento. É nessa direção que Blum (1980) e Nussbaum (2001) observam que a compaixão envolve uma avaliação de seu alvo como envolvendo uma condição de sofrimento de magnitude ou grave. A seguir caracterizo como cada autor articula esse componente.

1.1.1 O componente cognitivo da compaixão por Nussbaum e Blum

A primeira abordagem relevante da compaixão que convém examinar foi desenvolvida por Martha Nussbaum em *Upheavals of Thought* (2001). Nussbaum

caracteriza o componente avaliativo da compaixão em termos eudaimonísticos, o que significa dizer que a compaixão é despertada por aqueles eventos que avaliamos como capazes de provocar algum obstáculo significativo à vida boa ou felicidade (*eudaimonia*) do agente. Concebida como uma emoção eudaimonística, a compaixão mostra que agentes éticos podem entender sua interdependência e vulnerabilidade moral, uma vez que ela desperta a atenção para o infortúnio alheio, o qual, no fundo, pode também ser o nosso. Pode-se dizer, nesse sentido, que ao acionar nossa atenção para o infortúnio de terceiros, a compaixão opera uma expansão do eu em sentido moral, ou seja, a possibilidade de nos enxargamos (com nossas emoções e objetivos) nos outros, reconhecendo a fragilidade humana e a necessidade de atenção e cuidado.

Embora formule sua concepção da compaixão em termos de eudaimonia, Nussbaum enfatiza que o objeto formal ou intencional da compaixão é o sofrimento humano. No vocabulário cognitivista da autora, isso significa dizer que há um juízo agitado ou doloroso de que alguém foi objeto de danos significativos ou de magnitude. Esse aspecto de captura de propriedades avaliativas que indicam sofrimento que é próprio da compaixão ajuda a compreender seu importante papel moral: ao reagir ao sofrimento, a compaixão reforça e estimula ações com importante significado pró-social.

Nussbaum parte da *Retórica* de Aristóteles para desenvolver o conceito de compaixão. Para Aristóteles, compaixão (*eleos*) é definida como: “Angústia frente a um mal aparente, destrutivo ou angustiante, que acontece com alguém que não o merece e que alguém poderia esperar que acontecesse consigo mesmo ou com alguém próximo a ela”. (Aristóteles, 2019, p. 53, tradução nossa). Nussbaum (2001) distingue três requisitos cognitivos na definição de compaixão de Aristóteles. Ela aceita os dois primeiros requisitos e modifica o último:

- 1 - **Requisito da seriedade:** O mal em questão deve ser visto como sério.
- 2- **Requisito de merecimento:** O mal não deve ser visto como merecido.
- 3- **Requisito das possibilidades semelhantes:** O mal deve ser de um tipo que a pessoa que sente compaixão pode esperar que acontecesse com ela ou a alguém próximo.

O **requisito da seriedade** envolve a crença ou avaliação segundo a qual o sofrimento é grave ou de magnitude. Afinal, dirá Nussbaum (2001), nós não sentimos compaixão por alguém que perdeu algo trivial, como uma escova de dente, um clipe de

papel ou mesmo um item que pode ser prontamente reposto. Na descrição clássica de Aristóteles são graves e dignos de compaixão eventos como a morte de alguém amado, agressões corporais e maus-tratos, a velhice, a enfermidade, a falta de alimentos ou de amigos, a separação de amigos, a debilidade física, a desfiguração, a imobilidade, os revezes de expectativas formadas ou a mera ausência de boas perspectivas. Nussbaum indica ainda, tendo como base o estudo de Candace Clark sobre a compaixão nos Estados Unidos na história recente que:

O inventário de Clark engloba todas as aflições que podem constar nas letras de blues (por exemplo, a pobreza, a infidelidade do parceiro ou a morte dos entes queridos). Ele inclui também doenças (também a doença funcional ou o comportamental como o abuso de álcool e drogas), as incapacidades ou deformidades físicas e mentais, as feridas e a dor. Os participantes da pesquisa de Clark também mencionaram traumas de guerra, agressões sexuais, violência física, vítima de crimes, de desastres como furações, ou acidentes aéreos e terrestres, indigência, infertilidade, divórcio, perda da parceira (o), discriminação, injustiças políticas, pressões do próprio papel social (ser provedor de uma família mono-parental), gravidez indesejada, falta de atributos físicos, acidentes de trânsito, problema com o carro ou casa, pais insensíveis, filhos ingratos, ostracismo social, perder em competições, depressão, medo, humilhação pública, situações embaraçosas fortuitas, cansaço, má reputação, aborrecimentos e situações de mal estar, como calor sufocante e trânsito engarrafado. (NUSSBAUM, 2001, p. 346, tradução nossa).

Uma vez que a compaixão envolve um juízo sobre seriedade, ela automaticamente se associa a um juízo sobre a culpa e responsabilidade do agente acerca dos seus infortúnios, ou seja, com seu merecimento.

O segundo critério indicado por Nussbaum é o **requisito de merecimento**. Nussbaum (2001) sustenta que a compaixão é bloqueada quando há responsabilidade do próprio agente no infortúnio. Se a situação de dor que uma pessoa passa é sua culpa, culparemos a pessoa em vez de sentir compaixão. Dessa maneira, a compaixão envolve necessariamente o pensamento/julgamento de que a outra pessoa não trouxe o mal que agora o aflige. Este requisito é extraído diretamente da definição aristotélica: para haver compaixão, devemos ver o objeto da compaixão como não merecedor (*Anaxios*) de sofrimento. Aristóteles observa ainda que, por essa razão, temos mais razões para sentir essa emoção quando a pessoa é vista, de maneira geral, como boa ou admirável. A resposta emocional de compaixão seria, nesse caso, mais forte e certa, pois apelaria ao nosso senso de injustiça e infortúnio. Existe, entretanto, a possibilidade de sentirmos compaixão por alguém que sofre em razão de falhas de caráter ou negligência. A anulação do juízo de responsabilidade ou de culpa própria só ocorre se esse sofrimento for visto como desproporcional, ou seja, um sofrimento grave demais.

O último item indicado pela autora é o **requisito das possibilidades semelhantes**. A compaixão, dirá Aristóteles, se preocupa com as adversidades que a própria pessoa pode esperar sofrer ou a algum de seus amados. Portanto, alguém que se sinta acima do sofrimento e tem tudo, não sentirá compaixão. Para dar ênfase nessa argumentação, Nussbaum se vale de Rousseau. No *Emílio*, Rousseau toma como sua epígrafe a afirmação de Dido na *Eneida*: "Experiente no sofrimento, aprendi a trazer ajuda aos miseráveis." Ela argumenta, concordando com Rousseau, que a consciência da própria fraqueza e vulnerabilidade é condição necessária da compaixão; sem isso, teríamos apenas uma aspereza arrogante. Esse ponto pode ser compreendido através da seguinte passagem do *Emílio*:

Por que os reis são desapiedados com seus súditos? Por que contam com não ser nunca humanos. Por que os ricos são tão duros com os pobres? Por que não temem tornarem-se pobres. Por que a nobreza sente um desprezo tão grande pelo povo? Por um nobre nunca será um plebeu [...] todos e cada um pode ser amanhã o que hoje é a pessoa a que socorrem. Não acostumeis, pois, a vosso aluno a olhar desde o alto de sua glória as penas dos desafortunados, os trabalhos dos miseráveis, nem espereis ensinar-lhe a apiedar-se desses, se os considera como estranhos a ele. Faça-o compreender bem que a sorte desses desgraçados pode ser a sua, que todos os males estão debaixo de seus pés, que mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem tomar conta dele de um momento para o outro. Ensinai-lhe a não contar nem com o nascimento, nem com a saúde, nem com as riquezas, mostra-lhe todas as vicissitudes da fortuna. (ROUSSEAU, 1979, p. 224, tradução nossa).

Nussbaum usa esse trecho para afirmar que as ideias de Rousseau e Aristóteles permitem reconhecer que a compaixão requer a capacidade de ver as possibilidades e vulnerabilidades daquele que experimenta compaixão como semelhante à situação do sofredor. Ela afirma:

Damos sentido ao sofrimento, ao reconhecer que qualquer um poderia encontrar-se em tal adversidade, valorizamos seu significado, em parte, ao pensar no que significaria padecê-lo, e vemos a nós mesmos, no processo, como alguém a quem efetivamente esse tipo de coisa poderia acontecer. (NUSSBAUM, 2001, p. 355, tradução nossa).

Dessa forma, o julgamento aristotélico de possibilidades semelhantes torna-se uma motivação para formar o juízo eudaimonista, segundo o qual os infortúnios que despertam compaixão são um tipo de infortúnio relevante à concepção da felicidade humana. Explico: ao sentir compaixão pela dor ou sofrimento de terceiros, é como se fizemos um juízo eudaimonista segundo o qual o sofrimento experimentado é um elemento significativo para o esquema de metas e projetos de uma vida humana, cujo bem deve ser promovido, e algo que pode vir a afetar a mim mesmo, a minha própria felicidade. Ou seja, a compaixão envolve uma identificação, mas a identificação não é diretamente por ver no outro a nossa dor, mas por ver no outro às dificuldades ou percalços para conquistar a Eudaimonia e possibilidades que poderiam ser também nossas. A compaixão seria, portanto, um

compadecimento dolorido frente aos infortúnios de outros seres humanos a concretizar um ideal de felicidade e boa vida que desejaríamos para nós mesmos, sendo os infortúnios ou desgraças consideradas de magnitude, mesmo que aqueles que sofrem não o percebam.

Uma segunda abordagem relevante que permite compreender os componentes cognitivos da compaixão foi desenvolvida por **Lawrence Blum** em seu clássico artigo *Compassion* (1980). Blum define a compaixão como estando entre um número de atitudes, emoções ou virtudes que comumente chamamos altruístas. Assim como Nussbaum, a compaixão tem em seu centro uma consideração pelo bem alheio, uma visão de humanidade compartilhada e respostas emocionais de certa intensidade. Em seu conceito, a compaixão está restrita a seres capazes de sentirem ou serem prejudicados. Dessa forma, ele estabelece que uma pessoa em uma condição negativa, sofrendo, tendo alguma dificuldade ou em perigo (presente, passado ou futuro) é o objeto apropriado de compaixão (Blum, 1980, p. 508). A compaixão tem como foco cognitivo o pensamento que seu objeto está padecendo de algum tipo de dor, sofrimento ou algum dano. Ademais, Blum nos oferece um exemplo e estabelece uma pequena lista de critérios para indicar quais situações são realmente dignas de compaixão. Ele diz:

Existem muitas condições negativas e nem todas são objetos possíveis de compaixão. A inconveniência e irritação de um breve desvio para um motorista em seu caminho numa visita casual não são condições de base para a compaixão. A condição negativa deve ser relativamente central para a vida da pessoa e seu bem-estar, descritível como dor, miséria, dificuldade sofrimento, aflição e semelhantes. (BLUM, 1980, p. 508, tradução nossa).

A abordagem de Blum se aproxima daquela oferecida por Nussbaum também em relação a um segundo ponto: **o componente da seriedade**, ou seja, somente eventos avaliados como sérios ou graves são aceitáveis como dignos de compaixão. Blum observa, igualmente, que casos de danos menos severos são objetos apropriados de simpatia e a pena, por exemplo.

Assim como Nussbaum, Blum também observa que a compaixão envolve um juízo ou pensamento de **possibilidades semelhantes**. Isso ocorre quando uma pessoa se identifica com o sofrimento de outrem por ter avaliado que já teve uma experiência similar. Eu posso me identificar com o que você está passando, uma vez que já passei pelo mesmo problema. Por exemplo, pode-se sentir compaixão quando um amigo informa seu sofrimento por ter perdido um familiar querido, caso se tenha passado pela mesma situação.

Uma diferença importante da abordagem de Blum das possibilidades semelhantes diz respeito à **preocupação imaginativa**. Através dessa noção, sua abordagem se afasta

ligeiramente da caracterização da compaixão de Nussbaum. A preocupação imaginativa de Blum consiste em imaginar o que a outra pessoa, dado seu caráter, crenças e valores está passando, ao invés de como eu me sinto. Nesse sentido, não é necessário que a compaixão envolva algum tipo de compartilhamento profundo de valores ou compromissos práticos; o essencial é que sejamos capazes de projetar relativamente às crenças de outros e sua condição, o significado de pesar ou dor associado ao seu sofrimento. Nesse ponto, Blum se afasta da abordagem de Nussbaum, uma vez que não advoga um critério estritamente da necessidade de uma experiência similar entre o sofredor e aquele que experimenta compaixão, enquanto Nussbaum sustenta a necessidade de algum tipo de simetria de projetos pessoais e compromissos ou visões de mundo para que a compaixão seja despertada. Segundo Blum, o que é central para a compaixão é a identificação: ela não precisa ser grande, mas deve existir. Por exemplo, nós somos capazes de sentir compaixão por alguém que perdeu um filho em um incêndio, mesmo que não tenhamos nenhum filho. Entretanto, a preocupação imaginativa não deve ser confundida com outras formas de identificação (como a empatia) uma vez que não existe uma “confusão de identidade”, ou seja, as emoções dos envolvidos não são necessariamente iguais. Tampouco podemos dizer que somente uma reconstrução imaginativa do sofrimento alheio é suficiente para a compaixão. Uma vez que esta também faz parte da indiferença, do prazer sadista ou até da curiosidade intensa uma vez que envolve a capacidade de reconstrução imaginativa da perspectiva do outro. Se a preocupação imaginativa não é suficiente, o que lhe falta? O último requisito definido por Blum é o componente **eudamonístico**, revelando, novamente, um paralelo forte com Nussbaum. Para Blum, o evento que deflagra compaixão influencia a “condição de vida boa” da pessoa que sofre. Dessa forma, ao sentirmos compaixão por um evento grave, deixamos em evidência um senso de humanidade compartilhada. Blum diz que:

A relação entre a preocupação pelo bem de outra pessoa e esses sentimentos, pensamentos, esperanças e desejos é necessária ou conceitual; interesse compassivo não pode ser atribuído a alguém que carece deles (ou de muitos deles). Esse interesse não é meramente intelectual. Ao contrário, a maneira como nos interessamos pelos outros expressa o interesse por seu bem. (BLUM, 1980, p.511, tradução nossa).

Aqui Blum mostra que a compaixão envolve um componente afetivo fundamental, não podendo ser reduzida a uma identificação ou imaginação intelectual da condição pesarosa do outro. Para compreender esse aspecto é importante refletir sobre a qualidade sentida, o conteúdo afetivo da compaixão.

1.2 Componente subjetivo/fenomenológico

A fenomenologia das emoções é o estudo dos componentes sentidos da emoção, aquilo que sentimos quando estamos sob o efeito de uma ou outra emoção particular. Assim sendo, a fenomenologia das emoções trata essencialmente de como cada emoção é sentida, fornecendo uma quantidade de informação de como as coisas são para o sujeito no momento que ele as sente. Ao pensarmos nessas experiências emocionais fica claro que sentimos mudanças qualitativas significativas: podemos sentir prazer com a alegria e a admiração e desprazer com o medo, comumente chamados de qualidades hedônicas ou tons. O elemento **prazer/desprazer** é de interesse para a compreensão da compaixão, pois tem conexões com a moralidade da compaixão. Explico: quando uma pessoa ajuda outra por compaixão, parte da motivação para ajudar está associada ao desprazer com o sofrimento. Nesse sentido, a compaixão não apenas envolve um aspecto cognitivo de avaliação da situação do objeto da compaixão como uma situação gravosa para seu portador, mas também é experimentada subjetivamente através de sentimentos de dor ou desprazer. O sentimento de desprazer, contudo, pode dar lugar ao prazer, alívio ou satisfação quando somos capazes de promover algum tipo de ação que resulta no fim ou redução do sofrimento verificado. Além do prazer e dor, o aspecto fenomenal da compaixão pode ser articulado em torno de aspectos afetivos mais sutis, como certa amabilidade e calor que não nos deixa indiferentes em relação àqueles que sofrem. Pode-se pensar aqui em um afeto de abertura para o outro, um tipo de afetividade que faz a dor dos outros tornar-se algo significativo para nós em virtude das qualidades subjetivas envolvidas e outros afetos centrados na receptividade ao outro. Uma forma de entender esse ponto é comparar o conteúdo subjetivo da compaixão com a raiva ou no ódio, onde o calor e a afetividade experimentada não tendem à recepção e cuidado, mas ao ataque e destruição do outro¹.

1.3 Componente fisiológico

O componente fisiológico diz respeito a como cada emoção é sentida nos órgãos e diferentes partes do corpo. Ter uma emoção envolver ter percepções do nosso corpo se

¹ Para uma compreensão mais detalhada do funcionamento dos aspectos afetivos da raiva, ver o trabalho de BELLO, 2022. O Valor da Raiva: As funções Ético-Normativas e Políticas da Emoção em Contextos de Injustiças Sociais.

alterando de alguma forma. Quando pensamos na compaixão, por exemplo, poderemos descrever os seguintes componentes fisiológicos: percebemos certa diminuição do batimento cardíaco, diminuição da pressão sanguínea, respiração normal e, por vezes, a sensação de “aperto no peito”. Uma passagem de Deonna e Teroni pode ser útil aqui:

[O componente fisiológico] se refere aos tipos de sensações sinestésicas e respostas musculares características da emoção particular que está sendo experimentada- compare, por exemplo, o relaxamento muscular no alívio com a tensão muscular típica da raiva. (DEONNA, 2002, p.2, tradução nossa).

Nesse sentido, em relação às mudanças ou reações corporais, a compaixão, diferente do medo e de emoções que despertam respostas autônomas significativas, não envolve alterações fisiológicas significativas. As mudanças fisiológicas da compaixão são suaves e relativas a estímulos extras corporais que aprendemos a considerar como sendo indicadores de sofrimento, como gemidos, o olhar de fome ou desespero (no caso dos pedintes).

1.4 Componente expressivo

O componente expressivo é a aparência externada pela presença da emoção especialmente nas expressões faciais, olhar, gestos corporais e tom de voz. Desses componentes, o maior número de estudos está concentrado nas expressões faciais uma vez que tem forte associação com as emoções (talvez por ser um dos aspectos expressivos mais facilmente notados).

O componente expressivo da compaixão tem relação com alterações no tom da voz, no volume da voz e no ritmo. Uma forma de capturar o componente expressivo da compaixão é compará-la com as mudanças na voz de alguém que está alegre (um tom de voz alto, ritmo rápido e com poucas pausas entre as palavras) ou de alguém com raiva (tom alto, podendo ficar estridente e com um ritmo acelerado).

Na compaixão, os elementos expressivos se manifestam em uma expressão facial de tristeza e/ou seriedade com um direcionamento do olhar para a pessoa. Geralmente a voz de pessoas compassivas quando se voltam para o sofrimento de outros, tende a revelar tranquilidade e cuidado, garantindo proteção e alívio. O componente expressivo associado aqui especialmente com a voz e expressões faciais permite não só manifestar cuidado e proteção, mas também revelar que o sofrimento do outro está sendo recebido, que não se está sozinho ou destituído de qualquer tipo de solidariedade na dor. Quanto aos gestos corporais específicos, eles parecem ausentes ou sem padrão definido. O significado moral da expressão da compaixão fica evidente se pensarmos, por exemplo, em um médico que

trata um paciente e demonstra expressamente compaixão (rosto sério ou com leve tristeza, tom de voz suave/consolador, olhar calmo e linguagem corporal “aberta” voltada para a pessoa).

Nesse sentido, concluímos que as respostas expressivas da compaixão são centrais para manifestar um tipo de abertura e preocupação com o outro, que acompanha beneficência ou alívio de sofrimento. As expressões leves de tristeza e/ou seriedade, o tom de voz suave, acolhedor e preocupado são mostras externas de uma preocupação significativa e direcionada ao outro.

1.5 Componente comportamental

O componente comportamental ou motivacional refere-as aos desejos e fatores que impulsionam a ação. Ele também tem conexões com os sentimentos subjetivos que compõem as emoções. Sentimentos positivos ou negativos associados às emoções tem importante papel na motivação da pessoa que experimenta a emoção. Em termos motivacionais, as emoções podem ser comparadas a combustíveis que nos permitem mobilizar energia para agir em algum sentido. Isso ponto fica evidente, inclusive, nas classificações que distinguem emoções em grupos de “*fight*” (enfrentamento) ou “*flight*” (fuga). O psicólogo holandês e pesquisador das emoções Nico Frijda (1986) considera que as emoções, mais do que ações e comportamentos observáveis, são estados motivacionais ou, nas suas próprias palavras, estados de prontidão para a ação. Esta capacidade de mobilizar energia é muito importante para a moralidade. A função motivacional nos mostra que através das emoções somos capazes de nos empenhar mais ou menos em situações morais. Ou seja, podemos afirmar que emoções são facilitadoras de comportamentos.

A motivação comportamental da compaixão é pensada em termos altruístas: ela trará necessariamente o estímulo/ação a ajudar de alguma forma (valência de empenho alta) no sentido de aliviar o sofrimento ou dor do alvo da compaixão. Esse alívio tende a ser pensado em termos de baixo custo para o agente, mas pode, em alguns casos, como no altruísmo radical, envolver ações de auto-sacrifício. Seja como for, a ação motivada pela compaixão tende a ser estruturada ou concebida em benefício de outrem e não há, na ação compassiva, autointeresse ou outro tipo de componente motivacional que vise benefício próprio². Assim sendo, se recebemos a notícia que uma pessoa teve perda total em sua casa

² Daniel Batson tem um estudo chamado *Empathy-induced Altruistic Motivation* de 2008 sobre empatia que vai nessa direção.

por causa de um incêndio, por exemplo, é notável a presença da compaixão com sentimentos de dor e motivação, eventualmente conduzindo a ações altruístas como doações em dinheiro ou materiais.

É importante para nosso estudo estabelecer a conexão entre uma emoção altruísta e a ação beneficente, pois na história da psicologia moral as emoções foram acusadas de serem estados de passividade. O componente motivacional demonstra que emoções são tanto cognitivas, quanto conativas (motivacionais). Devemos fazer uma última ressalva sobre seu componente comportamental. Embora compaixão possua um desejo de alívio do sofrimento alheio que se manifesta de maneira comportamental nem sempre o ato altruísta é possível. Por exemplo, pensemos em vítimas de desastres muito distantes: uma avalanche na Sibéria, um crime ou doença que esteja fisicamente/geograficamente distante. Uma pessoa comum não conseguiria ajudar sem um enorme rearranjo de suas prioridades, uma dose de sacrifício e muito custo pessoal. No entanto, como lembra Blum, a compaixão ainda pode atuar moralmente, como procuraremos mostrar mais adiante no capítulo 3.

1.6 Definindo compaixão

À luz dessas considerações sobre seus componentes, a compaixão pode ser descrita como um sentimento de desprazer que contém uma dor/tristeza moderada ou grave como resposta a avaliação que houve um sofrimento grave no objeto da compaixão. Sentimentos subsequentes de prazer podem surgir quando ajudamos a proporcionar alívio ou reduzir a dor. O desprazer ou aflição com o sofrimento do outro é o elemento principal no sentido de mobilizar o indivíduo à ação: na compaixão tornamos o sofrimento alheio significativo para nós (uma vez que ele perturba as condições de vida mínimas que um ser humano deve ter) e, por isso, necessariamente iremos atuar no sentido de diminuir/extinguir o sofrimento alheio de alguma forma³. Essa emoção acompanha uma expressão facial de tristeza e/ou seriedade, podendo haver o tom de calmo, consolador e/ou motivador. Quanto ao objeto ou causa da compaixão (Nussbaum, 2003; Blum, 1980; Crisp, 2008) afirmam que a causa da compaixão são exclusivamente pessoas. Entretanto, Abbate (2018) afirma que animais e entidades (o planeta Terra, por exemplo) também devem ser incluídos uma vez que a

³ Struhl (2018) lembra que no pensamento budista, por exemplo, a compaixão não é vista como uma emoção dolorosa em resposta de algum indivíduo. A compaixão é uma resposta/sensibilidade ao sofrimento de todos os seres sencientes com um profundo compromisso de aliviá-lo. Nesse sentido, a compaixão consiste em uma combinação de emoção, cognição, motivação e comportamento.

compaixão trata essencialmente sobre o sofrimento, e humanos não são os únicos que sofrem. Quanto à “proximidade” do objeto, geralmente defende-se que a compaixão é apropriada somente para pessoas próximas geograficamente. A compaixão para o Budismo, no entanto, admite que sua motivação pró-social é direcionada tanto as pessoas próximas como as distantes (geograficamente e emocionalmente)⁴. Esses objetos de compaixão geralmente encontram-se no momento presente e raramente no passado ou no futuro.

Entretanto, mesmo que tenhamos estabelecido diferentes componentes e o aspecto cognitivo da compaixão, ainda devemos lidar com outro problema: a compaixão tende a ser confundida com outros fenômenos semelhantes: a pena, a simpatia e a empatia. Abordaremos nossa segunda via de análise da compaixão de maneira mais aprofundada agora. Nessa etapa defenderei que a valência de empenho⁵ presente na compaixão é fundamental para distinguir a compaixão de outras emoções da “família altruísta”.

1.7 Distinguindo a compaixão de outras emoções altruístas

Quando pensamos ou falamos sobre estas emoções nos deparamos com uma falta de clareza conceitual: no senso comum pena, simpatia, empatia e compaixão são consideradas iguais. Robert Solomon (2004) argumenta que simpatia e compaixão são essencialmente a mesma emoção. Já Crisp (2008) sustenta que pena e compaixão são iguais. Snow (1993) dirá ainda que compaixão é uma emoção da mesma “família” da pena, empatia e tristeza. Existem, de fato, semelhanças entre elas. Percebemos que todas essas emoções têm em comum uma relação direta com o estado emocional de sofrimento do outro (o objeto da emoção não sou eu) a quem essa emoção é dirigida. Esse grau em que outra pessoa/ser está sofrendo pode variar bastante, o que permite instanciar uma emoção em relação à outra dessa mesma família. Por exemplo, é comum na literatura especializada a afirmação que a simpatia é apropriada para sofrimentos leves e a compaixão para sofrimentos graves. Contudo, distinguir emoções a partir da gravidade ou dano ao objeto disparador da emoção

⁴ A compaixão é ensinada, de maneira geral no budismo, através da meditação *Metta* ou amor-bondade. Tal meditação envolve técnicas que fomentam o cultivo de sentimento de benevolência para todos os seres e pressupõe uma superação de um apego ilusório ao *eu*. A distinção eu/outro é tida como uma ilusão, uma falácia que atrapalha o crescimento espiritual e moral. As dores ou alegrias dos seres (nossa condição humana) são compartilhadas. Dirigir nossa bondade-amorosa aquele que sofre é dirigir nossa bondade a todos. Não aliviemos o sofrimento alheio baseada em uma motivação egoísta de sanar a dor que sentimos. Para uma explicação mais detalha ver Struhl (2018).

⁵ Por valência de empenho entenda-se a relação da quantidade de compreensão que eu tenho da condição alheia através da emoção somada à quantidade de esforço que cada emoção nos possibilita para auxiliar outra pessoa.

não nos auxilia adequadamente na busca por uma maior clareza conceitual. Dessa forma, além da análise dos componentes é importante estabelecer a especificidade destes “sentimentos de solidariedade”. Nesse sentido, procurarei mostrar que existe um gradiente moral nessas emoções baseada na compreensão, esforço e ação que alguém deve sentir/fazer durante sua experiência emocional.

1.7.1 Pena

A pena, em contraste com a compaixão, pode ser definida da seguinte forma: sentimento de desprazer que pode conter uma dor/tristeza muito leve, quando dirigido a objetos. Quando dirigido a pessoas ou situações, não acompanha dor. Isso se deve segundo Blum (1980) ao fato que a pena contém os componentes cognitivos de uma noção de superioridade baseada na dissociação das condições dos indivíduos e/ou minimização da real importância do fato que ocorreu. Ademais, por não necessariamente conter um elemento doloroso, ela não apresenta componentes motivacionais de auxílio, alívio ou observação cautelosa do sofrimento alheio. O componente expressivo é de maneira semelhante mínimo: uma expressão facial de leve tristeza e/ou seriedade, podendo haver o tom de voz elevado por superioridade. Sua causa consiste em um evento doloroso em grau pequeno, ou que é percebido assim, para a pessoa, sem manifestar compromisso de alívio ou qualquer motivação subjetiva. Esse evento pode ter acontecido no passado, estar acontecendo ou ser uma projeção imaginativa do futuro. Nesse sentido, parece-me correto afirmar, como fazem Nussbaum (2001, p. 302) e Snow (2001), que a pena é apropriada para situações superficiais, como por exemplo, a perda de um item que pode ser prontamente resposto: uma caneta ou cliques de papel. Nussbaum (2001) e Snow (1993) também afirmam que pena (*pity*) e compaixão (*compassion*) são duas emoções são diferentes e evitam usar o termo pena como sinônimo de compaixão em razão do seu significado contemporâneo de condescendência ou desprezo.

Ainda quanto à distinção das duas emoções, na compaixão há necessariamente um sentimento uma dor/tristeza significativa em resposta a uma dor/tristeza grave alheia. De igual importância, observamos na seção anterior que é através da valência hedônica desprazerosa que surgirá o desenvolvimento de uma motivação para auxílio/alívio do sofrimento na compaixão. Outro fator considerável para nosso estudo são os componentes cognitivos da pena: uma tendência (consciente ou não) de um sentimento de superioridade por quem sente pena de outra pessoa. Esta crença se estrutura, segundo Blum (1980) em

uma dissociação das condições entre indivíduos, uma vez que aqueles que a sentem não acham possível que sejam atingidos pelo mesmo infortúnio ou que possa vivenciá-lo da mesma forma humilhante. Ademais, parece correto estabelecer como fazem Blum (1980, p. 512) e Nussbaum (2001) que uma característica da pena é tendermos a pensar que quem sofre de alguma forma escolheu ou é culpado (conscientemente ou não) por sua situação. De forma inversa, tendemos a ter compaixão por alguém que não trouxe o infortúnio para si mesmo ou que passa por um sofrimento grave demais (mesmo que exista culpa por parte da pessoa). Assim, quando sentimos pena, pensamos que a condição da outra pessoa é considerada como dada. Mas, na compaixão a aflição da pessoa é vista como um desvio das condições gerais do florescimento humano e sua situação não pode permanecer assim. Dessa forma, a pena contém uma recusa na identificação com o outro e na compaixão esta recusa não se faz presente uma vez que o impulso de ajudar é baseado em uma espécie de vulnerabilidade compartilhada. Uma vez que examinamos a pena e sua diferença com a compaixão, vamos agora à simpatia.

1.7.2 Simpatia

Solomon (2004) afirma que simpatia é essencialmente a mesma emoção que chamamos de compaixão, uma vez que elas têm a mesma etimologia: “sentir com” e características parecidas. Entretanto, pode-se argumentar contra a definição de Solomon, pois na simpatia o sentimento de desprazer relaciona-se com uma dor/tristeza pequena. Essa sensação de desprazer vem do componente avaliativo que uma pessoa experimenta um infortúnio pequeno ou moderado. Um exemplo que pode ser indicado aqui são os sentimentos de simpatia por alguém que está tendo um dia ruim ou preso em um engarrafamento. Na simpatia o componente comportamental pode estar presente, mas não é necessário. Quando presente, geralmente ocorre na forma de escuta, observação e alguma palavra de conforto sobre o sofrimento alheio. O componente expressivo se caracteriza por uma expressão facial de leve tristeza e/ou seriedade, podendo haver o tom de voz suave. O evento que dispara a emoção geralmente acontece no passado ou no presente. Dessa forma, tudo indica que a simpatia é apropriada para situações de sofrimento leve.

Podemos acrescentar ainda que na compaixão existe a vontade de assumir o sofrimento da outra pessoa como parte de uma preocupação permanente e buscar seu alívio. Nesse sentido, Blum complementa a diferença entre simpatia e compaixão ao afirmar que:

A pessoa compassiva sente que, em resposta ao sofrimento do outro, deve agir de alguma forma; ela deve fazer alguma coisa. O impulso será sentido, embora em alguns casos não seja posto em prática. Essa distinção entre compaixão e simpatia pode estar relacionada à diferença de intensidade entre as duas emoções. Embora possamos simpatizar ao ver pessoas presas no trânsito matinal ou ouvir reclamações sobre a perda de um time esportivo, nossa simpatia não precisa, e caracteristicamente não envolve, qualquer desejo de ajudar a aliviar esse desconforto. Por outro lado, se estivéssemos assistindo a uma reportagem sobre o sofrimento dos refugiados, sentiríamos que deveríamos tentar fazer algo para ajudá-los. (BLUM, 1980, p. 515, tradução nossa).

Dessa forma, observamos que a simpatia e a compaixão se distinguem principalmente pela seriedade e intensidade do sofrimento que ocasiona tais respostas bem como pela ausência do componente motivacional de ajuda.

1.7.3 Empatia

A empatia tem sido definida como uma emoção que envolve espelhar/imaginar (em grande parte ou totalmente) o estado emocional alheio independente de qual ele seja (através dos valores e preocupações alheios). Quanto ao evento disparador da empatia, Nussbaum (2003) afirma que a causa da empatia é a projeção imaginativa da situação de alguém, enquanto Cobb (2018) defende que a sua causa é variada, podendo ocorrer tanto de maneira espontânea, quanto por projeção imaginativa da situação vivida pelo objeto da emoção. A empatia pode ser dirigida a pessoas, animais ou situações e nunca a objetos. O evento gatilho pode ter acontecido no passado, estar acontecendo ou ser uma projeção do futuro. Quanto aos componentes cognitivos, Solomon (2004) afirma existem, mas que não são fixos, pois dependem da emoção espelhada. De forma semelhante, a valência hedônica varia desde as sensações prazerosas (como quando sinto alegria por alguém), neutras e até negativas (quando sinto raiva pela raiva de outra pessoa). Seu componente motivacional é geralmente o de observação cautelosa, escuta e, não necessariamente, o de ação/auxílio. O componente expressivo é variado e espelha a emoção compartilhada. Como exemplo de empatia, temos alguém que fica triste por ver alguém triste.

Conforme observado anteriormente, a empatia pode se constituir de uma ampla gama de componentes. Por esse motivo, Cobb (2018) afirma que existem três tipos distintos de experiência emocional que podemos chamar de empatia, a saber: **contágio emocional, empatia projetiva e a empatia** propriamente dita. Agora analisaremos cada uma delas e observaremos suas diferenças com a compaixão.

O **contágio emocional** é o processo causal no qual a pessoa é afetada diretamente copiando as emoções de outra pessoa. Tem como característica principal ser subconsciente,

ou seja, não envolve a tentativa imaginativa deliberada de entrar na perspectiva de outra pessoa. Cobb explica a diferença de contágio emocional e compaixão dessa forma:

O contágio da emoção pode ser parte da história causal pela qual a pessoa compassiva aprecia a sensação da tristeza da pessoa, mas o espelhamento emocional entre a pessoa compassiva e o sofredor não é necessário nem suficiente para o exercício da compaixão. Não é necessário porque a pessoa pode exercer compaixão mesmo que não experimente um reflexo afetivo de sua tristeza. (COBB, 2018, p.54, tradução nossa).

Dessa forma, podemos afirmar que no contágio emocional não está envolvida uma diferenciação clara eu-outro. Nussbaum (2001) afirma que na compaixão, *estamos cientes da diferença alheia*, mas assumimos *ativamente* o compromisso que o sofrimento de outra pessoa seja considerado como parte significativa do nosso próprio esquema de objetivos e metas.

O segundo item, a **empatia projetiva**, é uma forma de projeção mental auto-orientada, na qual a pessoa está tentando imaginar o que é para a outra passar a situação em questão e quais sentimentos ela tem nesse momento. A empatia projetiva se distingue o contágio emocional em função de sua característica de ser *ativa*. Ou seja, nela é necessário certo “esforço”. A compaixão difere da empatia projetiva ao ter como objeto central de preocupação a pessoa que sofre. Na empatia projetiva, o foco seria imaginar como a pessoa se sentiria dadas as circunstâncias que enfrenta. De forma semelhante, observamos a ausência da qualidade expressiva da compaixão.

Nosso último item, a **empatia** consiste em uma tomada da perspectiva alheia: tentar imaginar como seria a vida da perspectiva da pessoa alvo da empatia em função da dor percebida. Notamos que a empatia e o contágio emocional são semelhantes quanto a espelhar a emoção alheia. No entanto, na compaixão isso não acontece nem se faz necessário. De modo parecido, em ambos os itens nenhum impulso comportamental para o alívio alheio parece estar presente.

Assim sendo, concluímos que a principal diferença entre compaixão e as outras emoções pró-sociais ou altruístas é a presença de uma motivação associada ao sofrimento, de tal maneira que gere preocupação moral ou ação moral.

Nesse capítulo elaboramos uma definição de compaixão que parte de seus componentes e mostramos a diferença da compaixão em relação a outros fenômenos altruístas semelhantes e seus usos morais. Dentre essas emoções, ao lado da empatia, a compaixão é a emoção moralmente capaz de rastrear propriedades avaliativas como o sofrimento ou dor. Assim, podemos perguntar qual diferença moral a compaixão faz? Conforme Michael Slote (2010) afirma existe algo como “ser tocado” pela amabilidade

alheia. A partir dessa análise inicial é já possível construir uma visão segundo a qual há fatores afetivos na compaixão como certa amabilidade e bondade em relação ao sofrimento dos outros, que pode contribuir para intervenções morais. A compaixão, de modo preliminar, esta habilitada a desempenhar um papel relevante na moralidade, pois é um tipo de sensibilidade a situações que requerem resposta moral, ao mesmo tempo em que permite fazer avaliações e perceber sofrimento e outros males, tendo importante significado epistêmico-moral. É importante aqui lembrar que tendemos a aprovar pessoas que agem com afeto benevolente característico da compaixão. Basta pensar, por exemplo, em alguém que ao doar um pão para uma pessoa com fome o atira no chão, ao contrário de entregar em mãos (mesmo que a pessoa que recebe a ação não tenha nenhuma emoção ou avaliação moral desqualificadora). Desse modo, pretendo demonstrar que a partir dos componentes anteriormente descritos, poderemos melhor avaliar as fragilidades e potencialidades morais da compaixão.

2 OBJEÇÕES À MORALIDADE DA COMPAIXÃO

A compaixão, conforme foi possível reconhecer no capítulo anterior, é uma emoção complexa, com uma intencionalidade centrada na apreensão de experiências e situações de sofrimento e com forte teor motivacional para fornecer alívio à dor percebida. Emoções voltadas ao bem-estar do outro como a empatia e a compaixão são usualmente chamadas de *altruístas*. A compaixão é, nesse sentido, uma emoção altruísta. Na história da filosofia moral, as emoções altruístas passaram a ser tematizadas mais sistematicamente no século XVIII, sobretudo na tradição empirista, particularmente em autores como Adam Smith e o bispo Butler. É na tradição da filosofia e psicologia moral mais recente, contudo, que um debate mais sistemático e direcionado ao valor ou significado moral da compaixão vem sendo conduzido, sobretudo na obra de filósofos e filósofas contemporâneas, como (Martha Nussbaum, 2001; Roger Crisp, 2008; Lawrence Blum, 1980; Nancy Snow, 1993).

O problema do valor ou significado moral da compaixão pode ser formulado como o problema de entender as contribuições motivacionais, avaliativas e epistêmicas da compaixão. A compaixão, nesse sentido, pode ter valor moral se ela, respectivamente, for capaz de assegurar a realização de ações genuinamente morais (se for um fator motivacional para a ação moral constante e não subjetivo ou parcial) e permitir detectar de modo confiável situações que exigem intervenção moral (situações de sofrimento e que demandam algum alívio). Nesse último item, a sensibilidade constitutiva da compaixão deve ser capaz de rastrear propriedades avaliativas de situações como a dor ou sofrimento e mecanismos adequados de resposta à mesma, o que corresponde aos aspectos epistêmicos e avaliativos indicados. Conforme já mencionado, críticos vêm sustentando que a compaixão não é uma emoção capaz de satisfazer todas as condições requeridas para assegurar a moralidade de um ato ou caráter, em virtude, sobretudo, de sua instabilidade, inconstância e parcialidade. O pano de fundo dessa tradição crítica da compaixão deriva, em parte, da própria filosofia das emoções, mas também da arquitetura conceitual da ética kantiana. Não será possível rastrear em detalhes essas duas direções de análise. Buscarei aqui apenas indicar como a ética de Kant desembocou num projeto crítico da compaixão. É até mesmo controverso categorizar a filosofia moral kantiana como incompatível ou colocando algum tipo de limitação da relação entre moralidade e compaixão⁶. Em todo

⁶ Mark Timmons no livro *Moral Theory, an introduction* (2012) desenvolve uma abordagem da filosofia moral kantiana que mostra limitações nas leituras “formalistas” ou austeras da ética kantiana. Ele diz, por exemplo, “vale ressaltar que, nos últimos anos, os estudiosos da ética de Kant têm cada vez mais voltado sua atenção para os escritos morais posteriores da ética de Kant, especialmente *A Metafísica dos Costumes*, onde

caso, para os objetivos desse estudo, é relevante estabelecer o vínculo entre as críticas à compaixão e certa imagem da moralidade que pode ser chamada de “kantiana”.

A moralidade para Kant depende de um tipo de motivação exclusivamente centrada no dever, não podendo ter relação com afetos, uma vez que eles são considerados guias morais insatisfatórios. Emoções são transitórias, mutáveis, caprichosas, fracas e sujeitas a variações do nosso humor e inclinações pessoais. Pode-se afirmar que para Kant as emoções são aproximadas de impulsos e, nesse sentido, não fornecem o tipo de estabilidade e motivação racional e centrada no dever requerido pela moralidade. Esse ponto é fácil de ser compreendido quando pensamos em obrigações morais que contrariam projetos pessoais. Frequentemente a moralidade nos coloca em rota de colisão com nossos desejos e inclinações. Sentimo-nos contrariados ao ter que disciplinar ou mesmo punir pessoas que amamos, embora, pode-se argumentar, seja exatamente isso que a moralidade pede de nós mesmos.

A centralidade dos motivos exclusivos do dever, de um senso de obrigação livre de inclinações e afetos, tem sido explorada por críticos de Kant, que sustentam que se apenas o motivo do dever tem valor moral, então motivos como amor e benevolência deixariam de ter valor moral. Essa tese é contraintuitiva, contudo, como sugere Mark Timmons articulando essa crítica,

Suponha que estás convalescendo em um hospital e um de seus amigos, Asha, venha visitar-te. Compare dois casos. No primeiro, Asha vem vê-lo por causa de sua genuína consideração (*care*) e preocupação (*concern*), ou seja, você é alguém de quem ela gosta muito. Na segunda, ela vem te ver só porque acha que é seu dever fazê-lo. Agora, mesmo se pensarmos que agir apenas pelo motivo do dever é de valor moral, parece claro (pelo caso que descrevi) que atribuímos valor a outros motivos que não o motivo do dever. A reflexão sobre tais casos levou muitos filósofos a afirmar que motivos altruístas e emoções como o cuidado, compaixão e a preocupação direta com os outros possuem valor moral (TIMMONS, 2012, p.235, tradução nossa).

É possível extrair dessa passagem uma visão clara das razões que levaram muitos intérpretes a articular críticas à compaixão a partir das bases conceituais fornecidas pela ética de Kant. De fato, a restrição da ação moral à motivação pelo dever parece resultar na exigência de um distanciamento das emoções, tanto como motivos morais confiáveis, quanto por elas impedirem uma visão precisa do certo e errado, o qual está mais associado com a universalidade e imparcialidade, do que com inclinações afetivas. De maneira análoga, é usual considerar que somos passivos em relação às emoções: elas não estão sob nosso controle e, portanto, não somos responsáveis por ela. A possibilidade de uma

seus pontos de vista desenvolvidos sobre a virtude moral estão indiscutivelmente mais próximos da concepção aristotélica da harmonia da pessoa moralmente virtuosa” (TIMMONS, 2012, p. 235).

vontade racional e autônoma entra em atrito com as emoções altruístas como a compaixão, pois, segundo se argumenta, tendem a oferecer respostas direcionadas a pessoas particulares e circunstâncias que são parciais ou importantes para nós mesmos, enquanto a moralidade parece exigir justamente que sejamos capazes de nos afastar dessas inclinações em direção a uma perspectiva distanciada e centrada no dever.

É nessa direção, por exemplo, que Roger Crisp (2008) sustenta que embora a compaixão possa ser considerada admirável, ela pode também ser acusada de ser arbitrária e/ou parcial. Por exemplo, considerando a proximidade do objeto da compaixão, posso sentir compaixão por alguém próximo de mim que passa por um sofrimento, mas ser totalmente insensível ao sofrimento de pessoas que passam fome em locais mais distantes (como noutras partes da cidade, países ou continentes). As duas situações, no entanto, exigem um tipo de resposta moral similar, pois em ambas está presente uma mesma obrigação moral de aliviar o sofrimento desnecessário. Do mesmo modo, considerando, porém, a questão em termos quantitativos, é mais provável que um sujeito moral sinta compaixão ao ver um mendigo sofrendo na rua e não sinta compaixão por milhares de vítimas distantes de um terremoto na China ou pelas vítimas da guerra da Ucrânia, apenas por não estarem próximas.

Essas críticas, de natureza mais geral, são, ainda, completadas com críticas particulares. O objetivo tanto das críticas abrangentes, quanto daquelas específicas é mostrar que a compaixão é insuficiente para assegurar a moralidade das ações a ela vinculadas. Podemos articular esse ponto pensando na distinção entre ações moralmente exigidas (obrigações), ações moralmente proibidas e ações opcionais. O quadro geral que os críticos pretendem estabelecer revela que a compaixão não é uma emoção capaz de levar agentes a realizar, de modo seguro, constante, sem sofrimento e de forma imparcial às ações que somos obrigados a fazer ou evitar ações moralmente proibidas. Dessa forma, agir com compaixão ou emoção é agir por uma espécie de pura inclinação ou voluntarismo, não podendo, portanto, haver moralidade centrada na compaixão.

Em termos motivacionais, não parece suficiente a essa tradição crítica afirmar que a compaixão envolve experimentar ou reconhecer o sofrimento de terceiros e agir em consonância, como a compaixão é usualmente tematizada. Crisp (2008) e Bloom (2016) não estão, nesse particular, convencidos do valor para a moralidade do compartilhamento do sofrimento do outro. Eles afirmam que o sofrimento compartilhado não deve desempenhar um papel significativo na vida da pessoa moralmente virtuosa, pois sentir a dor do outro causa, por um lado, mais sofrimento em termos quantitativos e, por outro, não

dá nenhuma dimensão de qual seria a atitude correta a ser tomada naquela situação. Como alternativa Crisp endossa algo que podemos chamar de “benevolência racional”⁷ como a forma central de motivação moral para pessoas virtuosas. Essa benevolência agiria “através da consideração racional de como ela pode fazer mais para ajudar” (Crisp, 2008, p. 245, tradução nossa). Ou seja, a benevolência racional nada mais é do que uma consideração “prática” e “racional” sobre qual deve ser a atitude da pessoa levando em conta o benefício de todos os envolvidos.

A descrição das limitações da compaixão desenvolvidas até aqui tem a pretensão de fornecer um ponto de partida geral sobre como o debate tem se desdobrado. Doravante farei uma exposição mais específica dos argumentos mais centrais contra a compaixão no debate filosófico-moral contemporâneo acerca da compaixão. A primeira dessas objeções, que articula mais diretamente um ponto já enfocado, pode ser chamada de o “argumento da parcialidade”.

2.1 Argumento da parcialidade: Proximidade geográfica e emocional

O primeiro argumento, o argumento da parcialidade, é elaborado por Crisp através de seu alerta sobre o viés do “aqui e agora” da compaixão. Admite-se que a moralidade diz respeito às ações boas, de maneira objetiva e imparcial. A crítica da parcialidade pretende mostrar que a compaixão não satisfaz essa exigência. Ela não é um mecanismo de detecção de ações ou comprometimentos morais que devemos nos engajar, pois ela não reage à moralidade propriamente, mas a fatores como vínculo afetivo ou proximidade espacial. A compaixão, dirá Crisp (2008) é desencadeada de acordo com o quão geograficamente próximo eu estou de quem sofre. Tal argumento foi primeiramente desenvolvido pelos estoicos e rearticulado na filosofia moderna por Adam Smith na *Teoria dos Sentimentos Morais* através do conhecido exemplo do terremoto chinês:

Suponhamos que o grande império da China, com todas as suas miríades de habitantes, foi subitamente engolido por um terremoto, e vamos considerar como um europeu, que não tinha nenhum tipo de conexão com aquela parte do mundo, seria afetado ao receber notícias dessa terrível calamidade. Ele iria, imagino, antes de tudo, expressar com muita força sua tristeza pela desgraça daquele povo infeliz, ele faria muitas reflexões melancólicas sobre a precariedade da vida humana e a vaidade de todos os trabalhos do homem, que poderiam assim ser aniquilados num piscar de olhos [...] E quando toda essa bela filosofia acabou, quando todos esses humanos sentimentos já tivessem sido expressos com justiça, ele perseguiria seus negócios ou seu prazer, tomaria seu repouso ou sua diversão, com a mesma facilidade e tranquilidade, como se não houvesse ocorrido tal acidente. O desastre mais frívolo que poderia acontecer a si mesmo ocasionaria

⁷ O termo Benevolência Racional é de nossa criação e não consta na literatura citada.

uma perturbação mais real. Se ele perdesse o dedo mindinho amanhã, não dormiria esta noite; mas, desde que nunca os tenha visto, roncará com a mais profunda segurança sobre a ruína de cem milhões de seus irmãos, e a destruição daquela imensa multidão parece claramente um objeto menos interessante para ele, do que esse seu próprio infortúnio mesquinho. (SMITH, 1982 [1759] p. 136, tradução nossa).

A passagem de Smith explora o caso do grande terremoto da china de 1556 que matou mais de 830 mil pessoas. O que Smith pretende é estabelecer que, embora o sofrimento experimentado pelos chineses seja extremo, a experiência de compaixão pode ser “opaca” ou cega para a dor geograficamente distante. A compaixão, dirá Smith, depende de nossa capacidade imaginativa e nossa capacidade de imaginação parece fortemente ligada à proximidade física. Dessa forma, se você é um estranho, um morador de rua na cidade de Porto Alegre, por exemplo, ou se você mora na Ucrânia em plena guerra com a Rússia, o grau de compaixão pode ser correspondentemente reduzido. Seguindo Smith, Crisp (2008) afirma:

Este argumento ganha força quando nos afastamos dos relacionamentos interpessoais e interações e consideramos os julgamentos morais que surgem ao considerar outros distantes. Preciso de compaixão para perceber que alguma tentativa distante de genocídio é errada? Espero que não [...] Se usarmos a compaixão como guia epistêmico, estaríamos mais provavelmente condenando o cônjuge insensível de um bom amigo do que condenar o líder de um regime assassino do outro lado do planeta. (CRISP, 2008, p. 224, tradução nossa).

O autor afirma que é exatamente esse o comportamento padrão da pessoa que apresenta compaixão, o que ele chamará de “grotescamente parcial”. Sentiremos compaixão, quase majoritariamente, somente por com quem é próximo e querido. Observamos assim que tal proximidade geográfica funciona de maneira interligada com a identificação, de modo que é possível afirmar que quanto mais próximo geograficamente de alguém maior a identificação. Crisp afirma que a identificação é o outro problema da compaixão. Esse problema consiste, segundo o autor, no fato que a compaixão também é influenciada pelo quão intimamente relacionado ao espectador esses sofrimentos são percebidos, seu “viés de semelhança”. Crisp cita David Hume (1739) para reforçar esse argumento quando afirma que quanto mais forte é a relação entre nós e qualquer objeto, mais facilmente a imaginação faz a transição para entender a condição alheia. De forma semelhante, ele incorpora evidências para seu argumento ao tratar dos estudos Feshbach e Roe (1968) que investigaram a empatia em crianças. Nesse estudo se constatou que meninos têm respostas mais empáticas a outros meninos e as meninas têm respostas mais empáticas a outras meninas. De forma semelhante, Crisp, reitera que Xu *et al.* (2009) descobriram que os caucasianos eram mais empáticos com outros caucasianos do que com os participantes chineses. Tudo isso sugere que somos levados a ter mais compaixão por

nossos familiares, amigos e pessoas parecidas fisicamente conosco do que nossos vizinhos de bairro, por exemplo. Vamos imaginar que meu amigo perde um familiar e meu vizinho no final da rua também. Afinal, por que o sofrimento do meu amigo é mais importante do que o do meu vizinho? Uma vez que eles são iguais em termos de dignidade, como objetos de consideração moral, deveríamos esperar que as reações que nascem da compaixão também fossem iguais. Entretanto, os críticos insistem que não é o que ocorre com a compaixão. Diante do exposto, a conclusão é que a proximidade geográfica e a identificação são limitações sérias para a compaixão uma vez que esperamos que a pessoa virtuosa não seja tendenciosa e irrefletida quanto a ajudar somente aqueles que mais se assemelham a ela ou que estão próximos geograficamente.

2.2 Argumento da irreflexão

Um segundo argumento presente na literatura que pretende questionar o papel moral da compaixão centra-se na ausência de reflexão associada à compaixão, particularmente da reflexão necessária para orientar adequadamente as respostas ao sofrimento. Podemos chamar essa crítica de uma crítica motivacional-comportamental à compaixão, uma vez que a moralidade exige que não só sejam reconhecidos contextos em que intervenções morais são exigidas, mas também a forma adequada de intervenção. (Crisp, 2008; Bloom, 2016; Prinz, 2011) afirmam que a compaixão (e todas as emoções da família altruísta) possuem uma natureza irrefletida preocupante. De forma semelhante, Blum (1980) e Boutland e Govier (2018) também afirmam que a compaixão pode ser mal direcionada e fundamentada numa compreensão superficial e, por tanto, não é necessariamente sábia ou apropriada do ponto de vista moral. O argumento da irreflexão baseia-se majoritariamente no que se chama de caráter de “motivação para a ação” da compaixão. Ou seja, ao sentirmos essa emoção, somos motivados a desenvolver ações que visam o alívio do sofrimento do outro. No entanto, *a compaixão chama a ação sem oferecer orientação sobre o que deve ser feito*. Nesse sentido, Boutland e Govier (2018) afirmam:

Sem uma consideração cuidadosa das circunstâncias de uma situação digna de compaixão ou das consequências potenciais das tentativas de ajudar, o sentimento de compaixão fornece um impulso, mas pouco insight normativo. De fato, agir apenas com base na compaixão pode expor a pessoa a várias armadilhas. (BOUTLAND e GOVIER, p. 69, 2018, tradução nossa).

A conclusão dessa passagem de Boutland e Govier é a mesma de todos os filósofos que criticam o uso da compaixão sustentam: é vital o uso de uma consideração cautelosa sobre nossas ações quando estamos sentindo compaixão. Esse ponto pode ser melhor ilustrado a partir da análise de um fenômeno moral chocante para a comunidade europeia nos últimos anos e que tem gerado forte comoção moral: a crise de imigração. Boutland e Govier explicam:

Enquanto escrevemos, a mídia disponibilizou milhares de fotos de refugiados e migrantes deslocados por guerras e conflitos de suas casas no Oriente Médio e em outros lugares, expostos ao perigo e passando por dificuldades extremas nos esforços para se mudarem para locais mais seguros, especialmente na Europa. Para muitas pessoas, essas imagens são profundamente perturbadoras e motivadoras; elas certamente inspiram compaixão, e um elemento dessa compaixão é o desejo de fazer algo para ajudar. (BOUTLAND E GOVIER, 2018, p. 68, tradução nossa).

De fato, em 2015, só na Alemanha, foram recebidos cerca de 890 mil pessoas na chamada “crise dos refugiados”. No ano de 2016, o mesmo país recebeu cerca de 740 mil. Nos telejornais, filmes mostram pessoas chegando à Itália ou à Grécia em barcos em péssimas condições, enquanto outros cruzam fronteiras a pé. Boutland e Govier usam esses exemplos para reforçar a tese que, a despeito da forte comoção, a compaixão fornece pouca informação normativa:

O impulso compassivo não pode por si mesmo fornecer a resposta. Mesmo quando um recurso *ad misericordiam* for relevante para uma conclusão normativa, não será suficiente para apoiá-lo. Consequências e princípios morais relevantes precisam ser levados em consideração [...] Que pessoas devem ser ajudadas primeiro, visto que não se pode ajudar a todas? E a triagem de segurança? Alguns refugiados e migrantes poderiam ser simpatizantes do terrorismo? Quem deve ser julgado o mais necessitado? Dizia-se que homens jovens e saudáveis não se qualificavam, mas um contra-argumento sobre esse assunto era que essas pessoas eram as mais propensas a serem forçadas a entrar em exércitos: o de Assad ou as forças do ISIS. E quanto à vulnerabilidade devido a condições médicas? [...] Como as pessoas poderiam ser alojadas em um país frio com moradias muito caras? Haveria trabalho para eles? Quanta preferência deve ser dada a pessoas com um membro da família já no país? (BOUTLAND E GOVIER, 2018, p. 68, tradução nossa).

O impulso compassivo deve constituir o início, não o fim, sustenta-se, das deliberações sobre quais respostas provavelmente serão mais razoáveis e eficazes. Roger Crisp (2008) também se alinha a essa tradição do chamado argumento da irreflexão. Ele sustenta que se a compaixão for uma emoção virtuosa ela deve nos fazer não só sentir comoção pelo sofrimento, mas também reagir de maneira apropriada. Sentir compaixão de maneira apropriada significa que a pessoa movida por compaixão deverá oferecer o tipo certo de ajuda e da maneira certa, em vez de, por um lado, ignorar a situação do outro e, por outro lado, fornecer o tipo errado de assistência, como sufocar o outro com sua preocupação.

O chamado argumento da irreflexão abriu caminho para uma forma derivada de crítica. Autores como Lawrence Blum tem procurado defender a ausência de resposta moral mesmo na presença de compaixão sustentando que essa falha não representa um problema sério para a compaixão, pois a mesma tem valor moral independente das ações que é capaz de engendrar. Em outras palavras, ele defendeu que a compaixão considerada em si mesma, independente das ações que é capaz de engendrar, é boa. Ele afirma:

Compaixão, no entanto, não está sempre conectada tão diretamente a incitar ações beneficentes. Em muitas situações é impossível (sem extraordinária interrupção das prioridades da vida de alguém) para a pessoa que sente compaixão melhorar a condição do sofredor (por exemplo, quando alguém está preocupado com o bem estar de vítimas de inundações distantes). Em outras situações a beneficiência pode se inapropriada, como quando intervir mina a autonomia do sofredor. Preocupação compassiva, em tais casos, envolve esperar e desejar pela melhora da condição por aqueles que estão em posição de ajudar. (BLUM, 1980, p. 515, tradução nossa).

A tese de Blum aqui consiste em afirmar que há casos em que não temos condições funcionais de agir por compaixão. Ele exemplifica com vítimas de alagamentos distantes, onde não seria possível, sem grande perturbação da vida pessoa, prestar auxílio. Ou seja, Blum não defende que qualquer resposta motivada por compaixão é boa, mas que a capacidade de sentir compaixão é boa, independente das ações que se seguem dela. Uma pessoa incapaz de agir compassivamente por limitações pessoais é, nesse sentido, melhor moralmente do que aquela que não responde à aflição de outros de forma compassiva.

Entretanto, Boutland e Govier (2018) criticam essa posição de Blum afirmando que ela seria moralmente vazia ou inócua. Podemos chamar esse aspecto particular da crítica de Boutland e Govier de argumento da vacuidade moral da compaixão. Segundo esse argumento, o problema contido no raciocínio de Blum é que afirmar o valor moral da compaixão sem levar em conta os atos que ela engendra pode servir para justificar a evasão moral. Esse tipo de comportamento se manifesta, geralmente, em frases como “Eu ajudaria se pudesse”, uma alegação que aparece naqueles casos em que a intervenção moral exige um pouco mais de esforço e sacrifício pessoal. Outras situações são aquelas que a pessoa usa a sentimentalidade da compaixão como mecanismo de autoindulgência em pensamentos como “Sou uma boa pessoa por estar sentindo essa tristeza”. Nesse caso, o calor e sentimentalidade da compaixão parecem suficientes para criar uma atmosfera de cumprimento do dever. No entanto, trata-se de uma forma de fuga moral, pois se compadecer da dor ou sofrimento alheio não é suficiente para assegurar que realizamos nosso dever enquanto seres morais. Nesses dois casos, da evasão por baixo comprometimento e no apego à sentimentalidade, a compaixão, ainda que possa preservar algum traço moral valioso, parece trair uma atitude mais objetiva e mais demandante, seja

por nos levar a um sentimentalismo vazio, seja por descomprometer agentes a responder de forma adequada aos chamado à ação que a própria compaixão desperta. Assim sendo, uma compaixão sem uma consideração séria ao tipo de vínculo entre estado emocional e resposta comportamental pode ser facilmente considerada moralmente vazia. Boutland e Govier afirmam esse ponto ao dizer, no contexto da crítica a Blum que:

Quando uma tragédia atinge um indivíduo, muitos enviam mensagens para aqueles que sofrem como forma de transmitir o tipo de companheirismo e apoio descrito por Blum. Isso pode ser apenas um pequeno gesto, mas é uma ação, motivada pelo sentimento de compaixão. No entanto, mesmo sem esse mínimo gesto, não podemos realmente sustentar que apenas sentir é algo virtuoso. (BOUTLAND E GOVIER, 2018, p. 71, tradução nossa).

Dessa forma, os autores querem colocar em evidência que agir por comiseração num contexto de inação não é moralmente virtuoso. É possível cair no erro de interpretar o mero sentimento de compaixão como uma evidência de virtude e concluir disso que a resposta emocional em si é uma ação virtuosa, quando, na verdade, a resposta correta poderia exigir mais sacrifício ou algo mais que um tipo de prazer pessoal com sentimentos decentes.

Boutland e Govier (2018) dão outros exemplos de irreflexão motivadas pela compaixão como ações de alguns grupos de direitos dos animais. Existem situações onde os ativistas buscam soltar animais em cativeiro e são bem sucedidos em seus projetos. Esse comportamento baseado na compaixão é irrefletido, pois leva em consideração somente o fato de o animal estar preso. Entretanto, quando liberados os animais criados em cativeiro não conseguem se adaptar por falta de instinto de caça e, como consequência, morrem.

Retomando o fio inicial, o argumento da irreflexão pretende mostrar que há uma série de situações que envolvem compaixão que indicam a necessidade de insight normativo independente, externo à compaixão, para o bom uso e cuidado alheio adequado. Na próxima seção, examino a tese que a compaixão não falha somente em relação aos outros, por não dar o direcionamento adequado, mas também para consigo mesmo, na medida em que ela pode ser um “fardo”, particularmente em situações difíceis, que geram muito sofrimento subjetivo.

2.3 Argumento do sofrimento e da exaustão gerado pelo excesso de compaixão

Conforme a definição de compaixão que estabelecemos no primeiro capítulo, observamos que a compaixão é um sentimento de desprazer que contém uma dor/tristeza moderada ou grave como resposta a avaliação que houve um sofrimento grave alheio. O argumento da exaustão consiste, segundo Crisp (2008), no fato de que a compaixão é

direcionada sempre a situações de sofrimento e quem sente compaixão sofre junto com quem está passando pela situação de sofrimento. Dessa forma, existe um aumento líquido no sofrimento total do mundo. Por essa razão, Crisp vai defender que talvez fosse mais prudente moralmente fazer uso de outras formas de motivação altruísta. Nesse sentido, Cobb (2018) também argumenta que o compromisso relacional expresso pela virtude da compaixão pode fazer exigências significativas que prejudicam o bem-estar da pessoa compassiva. Semelhantemente, Boutland e Govier (2018) afirmam que quando alguém está exposto constantemente ao sofrimento dos outros em função da compaixão, existe o perigo de experimentar o que se chama de fadiga da compaixão. Nesse sentido, Cobb (2018) lembra que tal preocupação ganha destaque, por exemplo, na situação dos profissionais de saúde (médicos, enfermeiros, psicólogos) e pessoas que respondem a situações emergenciais (policiais, bombeiros) ou enfrentam situações graves em base cotidiana. Por exemplo, durante o ponto alto da pandemia de Covid-19 relatos quase diários indicavam profissionais médicos e enfermeiros exaustos pelo trabalho exacerbado, mas também por uma fadiga associada à compaixão pela morte ou mesmo separação sem despedida de familiares afetivamente importantes, que precisavam ser isolados, muitos dos quais vindo a falecer. Boutland e Govier (2018), afirmam que a possibilidade de adquirir fadiga da compaixão parece implicar que há limites para nossa capacidade de sentir compaixão. Como é o caso de muitas respostas emocionais, sentir compaixão pode ser emocional e fisicamente exaustivo. Uma superexposição devido ao grande volume e grau de sofrimento a que uma pessoa pode estar exposta, pode levar a uma espécie de dormência e insensibilidade perante os sofrimentos alheios, o que é moralmente comprometedor, ou a exaustão física e emocional, que resulta num dano ao próprio agente. Assim sendo, para que a compaixão funcione de maneira adequada, esta deve ser limitada à quantia certa, uma “determinada quantia” de compaixão que deve ser sentida. O argumento da mediania tratará desse problema. Vamos a ele.

2.4 Argumento da mediania

Uma limitação importante para o uso moral da compaixão consiste na definição da intensidade afetiva adequada da compaixão. A preocupação com outro associada à compaixão deve ter uma intensidade ou quantidade apropriada para que esta seja normativamente adequada. Nesse sentido, Cobb (2018) alerta que a compaixão pode ser exaustiva e problemática devido a não estar bem sintonizada. Dessa forma, ela pode

resultar em uma resposta que não se ajusta ao grau do sofrimento envolvido. Crisp (2008) explica esse problema da compaixão a partir da explicação aristotélica de mediania da seguinte forma:

Deixe-me começar com o sentimento de compaixão. A virtude consistirá na disposição (hexis) de sentir compaixão na hora certa, pelas coisas certas, e assim por diante. Qual será o excesso? [...] A compaixão pode ser sentida na hora errada, e isso seria uma forma de excesso. Mas também possível é deixar de sentir compaixão no momento certo, e isso é uma forma de deficiência. E o mesmo com as outras condições: sentir compaixão pelas pessoas certas, por exemplo, será virtuoso, ao passo que sentir compaixão pelas pessoas erradas será uma excesso e falta de compaixão pelas pessoas certas uma deficiência. (CRISP, 2008, p. 242, tradução nossa).

A partir do comentário de Crisp, podemos inferir que a compaixão tem um gradiente: à deficiência de compaixão podemos chamar de “insensibilidade”; ao excesso podemos chamar de “sofrimento derivado”, uma vez que ele nasce de uma sobrecarga de preocupação que afeta o próprio agente. Examinemos os casos separadamente, começando pelo primeiro.

Considere alguém que não sente compaixão quando confrontado por fotografias de pessoas vítimas de algum desastre. Tal pessoa provavelmente não está se sentindo como deveria. De forma inversa, é possível existir a restrição excessiva da compaixão, gerando um tipo de frieza ou insensibilidade condenável moralmente. Por outro lado, pode acontecer o contrário. Crisp adverte que a compaixão falha quando coloca um foco excessivo no sofrimento e na miséria alheia. Esse foco excessivo pode condicionar a pessoa que demonstra compaixão de modo a apresentar uma ausência de consideração pelas felicidades e prazeres alheios. Blum alerta que esta desconsideração (mesmo que não intencional) significaria uma limitação importante na consciência moral do indivíduo.

Desta forma, podemos concluir a análise desse aspecto da compaixão que sua natureza coloca uma dificuldade considerável na capacidade de: (1) avaliar quando a resposta compassiva é necessária; (2) Determinar exatamente quanto de compaixão é apropriada para aquela situação específica; e (3) Como se manter no estado quantitativo adequado do sentimento.

2.5 Argumento paternalista

O argumento paternalista ataca o significado moral da compaixão a partir da relação entre respeito e compaixão. Conforme observamos no capítulo anterior, a compaixão não tem em sua estrutura o elemento de condescendência próprio da pena. Entretanto, Crisp (2008) ressalta que, ainda assim, a compaixão é ou pode ser classificada

como uma resposta contraproducente ao sofrimento ou fraqueza de outra pessoa. Tal resposta contraproducente pode tornar a compaixão paternalista ou depreciativa, pois o objeto digno de compaixão é visto como bloqueado, paralisado e, de alguma forma, incapaz de resolver sua situação. Isto se deve ao fato que a compaixão não tem em seu foco a agencialidade de seus objetos, mas sua condição de dor ou sofrimento. Nesse sentido, Crisp (2008) sustenta que ela pressupõe um tipo de paternalismo centrado na consideração do outro como alguém que precisa de ajuda ou incapaz de tomar certas decisões. Isto é problemático, pois é exatamente essa capacidade de agência no mundo que faz as pessoas se sentirem no controle de sua vida, mantendo assim, um senso de dignidade. Blum (1980) concorda que a compaixão pode ser desrespeitosa. Ele exemplifica a seguinte situação para demonstrar seu ponto: Se pensarmos, por exemplo, em uma pessoa cega, será ela digna de compaixão? Imagine que esta pessoa se formou na faculdade, fez amigos, conseguiu trabalho e é, de maneira geral, feliz. Mesmo desfrutando de uma vida satisfatória e digna, muitas pessoas tenderão a sentir compaixão ao vê-la simplesmente por ser cega. Segundo Blum, o motivo disso é que o objeto de compaixão não só não precisa estar necessariamente ciente de sua condição como uma condição que aflitiva, como não pode ser sujeito a autoengano. Em outros termos, a pessoa que é o objeto da compaixão precisa se ver como objeto de sofrimento significativo, e este não parece ser o caso no exemplo esboçado. Price (2018) também reconhece esse problema e nos dá outro exemplo:

Considere, por exemplo, o desejo de uma pessoa de lidar com o sofrimento de um pai que sofre a perda de seu filho. Embora esse desejo possa parecer apropriado, as tentativas de aliviar a tristeza dos pais podem minar o papel do luto na promoção da cura psicológica após a perda traumática. (PRICE, 2018, p. 50, tradução nossa).

Conforme observamos nesses casos, ao agirmos com compaixão corremos o risco de não levar plenamente em consideração os desejos e necessidades do outro. Nesse sentido, Boutland e Govier (2018), afirmam que embora possamos sentir que sabemos a melhor forma de aliviar o sofrimento do outro (tendo as melhores intenções reais de fazê-lo), podemos deixar de reconhecer e apreciar a perspectiva do sofredor. Assim, fica evidente a necessidade de apreciação plena da situação e necessidades do outro para que a própria compaixão não resulte em ações paternalistas que envolvam a anulação da agencialidade do outro ou em algum tipo de insensibilidade e erro avaliativo. Acerca dessa necessidade, Boutland e Govier (2018) afirmam:

Considere, por exemplo, o caso de uma avó comovida pelas dificuldades de sua filha ocupada com o cuidado de duas crianças pequenas. Suponha que essa mulher mais velha decida que sua filha precisa de uma babá e contrate uma para se juntar à família. Se ela fizer isso sem a consultar, ela estendeu demais a mão. Sua ação pode muito bem acabar não sendo útil; suponha que sua filha se oponha

à decisão e então enfrente o problema do que fazer com essa babá, que pode precisar do emprego e insistir para não ser demitida. (BOUTLAND e GOVIER, 2018, p. 72, tradução nossa).

A ideia central desses autores é que o sucesso ou fracasso moral de nossas ações decorrentes da compaixão é, muitas vezes, uma questão de sorte. Caso não haja atenção à autonomia/agência do alvo da compaixão, estamos apenas arriscando trazer mais sofrimento ao mundo. Em vista disso, esses autores afirmam que um dos perigos da compaixão é o que chamam de “sensacionalismo da pobreza”. O sensacionalismo da pobreza (Boutland e Govier, 2018, p. 66) é aquele tipo de “representações de pessoas em dificuldades ou necessidades, usadas para exclusivamente provocar respostas emocionais irrefletidas de compaixão e, com isso, angariar apoio para uma causa ou arrecadar fundos”. No sensacionalismo da pobreza, existe o retrato de que quem passa por algum tipo de sofrimento é necessitado, indigente, talvez doente, mesmo à beira da morte. Assim sendo, é notável nesse tipo de representação uma contextualização rasa do objeto da compaixão e seu contexto. Diante disto, Boutland e Govier (2018) levantam as seguintes questões:

Surge a questão de saber se alguém gostaria de ser retratado como uma pessoa que sofre e precisa de ajuda. Em outras palavras, alguém gostaria de ser retratado de modo a evocar compaixão? Esta questão surge mais obviamente no que diz respeito às imagens visuais, no que diz respeito ao seu uso em vários apelos beneficentes. Muitas pessoas sentem que não gostariam de ser retratadas em tais apelos. Pergunte a si mesmo se você gostaria de ter amplamente divulgado uma foto sua em um estado desganhado, com roupas esfarrapadas, moscas no rosto, fazendo caretas e assim por diante. A resposta a esta pergunta provavelmente será “não”. (BOUTLAND e GOVIER, 2018, p.65, tradução nossa).

Os autores argumentam que, embora esse tipo de apresentação possa até ser eficaz no sentido de arrecadação de fundos e tenha a possibilidade real de contribuir com uma luta moral justa, existe um tipo de desumanização ou tratamento do objeto da compaixão como meio e não como um fim em si mesmo. O cerne do problema contido nesse tipo de representação está no fato que grupos inteiros podem ser estereotipados negativamente como carentes de agência e iniciativa para finalidades semelhantes. Ou seja, não existem nesses retratos qualquer traço de engenhosidade, coragem ou determinação. Boutland e Govier afirmam que:

O objetivo pode ser humanitário, mas a divulgação de tais representações mostra pouca consideração pela dignidade e pouco respeito pelas pessoas. Dado que as pessoas retratadas são usadas como meio de anunciar uma causa e são retratadas de uma forma que pode ser considerada indesejável para elas, a prática pode ser considerada exploradora e antiética. (BOUTLAND e GOVIER, 2018, p.66, tradução nossa).

Dessa forma, Boutland e Govier concluem que tanto os indivíduos quanto as organizações são capazes de suscitar compaixão além do ponto em que seria justificada: seja exagerando seu sofrimento ou simplesmente inventando-o. Esses exemplos de enganosa compaixão deliberada usando a compaixão alheia prejudicam a virtude moral e mostram

que a compaixão não só não contribui moralmente, como pode ser mobilizada para finalidades condenáveis⁸. O que é particularmente preocupante é que tais casos podem minar nossa capacidade de responder ao sofrimento alheio percebido, uma vez que para evitar ser engano novamente, reagiremos com desconfiança e ceticismo. A possibilidade de gratificação pessoal, mesmo que por compaixão legítima, deixa seus detentores vulneráveis à manipulação das respostas compassivas. Assim sendo, a pessoa que sente compaixão o faz a partir de uma preocupação motivacional imprópria de se sentir bem em relação ao seu cuidado com os outros em detrimento daquilo que sua ação deveria atentar.

2.6 Argumento da autoridade

Finalmente, a compaixão também foi criticada por envolver a inclinação a obedecer a autoridades, tal como, sugere-se, teria sido mostrado pelos experimentos de Stanley Milgram (1963). Nesses experimentos, os participantes foram instados a administrar choques elétricos a outras pessoas. A presença de uma figura de autoridade solicitando aos participantes que continuassem foi suficiente para bloquear qualquer ação de compaixão esperada para alguém que realiza ações condenáveis, como a ação de gerar grande sofrimento em inocentes.

Tanto Crisp (2008) quanto Archer (2018) destacam que o problema principal contido aqui é que a motivação de alguém virtuoso deveria ser estável e independente de aspectos externos à moralidade. Esse problema diz respeito, portanto, à falta de confiabilidade moral da compaixão. A presença de uma figura de autoridade não deveria ser um impedimento para uma ação bem orientada em sentido moral, uma vez que não deveria ser necessária uma razão “externa” (a ausência de uma figura de autoridade) para saber que dar um choque elétrico em alguém é doloroso.

Em virtude dessa série de argumentos examinados até aqui torna difícil, dizem os críticos, afirmar que a compaixão é uma fonte segura de *insight* sobre nossas obrigações em relação ao sofrimento dos outros. A compaixão possui uma capacidade de apreensão do sofrimento alheio e um elemento motivador para aliviá-lo. Entretanto, também ela parece

⁸ Exemplos de exploração por compaixão não são difíceis de encontrar. Um exemplo é de uma mulher de 44 anos do Distrito Federal que ficou nacionalmente conhecida em 2019 ao mentir para amigos e desconhecidos, durante cinco anos, que tinha câncer. Nesse mesmo período ela se aproveitou da falsa doença para arrecadar doações e auxílio financeiro em capanhas na internet e até em Organizações Não Governamentais (ONG). Ela também raspou a cabeça, fingia ir às consultas médicas periódicas e forjou documentos comprobatórios de sua doença. Retirado de <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/08/19/policia-civil-investiga-mulher-que-teria-forjado-ter-cancer.ghtml>

ter como característica a falta de confiabilidade e de *insight* normativo. Segundo Crisp (2008), a pessoa verdadeiramente virtuosa sentirá compaixão não especialmente intensa e talvez muito raramente, respondendo ao alívio do sofrimento dos outros através da consideração racional de como ela pode fazer mais para ajudar. Em síntese, conforme a abordagem dos autores escrutinados, podemos estabelecer duas teses:

(1) A compaixão tem valor moral por despertar preocupações altruístas e benevolentes em relação aos outros;

(2) A despeito de seu caráter benevolente, a compaixão não é um guia moral estável, imparcial e capaz de fornecer *insight* normativo acerca do tipo de ação requerida, podendo muitas vezes envolver suposições moralmente condenáveis ligadas à agencialidade de terceiros, restrições à compassividade injustificadas ou mesmo aumento o sofrimento.

As limitações indicadas sugerem que a compaixão é uma emoção moralmente problemática, embora os argumentos não eliminem completamente seu significado moral. A compaixão é valiosa; não é uma emoção destituída de qualquer sentido moral. Contudo, os aspectos apontados sugerem falhas significativas tanto no domínio da motivação moral, quanto no rastreamento daquilo que é relevante do ponto de vista da moralidade: um tipo de sensibilidade para as ações moralmente requeridas que não seja mero compadecimento, que não seja desorientado e parcial. Mesmo que as críticas sejam procedentes, contudo, cabe ainda investigar se podemos dizer algo capaz de enfraquecer ou refutar os argumentos apresentados, resgatando de forma mais robusta o valor moral da compaixão frente aos seus críticos. Nesse sentido, embora não se possa dizer que a compaixão é condição necessária para a moralidade, para antecipar a perspectiva que será buscada no próximo capítulo, pretende-se sugerir que uma abordagem apropriada da moral deve ser capaz de preservar o tipo de diferença que a afetividade introduz no mundo moral, o qual foi pouco explorado até aqui.

3 A MORALIDADE DA COMPAIXÃO: CONTRA-OBJEÇÕES

As críticas ao significado da compaixão podem ser enfraquecidas através de um duplo movimento argumentativo: (1) analisando os pressupostos conceituais que fomentam as críticas consideradas; (2) examinando os argumentos específicos levantados que apontam aspectos positivos específicos que a compaixão possui e que normalmente não são percebidos. Para começar, é importante notar que certos pontos gerais lançados contra a compaixão dependem de uma abordagem ou concepção moral que reserva pouco espaço ou exclui qualquer espaço para as emoções. Início explorando de maneira rápida e preliminar essa tese. Ainda que dela não resulte uma refutação das críticas ao valor moral da compaixão, essa perspectiva geral contribui para enfraquecer o potencial da crítica à compaixão. Uma segunda tarefa que proponho é criticar premissas assumidas pelos críticos da compaixão em parte dos argumentos discutidos no capítulo 2. Centrarei a atenção naqueles argumentos e pressupostos que são mais centrais para o debate, deixando alguns argumentos secundários levantados no capítulo 2 sem um tratamento analítico pontual. A pretensão nesse caso é fragilizar as críticas mostrando que algumas premissas assumidas podem ser questionadas ou, ao menos, podem se oferecer evidências contrárias que se não forem suficientes para mostrar que as críticas são equivocadas, ao menos permitem preservar nossas intuições corriqueiras acerca da moralidade da compaixão. Por fim, desenvolvo uma defesa mais ampla e genérica da compaixão como uma emoção central num modelo bioético da moralidade. Esse passo visará reforçar que partes das objeções discutidas não são capazes de atacar a dimensão propriamente afetiva da moralidade, que é nosso interesse articular, um ponto que tem sido reconhecido em domínios particulares, como o exercício da medicina e psicologia. O resultado que esperamos alcançar é mostrar que a moralidade envolve o desenvolvimento de um tipo de sensibilidade afetiva e que tal sensibilidade afetiva, embora talvez não infalível como exigido nas abordagens morais tradicionais, centradas na noção de ação moralmente requerida ou obrigatória, ainda apreende algo de significado moral essencial para a moralidade humana.

3.1 Valor moral e compaixão

Uma estratégia útil para desenvolver uma defesa da compaixão consiste em perguntar: por que deveríamos usar a compaixão na moralidade em vez de simplesmente

nos basearemos exclusivamente numa vontade boa, respeito ou uma espécie de benevolência racional das pessoas a fazer aquilo que é moralmente requerido?

Para oferecer uma resposta a esse tipo de questão, é importante lembrar que as críticas às emoções na moralidade são, em parte, motivadas por uma visão tradicional (e falsa) da natureza e funcionamento das emoções. Thomas Kelch (2007, p. 277, tradução nossa) lembra que “as emoções são consideradas sem importância na teoria moral. É uma máxima do pensamento ocidental que se deve evitar a contaminação da teoria moral com compaixão, simpatia ou carinho”. De forma semelhante, Grace Clement (2007, p. 303, tradução nossa) afirma que a teoria moral ocidental, que se baseia em preocupações com a justiça, “tenta banir os apelos aos sentimentos da argumentação moral”. Nesse sentido, versões do Kantianismo e do utilitarismo em ética podem ser alvo da acusação de menoscabo ou desconsideração das emoções para a moralidade (Blum, 1980; Nussbaum, 2011; Solomon, 2004).

Por outro lado, uma série de abordagens morais partem do pressuposto que o valor moral reside essencialmente na apreensão da ação moralmente requerida ou ação obrigatória, sendo que a motivação afetiva da ação é considerada irrelevante para a sua moralidade. No entanto, é discutível que possamos pensar a moralidade em termos de ação boa, sem consideração do tipo de caráter e motivação, inclusive afetivo, de agentes. Se esse pressuposto for admitido, aquilo que sentimos e como sentimos torna-se relevante moralmente. Os eticistas do cuidado, como Carol Gilligan (1982, p. 69), por exemplo, afirmam que a ética do cuidado está “ligada a sentimentos de empatia e compaixão”. Em seu famoso livro, *In a Different Voice*, Gilligan buscou descrever uma “voz diferente” que ela detectou em vários estudos em que mulheres foram solicitadas a descrever e reagir a vários dilemas morais. A voz moral de muitas dessas mulheres representa uma perspectiva moral que Gilligan chama de *perspectiva do cuidado*, que ela contrasta com uma perspectiva conhecida da justiça. Na perspectiva do cuidado, o “eu” é visto como parte de várias relações e as relações assumem um papel primário para a abordagem moral, enquanto nos modelos tradicionais a individualidade e a ação considerada em si mesma são centrais. O foco da ética do cuidado é colocado em como manter e fortalecer as relações com outros, de tal maneira que os problemas morais fundamentais se centram em questões de desconexão e abandono. Gilligan explica alguns pontos básicos da perspectiva do cuidado nos seguintes termos:

De uma perspectiva de justiça, o eu como agente moral situa-se como a figura contra um fundo das relações sociais, julgando as reivindicações conflitantes de si e dos outros contra um padrão de igualdade ou igual respeito (o Imperativo

Categórico, a Regra de Ouro). De uma perspectiva do cuidado, a relação torna-se a figura central, definindo o eu e os outros. No contexto dos relacionamentos, o eu como agente moral percebe e reage à percepção de necessidade. A mudança na perspectiva moral é manifestada por uma mudança na questão moral de “O que é o justo?” para “Como responder?” (GILLIGAN, 1987, 23).

Numa perspectiva moral centrada no cuidado, como se vê, o centro da ética diz respeito à “preocupação com algo” no sentido de “estar envolvido” com aquela coisa ou pessoa; envolve considerar aquela coisa ou pessoa como algo importante para si mesmo. Ao dizer que nos importamos ou preocupamos com alguém se sugere que o próprio bem-estar do agente está ligado ao bem-estar do objeto de consideração, no sentido de que ficamos felizes ou tristes conforme a sucessão de ocorrências de sucesso ou fracasso de nossos parceiros morais.

A ética do cuidado ajuda a perceber que como nos manifestarmos (através de nossas emoções) importa moralmente. Assim sendo, parte da defesa da compaixão envolve admitir um modelo moral que concebe a moralidade das ações como dependente, ao menos em parte, de um tipo de amabilidade e conexão com o outro que somente as emoções parecem capazes de capturar. Admitindo a cogência de tal perspectiva moral, podemos ter uma base inicial para enfraquecer o conjunto de críticas relevantes direcionadas à compaixão.

Um segundo aspecto importante para uma apreensão de uma abordagem moral que valorize as emoções resulta do papel epistêmico e informativo que emoções desempenham na ética. Emoções não são como impulsos cegos ou irrupções sem qualquer sentido, que se assemelham a sensações. A compaixão possui conteúdo intencional, o qual tende a ser articulado através de um tipo de relação cognitiva com seu objeto baseada na apreensão de determinadas propriedades ou saliências de situações. Admitindo essa dimensão cognitiva, podemos como afirma Catherine Elgin, atribuir as emoções um papel epistêmico fundamental. As emoções podem ser entendidas como “Uma estrutura mental ou um padrão de atenção que sincroniza sentimentos, atitudes, ações e circunstâncias”. É nesse sentido que se pode falar na compaixão como uma emoção que possui uma estrutura e conteúdo intencional vinculado à identificação e alívio do sofrimento. Numa perspectiva que admite a centralidade do cuidado nas relações, a compaixão possui relevância epistêmica, por ser uma forma de sensibilidade que lança nossa atenção para particularidades das situações morais com as quais nos envolvemos (Sherman 2013). Como sensibilidades ou padrões atencionais, como afirma Elgin (2008, p.147), as emoções “elevam nossa apreensão/atenção de informações. Elas sensibilizam a cognição: mostram que o entendimento que obtemos não é indiferente à emoção e não é menos objetivo por

isso". É claro, contudo, que essa tese não implica em afirmar a infalibilidade das respostas emocionais. A compaixão, assim como outras emoções, pode ser distorcida pelas circunstâncias subjetivas de agentes. Posso ver uma pessoa na rua com frio e fome como mais uma vítima da injustiça social reinante em nosso país, quando na verdade trata-se de alguém que recebeu muitas oportunidades e não respondeu adequadamente às mesmas. Essas limitações na adequação das emoções ao seu objeto parecem sugerir que elas não são indicadores confiáveis para rastreamento do sofrimento, uma vez que a resposta emocional de compaixão não se ajusta ao objeto próprio de compaixão. Como argumentou Nussbaum, quando descobrimos que certos tipos de sofrimento são autoimpostos, a tendência é suspendermos a compaixão. Em outras palavras, nossas respostas emocionais não são infalíveis: elas podem ser justificadas ou injustificadas. Contudo, a conclusão correta nesses casos não é concluir pelo caráter pouco confiável da compaixão ou um ceticismo que afirma que as emoções jamais fornecem informações relevantes para nossos juízos morais. Eventuais falhas em nossas avaliações baseadas em emoções mostram que o trabalho das emoções pode ser mais ou menos bem-sucedido ou problemático dependendo do grau de familiaridade, insight ou percepção individual, além de ajuste entre nossas antenas emocionais e as situações que as disparam, um trabalho para o qual concorre a imaginação, a memória, habilidades de inferência racional, dentre outros itens de nosso aparato cognitivo e moral. O juízo fundado nas emoções não está como boa parte da literatura crítica à compaixão parece sugerir, isolado de outras habilidades de pensamento, imaginação, memória e percepção, mas deve ser visto como integrado com outras fontes de informação que garantem respostas emocionais adequadas ou sua eventual correção. Para a defesa da compaixão aqui proposta, isso significa que, mesmo falível, a compaixão não deixa de ter valor cognitivo-moral, na medida em que é capaz de avaliar o que está acontecendo e corrigir a si mesma naqueles casos em que há indicações de que a emoção pode não ser apropriada. Uma forma fácil de reconhecer essa maleabilidade epistêmica da compaixão consiste também em notar, conforme lembra Nussbaum (2001, p. 302) e Snow (2001), que não sentimos compaixão em quaisquer circunstâncias, como, por exemplo, por situações insignificantes. A compaixão tem um foco que são as situações de sofrimento, não se tratando, portanto, de um expediente de detecção moral frouxo ou capaz de ser confundido com reações sentimentais pueris. A compaixão é ativada em situações sérias e não deve ser confundida com um mero contágio emocional ou atitude pueril.

Por último e finalizando essa primeira aproximação em defesa da compaixão, as caracterizações contemporâneas negativas da compaixão negligenciam o pano de fundo

mais amplo de nossa experiência ética. Elas fazem pouco caso das nossas capacidades de admirar e valorizar uns aos outros por nossas disposições morais e emocionais, particularmente quanto a sua importância para criar indivíduos atenciosos e compassivos. Esse ponto depende de uma exploração de importantes desenvolvimentos na psicologia contemporânea que não poderão ser feitos aqui, mas permite, ao menos, enfatizar que a competência moral vai além da não violação de obrigações morais ou de capacidades de produzir juízos imparciais, algo que a compaixão é frequentemente acusada de não ser capaz, e também diz respeito a ter um tipo de atenção amorosa e adequado ao outro, capaz de focar nas suas necessidades e responder a elas. Essa dimensão de uma competência moral mais ampla, de base afetiva e que nasce da forma como respondemos e admiramos outros por suas respostas morais afetivamente carregadas em situações tende a ser negligenciada entre os críticos da compaixão⁹.

Passo a examinar a seguir de modo mais direto algumas objeções que podem ser lançadas as críticas enfocadas no capítulo 2. Conforme observamos no capítulo 2, a compaixão é acusada, em termos gerais, de ser uma emoção “irracional” e “irrefletida”, “parcial”, “paternalista”, “sem foco” e “injusta”. Resumidamente, seus críticos afirmam que a compaixão não é capaz de (a) avaliar quais situações são realmente dignas de compaixão; (b) não indica um direcionamento correto de resposta às situações que despertam compaixão. Algumas dessas objeções são mais fáceis de oferecer uma contraposição, enquanto outras são mais exigentes. Discutirei os argumentos que considero mais centrais para o debate e, na parte final, exploro uma perspectiva prática na medicina que ilustra os pontos indicados nos argumentos.

3.2 O argumento da irreflexão e do paternalismo da compaixão reconsiderado

O argumento paternalista consiste em sustentar que a compaixão, na medida em que resulta de sentimentos de comiseração e piedade, resulta numa emoção injusta e moralmente problemática, na medida em que deixa de confrontar as causas subjacentes às desigualdades e condições de sofrimento de muitas pessoas. A compaixão acaba legitimando estruturas paternalistas e desiguais de tratamento. Essa crítica pode ser abolida em duas direções. Em primeiro lugar, observando que não há uma definição precisa da

⁹ Para uma excelente exploração desse tema em relação com a teoria dos sentimentos morais moderna, ver o artigo: TAYLOR, Gabrielle. *Moral Sentiment and the sources of moral identity*. In: BAGNOLI, Carla. *Morality and the emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.257-275

compaixão nesse tipo de crítica, na medida em que ela é concebida como uma forma desorientada e pueril de assistência, que poderia ser mais facilmente aproximada da piedade ou pena. A compaixão, por sua vez, envolve infortúnios graves e tem conteúdo cognitivo claro, o que a distingue de formas misericordiosas ou voluntaristas de atenção àqueles em necessidade. Uma forma de capturar essa diferença de consideração que é própria da compaixão consiste em pensar como a compaixão pode ser pensada em contextos médicos. O médico compassivo que atende pacientes em cuidados paliativos certamente não é um médico piedoso ou misericordioso, como alguém que sente um mero pesar pelo sofrimento do outro. Os cuidados compassivos são cuidados em saúde e a compaixão é capaz de monitorar aspectos técnicos ligados à doença, tanto quanto consegue monitorar aquilo que uma perspectiva compassiva, marcada por uma atenção e preocupação cuidadosa e afetiva exige, especialmente no enfrentamento em contextos de doenças incuráveis. Com isso, não pretendemos negar que existem estados emocionais que de fato são irrefletidos, como por exemplo, o contágio emocional. Se, de fato, ocorrer de emoções como a compaixão errarem “seu alvo”, ainda assim não devemos nos preocupar excessivamente, pois como lembra Solomon (2007) e Nussbaum (2001) sempre podemos debater e adotar medidas baseadas nos fatos para adequar as possíveis limitações encontradas. Assim, afirmamos algo bastante óbvio, a compaixão possui em sua estrutura mecanismos avaliativos e é suscetível de correção, refinamento e de educação afetiva e moral. É na presença do sofrimento alheio que aprendemos a adequação de nossa compaixão e as expectativas que a cercam. Isso torna a compaixão próxima à benevolência racional em termos de requisitos necessários para ser útil moralmente, mas ela ainda assim é compaixão.

Outro aspecto importante para confrontar a crítica do paternalismo consiste em observar que não há incompatibilidade entre “ser vítima” e “ser agente”. Como lembra Nussbaum:

Na sociedade americana hoje frequentemente ouvimos que temos uma escolha binária e clara entre considerar as pessoas como agentes e considerá-las como vítimas. Encontramos esse contraste nos programas de bem-estar social debatidos: é dito que dar às pessoas várias formas de proteção social é tratá-las como vítimas dos males da vida, em vez de respeitá-las como agentes capazes de trabalhar para superar seus problemas por si mesmos. Nos debates feministas, ouvimos dizer que respeitar as mulheres como agentes é incompatível com um interesse forte em protegê-las do estupro, do assédio sexual, e outras formas de tratamento desigual. Presume-se que proteger a mulher equivale a dizer que elas não podem lutar por si mesmas contra esses maus-tratos; isso, por sua vez, é tratá-las como meras vítimas e retirar sua dignidade (NUSSBAUM, 2001, p. 408, tradução nossa).

Contudo, observa Nussbaum, numa direção que confirma as ideias aqui exploradas em torno da compaixão, essa incompatibilidade entre compaixão e agencialidade não se sustenta. Não há um paternalismo da compaixão, simplesmente por que a perspectiva compassiva na consideração de vítimas pode muito bem conviver com uma perspectiva da autonomia, dignidade e agencialidade, que satisfaz as exigências da moralidade:

Quando vemos pessoas como vítimas, nós vemos algo verdadeiro acerca delas e de sua vida: vemos pessoas que podem ter sofrido danos em larga escala, de forma que mesmo nossos melhores esforços não podem prevenir. Isso dá às pessoas incentivo para fazer algo sobre tais temas trágicos e trazer alívio aos aflitos. Mas isso significa tratar as pessoas como passivas em vez de ativas? [...] Nós a vemos como vítima, no sentido que vemos sua solidão, pobreza, sua doença como coisas que ela não infringiu a si mesmo. Mas também somos capazes de vê-lo como capaz de ação de muitas formas. Nós prestamos atenção nas suas razões, vemos seu compromisso com a justiça e amizade. Vemos que mesmo incapaz de ser ativo em algumas partes de sua vida, ele é inteiramente capaz em outras. Ver suas capacidades humanas básicas nos conduz a admitir a dignidade com que ele enfrenta os males que o rebaixam, e notar o desejo de plena atividade, mesmo na miséria mais aguda. (NUSSBAUM, 2001, p. 408, tradução nossa).

Em outras palavras, nossa capacidade de sentir compaixão e buscar alívio não significa que não sejamos capazes de reconhecer o potencial de agencialidade e busca por justiça que caracteriza grupos sociais vulneráveis ou pessoas que passam por situações moralmente aflitivas, que pedem nossa compaixão. A compaixão não é, nesse sentido, sentimental e nem reduz seus alvos à humilhação moral de serem tratados como moralmente incapazes ou como alvos de algum tipo de salvacionismo social. A compaixão pode bem ser construída como uma forma benevolente e atenta às necessidades dos outros. Mas para articular mais claramente esse aspecto da compaixão, precisamos examinar o argumento da parcialidade.

3.3 O argumento da parcialidade reconsiderado

A crítica da parcialidade diz respeito à falta de confiança nas reações de quem age por compaixão e suas subseqüentes conseqüências para a justiça das ações. Admite-se que a moralidade diz respeito às ações boas, de maneira objetiva, geral e igualitária. A crítica da parcialidade pretende mostrar que a compaixão não satisfaz essa exigência. Posso ser compassivo com um amigo, mas frio com um vizinho, mesmo que os dois enfrentem o mesmo tipo de situação, um tipo de situação que coloca o mesmo tipo de reivindicação moral para sujeitos morais. Por essa razão, diz-se que a compaixão seria desprovida de recursos apropriados para orientar a ação moral de uma forma geral.

Uma forma de fazer frente a essa crítica é mostrar que a compaixão é realmente útil é tentar demonstrar sua ligação com a justiça, ou seja, mostrar como a compaixão está de alguma forma relacionada à justiça, isto é, com uma forma de consideração que é imparcial e equilibrada, e não enviesada ou marcada por particularismo. Se uma defesa da compaixão como uma emoção compatível com o equilíbrio da justiça for possível, então será possível mostrar que a compaixão não é “grotescamente parcial” como a crítica afirma.

Primeiro, devemos abordar brevemente o que críticos como Roger Crisp têm em mente quando sugerem que a compaixão não é uma emoção “justa” ou moral. Para autores como Arendt e Crisp, a justiça pode ser descrita, de forma geral, como uma exigência que garante às pessoas um tratamento justo, imparcial e igualitário, em sentido próximo aos pressupostos da ética kantiana. Nesse sentido, nas situações em que cabe considerar a justiça em “um caso particular”, estamos sujeitos a dois imperativos: O imperativo que todas as outras pessoas em qualquer situação sejam tratadas da mesma forma (o que pode ser chamada justiça estrita ou universalidade) e que pessoas semelhantes em situações semelhantes sejam tratadas da mesma forma (o que chamamos justiça proporcional).

O primeiro passo para mostrar que a compaixão pode atender essas exigências consiste em notar que não é incoerente ou um contrassenso aproximar os padrões estipulados pela justiça à compaixão. Jones ilustra esse ponto mostrando que a perspectiva da justiça e da compaixão não são incompatíveis.

Primeiro, se eu anunciar em um programa de estudos que pelo menos 500 pontos são necessários e suficientes para obter um A e não há espaço para critério em atribuir notas, então eu não posso rebaixar a nota de alguém que obtém 501 pontos a quem detesto; nem posso aumentar a nota para alguém que obtém 499 pontos, embora eu tenha grande compaixão pelas circunstâncias atenuantes que afetaram seu desempenho na classe. Em segundo lugar, os juízes que devem usar sentenças de prisão obrigatória não podem se afastar dessas diretrizes, independentemente de seus ‘sentimentos de compaixão’ por uma pessoa em particular que foi considerada culpada de um delito e para quem a sentença pareceria extraordinariamente dura. (JONES, 2016, p. 2, tradução nossa).

Jones faz esse primeiro movimento para mostrar que é falso considerar que a compaixão tem a tendência necessária da parcialidade. O exemplo da atribuição de notas mostra que alguém movido por compaixão não necessariamente irá contrariar as regras da justiça. É claro que o argumento aqui é um mero indicativo e se vale de um contexto onde há impedimentos formais para um exercício mais livre da compaixão. No entanto, esse é um passo importante para reconhecer que, ainda que a compaixão não seja “imparcial” como princípios da justiça, não há razões para considerar que ela seja meramente subjetiva.

Um segundo passo para mostrar que a compaixão pode ter sim ligação com a justiça advém de uma crítica da tese “que a igualdade, equidade e imparcialidade” podem ser alcançadas simplesmente “afirmando racionalmente a igualdade de todos os seres humanos numa natureza humana comum” (Jones, 2016, p. 12, tradução nossa). Ou seja, o argumento aqui vai na direção contrária e consiste em mostrar que os princípios da justiça não são suficientes para assegurar aquilo que a moralidade exige. A ideia é que mesmo reconhecendo racionalmente a igualdade entre diferentes pessoas e grupos, agentes morais assim motivados aceitam todos os tipos de distinções odiosas que minam a honra, dignidade e igualdade de direitos, que é a base para dar às pessoas um tratamento justo. Nesse sentido, uma forma de mostrar que a compaixão detém uma racionalidade que se aproxima dos ideais da justiça consiste em reconhecer que a compaixão é uma orientação “para os outros e pelos outros” que é capaz de superar todos os outros interesses e energias egoístas que são capazes de causar distinções e separações entre nós e aqueles que nos rodeiam. Como afirma Jones, “compaixão pelos outros fornece um antídoto vivo, visceral, afetivo e corporificado para a energia negativa e destrutiva que a razão e os conceitos por si só não conseguem fornecer” (Jones, 2016, p. 13, tradução nossa). Como vemos aqui, a ideia de uma parcialidade da compaixão depende, em parte, de concebê-la como uma emoção instável, baseada numa suposta identificação com a piedade e com o “sentimentalismo”. Tal identificação impede, de fato, de aproximarmos a compaixão dos princípios de tratamento justo e imparcial. Não obstante, a compaixão que autores como Nussbaum, Blum e Jones defendem (e que tendo a subscrever igualmente) é muito diferente disso. A compaixão não é uma inclinação cega numa ou noutra direção, dependendo do tipo de identificação afetiva ou páthos momentâneo dominante. Agir com compaixão ou sob os ditames da compaixão significa agir com certa “rigidez moral” que faz todas as pessoas suscetíveis às normas e impede comportamentos danosos. Para entender esse poder moral atribuído a compaixão é necessário compreender que a compaixão envolve recepção e abertura aos outros e um afastamento de todo tipo de agressividade e sentimento de hostilidade. “Ser movido por compaixão é fundamentalmente um movimento em direção aos outros num gesto de amizade e hospitalidade que emerge das entranhas que, mesmo sofrendo com o sofrimento alheio, é relaxado, aberto aos outros” (Jones, 2016, p. 16, tradução nossa). O caráter afetivo, em parte fenomenológico e em parte fisiológico, da compaixão, juntamente com a representação intencional da presença de sofrimento é capaz de garantir um tipo de abertura ao outro que afasta todo tipo de animosidade e tendência de separação. O

problema aqui não reside, portanto, na compaixão, mas na forma restrita e pouco emocional com que se tende a encarar a busca por justiça e por uma moralidade imparcial e universal. Tende-se a pensar essa universalidade através de procedimentos normativos e regras. A argumentação de Jones fornece uma perspectiva de compreensão da justiça e moralidade centrada na compaixão que, ao contrário, faz a justiça residir na força afetiva da compaixão, entendida como uma condição afetiva e corporificada que move o indivíduo para além de si mesmo e na direção do outro, sem fazer exame ou consideração. Nesse sentido, Jones complementa:

[...] Fazer justiça está fundamentalmente ligado aos nossos relacionamentos interpessoais e sociais vividos uns com os outros. Essa experiência vivida de outros sempre está incorporado no caráter, não importa o quanto tentemos viver em nossas cabeças ou procedimentos apenas em termos de razão. [...] A compaixão, como tentei desenvolvê-la, é precisamente a disposição, a ordem do coração e entranhas (e mente!), que podem “abrir um espaço” para garantir a justiça. (JONES, 2016, p.22, tradução nossa).

A compaixão é um elemento que promove justiça, na visão de Jones, pois sua capacidade relacional consiste em uma abertura “corporificada”, uma orientação para o outro. Um foco na condição alheia. Essa capacidade relacional promove um senso de igualdade que é um potente motor de combate a preconceitos que marginalizam, exploram ou consomem outras pessoas. Nas palavras de Jones:

A compaixão é essencialmente orientada para apoiar e para criar as comunidades e sociedades mais inclusivas possíveis: livres das distinções odiosas pelas quais as pessoas são marginalizadas e livres de estruturas sociais pelas quais as pessoas dominam as outras com base em essas distinções. (JONES, 2016, p.24, tradução nossa).

Para o autor, a compaixão contribui em termos de justiça na criação de estruturas e instituições sociais que fornecem o tipo de auxílio que as formas racionais e abstratas da justiça centradas na igualdade não são capazes de oferecer. A crítica à compaixão perde assim parte de sua força quando mostramos que certas formas de benevolência racional também estão sujeitas a crítica e que a compaixão guarda em si um tipo de motivação forte a não aceitação de distinções que originam injustiças e desafios à moralidade. Jones complementa:

Certamente, alguém pode ser movido pela compaixão para prestar assistência a muitas pessoas em um campo de refugiados e não apenas a uma pessoa em particular por quem se sente compaixão em um determinado momento. Uma abundância de organizações religiosas e seculares (como Médicos sem Fronteiras) dão provas disso. Mas mesmo assim, pode-se pensar que tal ação compassiva é não diretamente para questões de justiça, mas “misericórdia” gratuita. Mas, novamente, isso não está correto. Eu posso ser movido pela compaixão para fornecer água e comida para as pessoas porque estou respondendo a uma reivindicação justa (*δικαίωμα*) da parte deles. (JONES, 2016, p.25, tradução nossa).

Jones fornece razões potentes para vermos a compaixão não só como um mero acessório, mas como uma ferramenta necessária para estabelecermos o tipo de base necessária à moralidade. Assim sendo, a compaixão possui características tanto direcionadas a auxílio direto a indivíduos quanto à capacidade de combater injustiças sociais estruturais.

Concluimos que a compaixão possui em sua estrutura “uma qualidade niveladora”. Através da compaixão nos tornamos mais humanos ao compartilharmos nossas vicissitudes comuns. Ao fazermos isso, repudiamos de maneira mais enérgica experiências de inequidade. Por esses motivos, a compaixão tem a capacidade de criar ambientes mais coesos, harmoniosos e justos. Quando criamos ambientes com essas condições, reformamos, mesmo que parcialmente, parte das estruturas que podem causar grandes danos às parcelas da sociedade que são odiadas e excluídas. Queremos deixar claro que a compaixão contém o aspecto motivacional da ação. Dadas essas razões, acreditamos que a crítica não concebe de maneira adequada o tipo de auxílio fornecido pela compaixão e sua relevância para relações mais justas. Embora não possamos excluir uma compaixão capaz de romper as barreiras da distância geográfica ou de proximidade afetiva, a abordagem de Jones permite pensar numa compaixão que envolve um forte sentido de desapego, no sentido de recusar todo tipo de distinção e auto engrandecimento, assumindo uma atitude acolhedora, de abertura para os outros que acompanha o sofrimento dos outros ao mesmo tempo em que mostra vulnerabilidade e abertura, atuando de forma altruísta para o bem dos outros. Para resumir esse ponto, cabe indicar uma última citação que concentra o ponto central da recusa da parcialidade:

“A justiça exige equidade, igualdade e imparcialidade, isto é, exige que cada pessoa seja tratada com um respeito básico e senso de dignidade. Consequentemente, a justiça não pode ser obtida sem que as distinções ofensivas que estão na base da difamação e sistematização sejam totalmente expostas e erradicadas. Na medida em que ‘fazer justiça’ é algo que as pessoas e comunidades ‘vivem’, não pode ser totalmente expresso simplesmente em termos de normas racionais, procedimentos ou regras. Não importa que tipo de regras, procedimentos ou normas possamos ter, fazer justiça está fundamentalmente ligado às nossas relações interpessoais e sociais vividas com outros. [...] Assim fazer justiça requer uma experiência vivida corporificada e a afirmação do pleno respeito e igualdade de consideração que as pessoas merecem. Isso requer que tenhamos nossas entranhas em ordem. A compaixão é precisamente a disposição, a ordem do coração e das entranhas (e da mente) que pode “abrir espaço” para garantir a justiça neste sentido vívido precisamente porque constitui uma orientação e abertura corporificada e holística para os outros como “iguais em consideração” que expele (e realmente requer liberdade) dos pensamentos endurecidos e agressivos pelos quais marginalizamos, diminuímos ou exploramos e reduzimos os outros. (JONES, 2016, p. 22, tradução nossa)

3.3.1 Outra resposta ao argumento da parcialidade ou o Argumento motivacional

O argumento motivacional visa responder a duas críticas, a primeira de que a compaixão não diz o que “deve ser feito”, ou seja, não oferece uma possibilidade razoável de ação e a outra que a fonte de motivação baseada na compaixão é instável, fornecendo ora razões boas para agir e ora não. Todos esses problemas dizem respeito à falta de confiabilidade da compaixão em seu aspecto motivacional. Por essas razões (Crisp, 2008; Prinz, 2011; Bloom, 2016) defendem a benevolência racional como forma de motivação e excluem a possibilidade de uso da compaixão.

No entanto, conforme veremos, a compaixão é capaz de motivar de forma confiável os agentes morais e as ações que inspira adquirem valor moral especial através de suas qualidades expressivas. Esse último ponto será discutido de modo mais profundo na próxima seção. Nesta seção tratarei de avaliar se a compaixão é uma fonte de motivação suficientemente forte para assegurar a realização de ações morais.

Blum (1980) observou que dificilmente atribuiríamos compaixão a uma pessoa observasse alguém em condição de sofrimento, por exemplo, um velho que caiu na calçada e simplesmente o deixasse ali. Nesse sentido, podemos afirmar que a compaixão requer caracteristicamente um compartilhamento do sofrimento alheio e um subsequente desejo de aliviar/acudir ou realizar ações benéficas para sanar tal sofrimento. Tal defesa advém da capacidade de motivação da compaixão no sentido de estabelecer comportamentos altruístas/pró-sociais que (Leiberg *et al*, 2011; Weng *et al*, 2013; Condon *et al*, 2013) observaram na prática em seus estudos empíricos. Até mesmo críticos da moralidade da compaixão como, por exemplo, Prinz (2011) defendem que emoções como a compaixão, orgulho, raiva e culpa são motivadoras em termos de conduta moral (mesmo sem as considerar confiáveis). Mas como entender a função motivacional da compaixão, de modo que ela possa ser pensada como uma fonte estável de motivação?

Uma forma de responder essa pergunta consiste em observar que a compaixão fornece razões para ajudar alguém que está sofrendo que são difíceis de ignorar. Da mesma forma que a dor impede que ignoremos um dano ao nosso corpo, a compaixão impede que ignoremos o sofrimento alheio. Nesse sentido, o bispo Butler ([1726] 2009, p. 43) defendeu que “a compaixão age como um advogado dentro de nós”, pleiteando com força o caso do sofredor para fazer o que pudermos para ajudar. De forma semelhante, Singer (1994, p. 37) afirma que: “apelos aos sentimentos podem ser eficazes para preencher a lacuna entre convicção e motivação – isto é, fazer com que aqueles que aceitam o

argumento realmente façam algo a respeito”. E, por fim, Archer afirma sobre a capacidade motivacional da compaixão que:

Assim como precisamos sentir nossa própria dor para garantir que agimos de acordo com nosso interesse próprio, precisamos experimentar a dor dos outros para garantir que estamos motivados a agir moralmente. É muito fácil ignorar nossos julgamentos sobre o que seria melhor do ponto de vista da benevolência, assim como é muito fácil ignorar nossos julgamentos sobre o que seria prudencialmente melhor. No entanto, quando compartilhamos o sofrimento de outra pessoa, é muito mais difícil ignorar. (ARCHER, 2018, p. 11, tradução nossa).

Archer tem por objetivo demonstrar: (A) a capacidade avaliativa das emoções (no nosso caso, da compaixão) e como elas levam a apreender propriedades importantes da realidade; e (B) a capacidade superior de motivação das emoções em relação à benevolência racional através da identificação com a dor alheia.

À luz dessas considerações, podemos perceber que a compaixão tem, ao contrário do que foi sugerido nas críticas, um potencial motivacional fundamental, pois ela é capaz de criar um tipo de conexão entre as diferentes situações que exigem respostas moral e um tipo de atitude afetiva distintiva, que não pode ser encontrada noutros tipos de estados psicológicos que poderiam servir como fontes de motivação, tal como crenças e juízos. A compaixão faz isso, pois ela engaja afetivamente. Tudo isso não mostra que a compaixão é uma emoção instável, tal como os críticos argumentam. Mostra, contudo, que ela cria um vínculo da ordem da sensibilidade que nos impele a responder de modo moral ao sofrimento. Estas são boas razões para pensarmos na compaixão como confiável do ponto de agir moral. Essa tese torna-se ainda mais consistente se notarmos que a compaixão não é tão dolorosa e prejudicial àqueles que a sentem, sendo capaz de preservar o autointeresse de quem a experimenta.

3.4 Respostas ao argumento do sofrimento e da mediania

Parte da crítica à compaixão está baseada na compaixão ser caracterizada como emoção dolorosa e que ela não oferece uma “quantidade segura para ser sentida”. Nessa seção, atacaremos algumas das premissas desses argumentos. Conforme ficará evidente, esses argumentos podem ser desfeitos e contornados.

Assumimos em nossa definição que a compaixão é uma resposta dolorosa ao sofrimento alheio. Cabe ressaltarmos, no entanto, que nem toda definição de compaixão envolve um sentimento de dor/desconforto frente à dor alheia. Esta é somente uma das possibilidades de enfraquecermos a argumentação sobre a dor da compaixão. Struhl (2018) lembra que no pensamento budista, por exemplo, a compaixão não é vista como uma

emoção dolorosa em resposta de algum indivíduo. A compaixão é uma resposta ao sofrimento de todos os seres sencientes. Sua origem não está em um compartilhamento de dor; vulnerabilidade ou em uma preocupação imaginativa com a angústia que atinge ao outro. Essa noção não é possível no budismo, pois a distinção eu/outro é tida como uma ilusão, uma falácia que atrapalha o crescimento espiritual e moral. A compaixão, *metta* ou compaixão universal pressupõe uma superação de um apego ilusório ao *eu*.

No entanto, na tradição filosófica, a premissa assumida é que a compaixão envolve, de fato, algum sentimento de desconforto. Para respondermos se a compaixão, assim vista, envolve prejuízo e aumento de sofrimento, devemos perguntar de que maneira sofremos quando nos compadecemos de outra pessoa. Sofremos da mesma forma ou na mesma intensidade? Aquele que sofre ao se compadecer está sob efeito de algo mau? A compaixão possui somente efeitos negativos para quem a sente (valência negativa)? Compartilhar a dor alheia não tem benefício para o indivíduo ou para a sociedade? Se a resposta for sim para as essas questões, talvez isso reduza o valor moral da compaixão e os críticos da compaixão estão corretos em suas afirmações. Entretanto, se a resposta for negativa, o seu valor está garantido e adquirimos um espaço maior para sua defesa.

Para respondermos sobre a possibilidade de sentirmos a mesma dor na mesma intensidade na compaixão podemos argumentar como faz Snow (1991) que, na verdade, quando alguém sente compaixão, de fato sente um sofrimento ou evocação de tristeza em função da percepção da condição negativa do outro. No entanto, Snow concorda com Blum (1980, p. 179) quando ele afirma: “Minha vizinha sofre; ao sofrer com ela há um sentido que sofro também, mas meu sofrimento é muito menor que o dele”. Parece haver a concordância na grande maioria da bibliografia especializada que há uma diferença em termos qualitativos e quantitativos entre o sofrimento o sofrimento da pessoa e o do destinatário. Para exemplificarmos, basta apenas pensar que alguém lhe conte que um ente querido faleceu recentemente. Você já passou por algo igual e conhece a dor que essa pessoa sente nesse momento, mas claramente o sentido de perda e dor experimentado pelo espectador compassivo não contém as propriedades qualitativas de dor diretamente experimentadas. Por essa razão, é bastante intuitivo afirmarmos que a dor/desconforto da compaixão não é algo excessivo ou potencialmente paralisante como a crítica afirma. O exemplo de Blum (1980) da perna quebrada também ilustra essa situação. Imaginemos que você tenha um amigo que aparece com a perna quebrada e você sente compaixão por ele. Isso significa dizer que você sente a mesma dor que ele? Certamente não. A hipótese de

que a compaixão seria algo como uma dor extrema e um “espelhamento” da dor alheia não parece verídica dadas às razões anteriores.

Outra premissa que precisa ser abordada por nossa argumentação consiste na classificação de dor como essencialmente ruim e o prazer necessariamente bom. Solomon (2013) faz uma crítica às concepções estritas da dor como algo danoso em conexão com a moralidade. A concepção estrita exige reprovar uma dor sentida em função da compaixão mesmo que ela cause um grande benefício e, no limite, parece condenar ações altruístas (Solomon, 2013, p. 67). Imagine, por exemplo, alguém que decide dedicar-se exclusivamente sua vida a ajudar aos pobres e, por essas razões, leva uma vida de grandes privações e exigências. Seguindo o raciocínio das críticas da dor que acompanha a compaixão, teríamos que concluir que a presença de alguma dor torna a compaixão reprovável, quando na verdade a dor parece tornar a beneficência mais admirável ou, dependendo do nível de comprometimento pessoal, algo além das exigências do dever moral. Ou seja, se a moralidade da compaixão é exigente por envolver algum grau de dor teríamos que declarar que somente os atos morais que não envolvessem custo pessoal seriam defensáveis, o que parece contrariar intuições importantes sobre a moralidade que os críticos da compaixão frequentemente assumem. Se para que o indivíduo atue de maneira moral ele não pode ter nenhum tipo de “prejuízo” a si mesmo, devemos considerar tanto a compaixão quanto a benevolência racional inapropriadas como guias morais, pois raramente as exigências da moralidade podem ser satisfeitas sem ônus considerável.

Talvez um dos elementos de compreensão que falte a crítica seja reconhecer que as circunstâncias que provocam a dor podem ser ruins, mas isso não necessariamente torna a emoção ruim também. Uma linha adicional de defesa desse ponto pode ser articulada com a ajuda de Aristóteles e as emoções envolvidas na tragédia. A conclusão de Aristóteles foi que as emoções provocadas nesses contextos, ainda que dolorosas, não tornam a experiência catártica menos benéfica. Ao conhecer o infortúnio dos personagens e senti-lo, aprendemos acerca do nosso próprio sofrimento e das vicissitudes que compõem a experiência humana. Ou seja, sentir compaixão, ainda que possa aumentar a dor, não implica em reduzir à experiência de compaixão a experiências paralisantes e nem mesmo mostra que a compaixão prejudica seus detentores.

Por fim, cabe salientar achados empíricos que mostram que a compaixão carrega benefícios relevantes para sua saúde física e mental dos próprios sujeitos compassivos e não apenas para aqueles que recebem os cuidados motivados pela compaixão. Abbate (2018) lembra que quando sentimos compaixão por outra pessoa também sentimos calor,

conexão, preocupação e cuidado. A compaixão tem sido estudada por promover efeitos positivos perceptíveis em indicadores biológicos como na regulação da função imunológica e no estresse. Além disso, estudos empíricos tem mostrado que a compaixão aumenta os níveis de autossatisfação, de tal forma que o cultivo de pensamentos compassivos é relevante no controle da depressão (Gilbert *et al.* 2006), no comportamento obsessivo-compulsivo e na ansiedade (Pauley e Mcherson 2010). Nesse sentido, Mongrain *et al.* (2011) estudaram pessoas que praticaram atos de compaixão pelo período de uma semana e descobriram que houve um aumento considerável no seu bem-estar psicológico e na autoestima. Tal prática não só alivia o sofrimento pessoal e alheio, bem como também aumenta as emoções positivas, melhorando assim a satisfação geral com a vida do indivíduo. Cokelet (2018) corrobora essa visão e afirma que a compaixão traz reconhecimento e receptividade aos defeitos internos, falhas e lutas para o viver bem. Abbate (2018) e Archer (2018) defendem que esse reconhecimento também torna a compaixão adequada mesmo para aqueles que trouxeram o sofrimento próprio da compaixão para perto de si. Pois, uma vez que entendemos nossa fragilidade compartilhada, ficamos mais inclinados a perdoar erros e buscar práticas reconstrutivas. Ainda, eles destacam que através da compaixão somos mais capazes de aceitar nosso sofrimento, mesmo quando nada pode ser feito. De forma semelhante, Goetz *et al.* (2010) afirmam que os indivíduos que receberam respostas compassivas também são mais propensos a agir com compaixão em relação aos outros. Outro aspecto positivo da compaixão é o que apontam Blum (1980) e Abbate (2018): ela ajuda na construção de um clima e cultura compassivos. Esse conjunto de estudos permite afirmar que é controverso que a compaixão amplie a dor daqueles que a experimentam. Dessa forma, ao menos em algumas situações, a compaixão pode ser sim avaliada como positiva para o bem-estar pessoal e de grupos.

3.5 Argumento do suporte e alívio da expressividade emocional da compaixão

Para alguns filósofos, um “bom coração” é necessário para um desenvolvimento pleno da moralidade. Nas próximas três seções, mostraremos alguns domínios onde à expressão de compaixão não só assegura uma ação moral adequada, bem como confere algo que poderia ser chamado de valor moral pleno ou a eleva a grau superior (conforme Blum 1980 argumenta). Para começar, convém indicar a importância moral do tipo de suporte benevolente e de cuidado moral que só a compaixão é capaz de oferecer. Cobb observa que a compaixão se torna virtuosa quando se mostra como sintonia afetiva e

cuidado vigilante de quem sofre, como uma forma de compartilhamento do sofrimento e de atenção amorosa. Como ele diz a compaixão:

Dispõe a pessoa a uma espécie de compromisso relacional com a pessoa aflita. A pessoa compassiva está disposta a comprometer-se a estar presente ao sofredor e a compartilhar seu sofrimento por ela. Isso é especialmente importante naqueles contextos em que o sofrimento é irremediável – ou seja, naqueles contextos em que o sofrimento deve ser suportado porque não pode ser totalmente aliviado. No máximo, pode-se perseverar nessas aflições, carregando os fardos que elas causam. Uma das necessidades mais importantes de quem experimenta um sofrimento irremediável é a necessidade de consolo em seu sofrimento. (COBB, 2018, p. 55, tradução nossa).

Nesse ponto, Cobb (2018) e Blum (1980) concordam ao afirmar que a compaixão é capaz de oferecer um tipo especial de ajuda/consolação mesmo quando nada possa ser feito para desfazer a situação que causou o sofrimento. Está claro nesse caso que a compaixão coopera para a exibição de respostas corporais, expressivas e ligadas à sociabilidade que detém um importante significado moral. Para os autores é exatamente essa característica de comprometimento relacional da compaixão que desempenha um papel vital na beneficência dos atos e na manutenção das relações sociais. Esse valor da compaixão parece estar associado com uma tendência natural ao reconhecimento do valor de comportamentos altruístas, voltados ao bem-estar do outro, para a sociabilidade humana¹⁰.

Cientistas e filósofos têm indicado que estamos naturalmente preparados para nos conectar e cuidar um dos outros. Assim sendo, compaixão, cooperação e emoções altruístas são traços evolutivos e adaptativos que protegem os indivíduos ao mesmo tempo em que melhoram as chances de sobrevivência dos grupos. Essa não é, contudo, uma mera indicação de um valor social da compaixão por permitir que indivíduos compartilhem dores ou situações difíceis. Ao contrário. A experiência do cuidado e atenção compassiva é reveladora de um sentido da moralidade como exigindo algo mais que um cumprimento de obrigações morais estritas, tal como sinalizado em emoções negativas como a culpa ou raiva. A recepção que a compaixão tem nas sociedades humanas revela que é parte da moralidade ser capaz de manifestar um tipo de suporte humano, de compartilhamento, mais do que ações certas em sentido estrito. Nesse sentido, Cobb amplia nossas percepções sobre as qualidades relacionais da compaixão da seguinte maneira:

A pessoa compassiva identifica-se com o sofredor como um companheiro de sofrimento, sujeito a vulnerabilidades humanas comuns. E ele é movido para

¹⁰ Um dos mais importantes cientistas a observar e defender a relação entre a compaixão e o convívio social foi o naturalista britânico Charles Darwin. Darwin em seu livro *A descendência do Homem*, dedicou um capítulo a origem do que ele chamou “simpatia” (conforme observamos em autores do século XIX simpatia é o que chamamos de compaixão atualmente). Ele afirma: “Por mais complexo que esse sentimento possa ter se originado, pois é de alta importância para todos os animais que ajudam e defendem uns aos outros, ela terá sido aumentada através da seleção natural; para essas comunidades, que incluíam o maior número de descendentes” (DARWIN [1871] 2004, P. 130, tradução nossa).

estar com ela em sua necessidade. Além disso, o significado do sofrimento percebido extrai da pessoa uma intensidade de preocupação mais profunda do que a mera simpatia. Finalmente, a compaixão adequada recruta uma compreensão empática e uma sintonia emocionalmente ressonante com o sofredor como parte de um compromisso preocupado de estar presente e compartilhar com o sofredor em sua aflição. (COBB, 2018, p. 55, tradução nossa).

De maneira análoga, Blum (1980) também afirma que a compaixão possui em seu cerne um senso de humanidade compartilhada, pois ela promove uma “experiência de igualdade” através desse sofrimento. A compaixão torna inaceitável que as diferenças entre seres humanos (especialmente nas desigualdades sociais) sejam naturalizadas.

Assim sendo, a atitude compassiva é um bem para o destinatário, não apenas porque significa que o sujeito ajudaria se pudesse, mas porque ficamos felizes e acolhidos em receber a preocupação dos outros, felizes e acolhidos em sentido moral, no sentido moral que há em perceber a preocupação de nossos parceiros morais, bem como através do senso de igualdade e consideração que a compaixão promove. A dimensão da compaixão que revela sensibilidade à dor ou ao sofrimento irremediável, bem como o estímulo às experiências de partilha solidária diante do sofrimento, revelando pesar, reassegura ao outro que ele não está sozinho, que sua dor é compartilhada, algo que posturas vinculadas ao puro senso de dever ou respeito poderiam, talvez, se aproximar, mas não seriam capazes de captar integralmente. Nesse sentido, a compaixão não pode ser confundida com um tipo de impulso voluntário, no sentido de meramente fazer “o que se tem vontade”. Ela surge aqui como uma emoção essencialmente vinculada aos outros, colocando o foco nas situações morais que exigem suporte, cooperação e reafirmação da presença humana.

Nessa seção demonstramos o elo entre a compaixão e sua qualidade expressiva e relacional. Agora, vamos abordar como essa qualidade relacional é essencial e benéfica aos indivíduos em alguns contextos específicos de atenção profissional, algo que usualmente tem sido tratado na filosofia moral como parte da bioética.

3.5.1 Compaixão na bioética: cuidados médicos e psicológicos

Existe uma tendência que ao perguntarmos para as pessoas quais seriam as habilidades necessárias de um “bom médico” que elas enumerem as seguintes respostas: Anos de prática, instituição de formação, habilidades e conhecimentos técnicos. Entretanto, pode-se afirmar que existe outra qualidade importantíssima que, por vezes, é negligenciada: a habilidade de o médico sentir compaixão pelo seu paciente. Haverá, é claro, pessoas que colocam a importância da compaixão como um lugar comum e uma

espécie de “posição garantida”, sendo essa inclusive apontada como uma das principais emoções que levam uma pessoa a escolher o curso de medicina.

Não obstante, esse valor assumido não parece tão “aparente”. Dessa forma, cabe desenvolver nessa seção o argumento da atenção, que tratará, essencialmente, da importância da compaixão nos cuidados da saúde (física e psicológica) aqui entendida como uma espécie de afetividade moral. Demonstraremos que nesse contexto a compaixão não se trata de um luxo, mas de uma qualidade médica importante, pois ela eleva a atenção do profissional possibilitando um melhor diagnóstico e seu subsequente tratamento e fornece alívio aos sofrimentos físico e psicológico do paciente. Essa indicação específica, voltada para um domínio profissional e moral particular, ajudará a corroborar o significado moral da compaixão que procurei desenvolver no decurso desse estudo.

Uma primeira evidência da relevância da compaixão na medicina foi oferecida por Ekstrom (2018). Ela lembra que existem condições onde o diagnóstico, tratamento e reconhecimento das doenças são difíceis. A dor crônica, por exemplo, uma enfermidade que não pode ser diretamente medida ou observada em exames comuns, tende a ser mal interpretada, gerando um tipo de risco para seus pacientes quando tais enfermidades não são abordadas por profissionais compassivos. Ekstrom sustenta que a ausência de compaixão pode estar ligada ao descrédito epistêmico dos pacientes - por vezes médicos acreditam que a pessoa está viciada e só quer os medicamentos- zombarias, demora no atendimento, testes à exaustão e condescendência. Ela também observa que pacientes que enfrentam problemas sociais diversos: demissões, instabilidade material e vítimas de abusos. “Pessoas em crise que são extremamente vulneráveis à humilhação e dano nas mãos de cuidadores que não têm compaixão” (Adams *et al.* 1996, p. 964). Observamos assim, que as próprias entidades médicas reconhecem a relevância de garantir tratamento digno e com compaixão. Por essas razões, parece claro que um tratamento “seco” ou “mecânico”, desprovido de compaixão pode ser muito danoso ao paciente. Para enfatizar a relevância da compaixão no contexto médico, Ekstrom (2018) cita o código de ética médica da *American Medical Association*: “Um médico deve se dedicar a promover cuidados médicos competentes, com compaixão e respeito pela dignidade e direitos humanos” (*American Medical Association* 2016). De maneira análoga, o Comitê de Ética da *Sociedade Americana de Medicina Acadêmica de Emergência* (SAEM), enfatiza a importância da compaixão ao afirmar que:

A compaixão faz parte da competência profissional e talvez seja tão importante quanto à competência técnica, porque ambas são necessárias para efetuar uma cura significativa. (ADAMS *et al.* 1996, p 964, tradução nossa).

Além disso, a compaixão é fundamental também na construção da confiança da relação paciente/médico. O comitê afirma:

O paciente deve confiar no médico para revelar informações, submeter-se ao exame, aceitar a terapia e sentir-se confiante no cuidado oferecido. Não há outra maneira confiável de proteger os interesses dos pacientes [...]. A relação [médico-paciente] nunca pode ser reduzida a um contrato de serviço financeiro legalista. Nesse cenário, a aliança terapêutica se fragiliza e o compromisso pessoal e profissional do médico com o bem-estar do paciente pode ser questionado. A assistência à saúde é uma interação intensamente pessoal, fundamentalmente humana que, em última análise, requer confiança. (ADAMS *et al.* 1996, p. 964, tradução nossa).

Conforme observamos nesse excerto, a compaixão é colocada em posição vital na medicina por sua habilidade relacional de construção de confiança que possibilita um acesso maior ao universo do outro indivíduo e por sua qualidade expressiva que auxilia no alívio do sofrimento. Isto levou Archer (2018), a afirmar que:

Um paciente que vê seu médico compartilhando do seu sofrimento estará em uma posição mais segura para confiar que o médico tem seus melhores interesses no coração. Há três razões para isso. Primeiro, o paciente está ciente de que o médico aprecia a gravidade do sofrimento do paciente. [...] Segundo [...] quando alguém compartilha o sofrimento do outro, são dadas outras novas razões autointeressadas para aliviar o sofrimento da outra pessoa. Isso significa que um paciente que sabe que seu médico está compartilhando de seu sofrimento e que sua atenção está voltada para ele pode ter mais confiança de que seu sofrimento será levado a sério e que seu médico fará o que puder para aliviá-lo. Finalmente, um médico compassivo fomenta a confiança simplesmente porque uma experiência compartilhada de dor fortalece os vínculos sociais (ARCHER, 2018, p 12, tradução nossa).

Archer nos fornece na passagem indicada três boas razões que demonstram como a compaixão é útil tanto do ponto de vista moral, quanto para o tratamento e bem-estar do paciente. O médico capaz de “cuidado afetivo” tem vantagens significativas no processo de diagnóstico e na cura. Nesse ponto, alguém poderia argumentar que o que realmente importa é somente a capacidade técnica do médico, enquanto a compaixão representaria um mero ornamento da ação. Entretanto, é possível argumentar que o tratamento acolhedor do paciente ajuda moralmente, na medida em que a moralidade diz respeito não apenas ao ato em si, mas a forma como ele é manifestado. As ações morais devem não só acertar o alvo, mas também virem acompanhadas das emoções corretas. Esse ponto pode ser facilmente compreendido se compararmos um médico compassivo, que se aflige e importa com o paciente, com um médico que, mesmo tendo perícia e capacidade de curar, demonstrar nojo ou aversão ao paciente. A segunda imagem é errada ou moralmente falha, pois carece do tipo de consideração que seres humanos devem uns aos outros como humanos dotados de valor e dignidade.

Durante essa seção argumentamos sobre a importância da compaixão no cuidado médico por razões técnicas e morais. As razões técnicas se mostram, pois a confiança e

qualidade subjetiva da compaixão favorecem um diagnóstico mais preciso e o que Ekstrom (2018) chama de um senso de missão compartilhada na superação da doença. De um ponto de vista do exercício profissional excelente, quando pacientes notam a compaixão de médicos, sentem-se mais otimistas e seguros, o que também ajuda em sua recuperação. Assim sendo, Ekstrom (2018) afirma que compaixão não é algo como um luxo supérfluo, algo que torna a consulta “agradável”. Quando escolhemos nosso cuidador por sua capacidade de compaixão estamos cuidando ativamente da nossa saúde e bem-estar. Dessa forma, fica evidente que a experiência comum da dor (e do seu alívio através da compaixão) é benéfica de forma mais geral. Por fim, Ekstrom resume a conclusão da importância da compaixão no cuidado médico quando diz que:

A última coisa que precisamos em um momento de doença é sermos tratados por aqueles da profissão médica com desconfiança e suspeita. Precisamos que nossos médicos vejam nosso sofrimento, construam nossa situação como envolvendo angústia genuína, sintam-se magoados com esse reconhecimento e sejam movidos a nos ajudar, em vez de nos tratar com distanciamento desumano, descaso, indiferença. (EKSTROM, 2018, p. 123, tradução nossa).

Para finalizar esse estudo, abordaremos ainda a compaixão nos cuidados próprios à atenção psicológica. Essas duas últimas seções têm como objetivo mostrar que a compaixão não só parece ter um valor moral reconhecido em éticas práticas, mas também é parte de um exercício eficaz de certas atividades.

3.5.2 Compaixão nos Cuidados psicológicos

Na seção anterior, demonstramos como a compaixão é importante no cuidado com a saúde, principalmente em contexto médico. Na medicina a forma afetiva de relacionamento, o fato de o cuidador importar-se com o outro, diminui o sofrimento e auxiliar em sua cura. Nessa seção, abordaremos como a compaixão fornece esse mesmo tipo de resultado em contextos de tratamento psicológico.

Sobre a importância da compaixão no contexto de cuidados psicológicos, Spandler (2018) argumenta que, embora a compaixão possa ser vista como uma emoção ou qualidade/virtude individual, também possui forte conexão com os contextos sociais e políticos. Seu esforço se concentra no sentido de demonstrar que tanto pacientes quanto profissionais da saúde mental podem obter benefícios do uso da compaixão no contexto da prática clínica. Spandler afirma:

[.] precisamos “cultivar” a compaixão e eu uso esse termo (em vez de alternativas como “promover”) porque a compaixão é profundamente pessoal, ambiental e sociocultural. A analogia horticultural é apropriada aqui e tem sido explicitamente desenvolvida por vários praticantes budistas, notoriamente o

professor Zen vietnamita Thich Nhat Hanh. (Por exemplo, HANH 2015). Para exemplificar, enquanto as sementes da compaixão podem ser plantadas em muitas maneiras, elas têm que serem ativamente praticadas, cultivadas e nutridas dentro dos ambientes, culturas e comunidade específicas. (SPANDLER, 2018, p.130, tradução nossa).

Para a autora, podemos observar que existe uma “noção mais coletiva” de compaixão. Nessa versão a compaixão pode e deve ser cultivada e é especialmente relevante em “ambientes de cura” como no caso dos cuidados psicológicos. Tal “elemento psicossocial” opera segundo a autora, através das relações sociais dentro de meios sociais específicos. Spandler (2018) observa que os valores e práticas na sociedade convencional são muitas vezes diametralmente opostos às qualidades associadas à compaixão, como comunidade, relacionamentos e humanidade comum. Por exemplo, parte da cultura capitalista contemporânea tem resultado na defesa de valores individuais, de escolha, independência, realização pessoal, e também de ganância, egoísmo e busca de lucro, status e poder. Spandler (2018) lembra que um número substancial de estudos publicados relatou que um aumento no materialismo e individualismo está relacionado com problemas de saúde mental e ao declínio da confiança e afiliação interpessoal.

Para haver uma “superação” desse estado, a compaixão é crucial. Spandler afirma que precisamos nos empenhar fortemente no sentido de criar as condições em nossos ambientes sociais para que a compaixão possa se desenvolver:

Por exemplo, criar ambientes específicos de contenção, terapêuticos e curativos onde a compaixão é mais provável de ocorrer. Em outros lugares, foi feita uma defesa para desenvolver, sustentar e nutrir “contextos compassivos” específicos, como comunidades terapêuticas que permitem um senso de propósito, significado e esperança, qualidades que são vistas como centrais para a recuperação da saúde mental (Spandler e Stickley 2011). De fato, agora há evidências neurocientíficas crescentes sobre a relação entre bondade, compaixão e uma variedade de processos de recuperação e cura (Fehr *et al.* 2009; Hamilton 2010) (SPANDLER, 2018, p. 131, tradução nossa).

Dadas essas razões, na visão da autora deveríamos nos empenhar em criar esses espaços e condições de “saúde mental positiva”: relações compassivas, serviços e contextos que sejam orientados por essas diretrizes. Spandler complementa sua explicação da seguinte forma:

Isso significa que as pessoas que sofrem de sofrimento mental, muitas vezes como resultado de experiências de vida abusivas e prejudiciais precisam de respostas compassivas ao seu sofrimento. Se a compaixão diz respeito à nossa resposta ao sofrimento, os serviços de saúde mentais, que são projetados para apoiar as pessoas que estão claramente sofrendo e angustiados, podem ser considerados um teste social da compaixão. De fato, pode-se argumentar que a sociedade tem a responsabilidade moral e social de aliviar o sofrimento dos outros, incluindo, e especialmente, aqueles que foram prejudicados por relações sociais, sistemas e ambientes. (SPANDLER, 2018, p.131, tradução nossa).

Dadas essas razões, Spandler é enfática e afirma que compaixão é essencial na vida moral, na sociedade e nas organizações sociais que apoiam as pessoas que sofrem

psicologicamente. Não obstante, essa não é a realidade de quem usa os serviços de saúde mental. Muitos pacientes relatam a falta de compaixão de seus cuidadores como um obstáculo a uma cura efetiva. Uma observação deve ser feita, essa falta de compaixão não se refere exclusivamente ao caráter de quem atende, mas está mais relacionada a uma falta geral de incentivo ao cultivo de compaixão na formação e nas condições em si de atendimento (por exemplo, funcionários sobrecarregados e com períodos de consulta insuficientes). Spandler (2018) afirma que as qualidades geralmente associadas à compaixão não são levadas em conta nos sistemas de assistência social e saúde. Segundo a autora, as recentes tentativas no sentido de “modernizar” o sistema público de saúde tem frequentemente resultado em pioras na qualidade geral e na subsequente desmoralização dos trabalhadores desse setor.

Por fim, fica claro nesse sentido psicológico que compaixão pode ser vista não somente como uma emoção individual, mas também como uma qualidade que devemos nutrir ativamente em nossos contextos e ambientes para que eles possam ser acolhedores ou curativos, no sentido de espaços abertos e receptivos àqueles que enfrentam sofrimento psicológico, para que se sintam compreendidos e possam se recuperar.

Por fim, a maioria dos filósofos tende a colocar seus esforços sobre a compaixão exclusivamente em humanos. Observando que essa pode ser uma perspectiva um tanto restritiva, na próxima seção iremos tratar de como a compaixão pode ser útil no cuidado com os animais.

3.5.3 Compaixão para com os animais

A moralidade da compaixão é usualmente discutida como voltada para pessoas. Entretanto, a compaixão é uma resposta emocional que não tem como objeto apenas pessoas, mas também “outros seres”, como animais, florestas e plantas e o próprio planeta Terra. Embora a compaixão tenha sido requisitada como importante nos estudos de ética ambiental, nessa seção centrarei o foco da análise na compaixão por animais. Assim sendo, começarei mostrando brevemente as razões que levam parte do ativismo pró-animal a não dar espaço para emoções como a compaixão e em seguida procuro deixar clara a relevância da compaixão para um tratamento justo com outras espécies de seres.

Abbate (2018) argumentou que filósofos e ativistas ligados ao direito dos animais tem dado pouca importância para emoções morais como a simpatia, a empatia e a compaixão. Contrariando essa tendência, Abbate afirma que a compaixão é útil quando a

simples “consideração de justiça” não é suficiente para motivar agentes a atuarem de forma moral (nesse caso, tratar os animais com dignidade). Em vista disso, a autora defende que a compaixão tem papel fundamental na teoria e na prática dos direitos dos animais. Ela afirma:

Como a compaixão motiva os atores morais a aliviar os sérios danos que outros animais enfrentam, ou, no mínimo, a compaixão leva os atores a não participar ou causar esses danos, a filosofia dos direitos dos animais deve reconhecer o dever de cultivar a compaixão por todos os seres sencientes. (ABBATE, 2018, p. 33, tradução nossa).

Por esse motivo, parte da crítica feminista aos direitos dos animais, segundo Abbate (2018) busca mostrar como os sentimentos também são negados nessa área. Ela afirma que “líderes intelectuais de libertação animal” como Peter Singer e Tom Regan evitam “apelar às emoções”. Ambos os autores sugerem que seria uma espécie de insulto caracterizar os libertadores como “sentimentais ou emocionais” e se esforçam no sentido de se dissociarem de uma “abordagem sentimentalista” uma vez que o movimento da libertação animal poderia ser banalizado se for associado a “reações sentimentais”. Por exemplo, Singer (1975) afirma:

O retrato daqueles que protestam contra a crueldade com os animais como sentimentais, emocionais “amantes de animais” teve o efeito de excluir toda a questão do nosso tratamento de animais não humanos de uma séria discussão política e moral [...] Este livro não faz apelos sentimentais por simpatia por animais “fofos” [...] Este livro é uma tentativa de refletir, cuidadosa e consistentemente, a questão de como devemos tratar os animais não humanos. (SINGER, 1975, p. 24, tradução nossa).

De maneira análoga, Regan (1983) também lembra afirma que aqueles que defendem o interesse dos animais são frequentemente acusados de serem “irracionais”, “sentimentais” ou “emocionais”. Contudo, filósofas feministas como (Slicer, 1991; Donovan, 1994; Spandler, 2018) sustentam que as emoções morais devem ser “celebradas” e não excluídas da abordagem dos direitos dos animais. Spandler justifica parte dos argumentos da inclusão de emoções morais no debate da libertação animal da seguinte forma:

Alguns críticos da abordagem “racionalista” baseada na justiça de Regan-Singer para a libertação animal afirmam que a abordagem da justiça negligencia o suposto fato de que os ativistas de defesa animal são motivados pela simpatia pelos animais, e não uma preocupação com a justiça. Como argumenta Brian Luke (2007, p.132), a abordagem da justiça oferece argumentos e princípios racionais que não irão motivar pessoas a se juntarem ao movimento de libertação animal nem ajudar a sustentar a motivação e o compromisso dos atuais ativistas. (SPANDLER, 2018, p. 35, tradução nossa).

Pensando nas emoções em geral, Spandler tem interesse mostrar que elas possuem um papel motivador relevante no cuidado e trato ético com os outros seres. O uso das emoções é considerado peça-chave, pois é mais apelativo tanto aos ativistas, quanto ao

público geral. Nesse sentido, Spandler dirá que as emoções são apropriadas nesse contexto, pois:

Outras feministas da ética do cuidado avançam e defendem [...] que “cuidar e responder emocionalmente a esse sofrimento [animal] pode ser fonte apropriada de conhecimento moral” (Adams 2007, 201). Nessa visão, se diz que as emoções desempenham um papel epistemológico, no sentido que eles são vistos como fontes legítimas para a tomada de decisões morais. Como as essas feministas da ética do cuidado sustentam, é bom abraçar a empatia, maneiras emocionais e carinhosas de saber, por que isso permite agentes para tomar decisões morais responsáveis. (SPANDLER, 2018, p.45, tradução nossa).

Spandler desenvolve esse mesmo argumento em relação à compaixão, que é o objeto de nosso estudo. Ela afirma que: “Para estar suficientemente motivado para agir com justiça em relação aos animais, deve-se ter compaixão por eles. Consequentemente, a visão dos direitos dos animais deve reconhecer o dever de ser compassivo” (Spandler, 2018, p.41). A razão disso é que para a motivação adequada para agir de maneira justa para com os animais exige se importar com eles e ter um desejo de aliviar as injustiças que sofrem. Por esse motivo, Spandler afirma:

Como os atores morais precisam de compaixão para estar suficientemente motivados para agir de acordo com o julgamento de que “os animais devem ser tratados com justiça”, segue-se que temos o dever de promover a compaixão. Como as pessoas são mais propensas a se abster de participar da exploração animal se sentirem compaixão pelos animais, os agentes morais podem cumprir melhor seu dever de ajudar vítimas não humanas de injustiça incentivando outros a cultivar compaixão por todos os seres sencientes, seja promovendo alguma forma de treinamento de bondade amorosa, ou exigindo que os currículos escolares incluam educação humana. (SPANDLER, 2018, p.46, tradução nossa).

Concluimos assim que a compaixão possui uma característica especial, pois ajuda a promover comportamentos benéficos para humanos e não humanos. Os agentes morais tem o dever de sentir compaixão por outros animais uma vez que somente assim são realmente capazes de entender o sofrimento imerecido a que as outras espécies estão sujeitas. Spandler (2018) afirma que essa mudança paradigmática somente se dará através de um exercício ativo de cultivo da compaixão. Reafirmando algo que procurei indicar acerca da crítica da parcialidade, Spandler (2018, p. 47) estabelece, no contexto da análise do direito dos animais, que há um elo entre compaixão e justiça: “embora ainda reconhecendo que devemos usar a racionalidade para descobrir os princípios morais corretos de justiça que devem nos guiar na deliberação moral [...] um mundo sem compaixão é um mundo sem justiça”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo fundamental desse estudo foi revisar e analisar a literatura acerca do significado moral da compaixão. Procurou-se mostrar que há uma tradição de crítica à contribuição moral da compaixão que vem ancorada em argumentos consistentes como o argumento da parcialidade e o argumento da motivação pouco confiável da compaixão. Essas críticas à compaixão foram articuladas a partir do exame das análises mais recentes da compaixão e procurou-se, na medida do possível, rebatê-las com ajuda de ensaios empíricos e filosóficos nos campos da psicologia moral, filosofia moral e filosofia das emoções. Para desenvolver essa defesa parcial da compaixão iniciei explicando o que é a compaixão e seus componentes e depois usando as propriedades investigadas para responder às principais objeções dirigidas à compaixão. Não procurei responder as objeções diretamente mostrando que estavam erradas, pois parte das objeções resultam de perspectivas distintas acerca da moralidade humana. Em vez disso, procurei fornecer razões para pensar que o tipo de informação que obtemos através da compaixão e a motivação compassiva tem um papel distinto e importante que não pode ser totalmente capturado sem reconhecer que a pertinência de certas abordagens da moralidade (como a ética do cuidado e das virtudes) que valorizam as emoções, tanto como fonte de subsídio epistêmico e avaliativo de situações morais, quanto em termos de motivação moral. Nesse sentido, em termos gerais, é possível estabelecer a guisa de conclusão, em primeiro lugar, que a compaixão reduz a lacuna entre agir moralmente e agir de acordo com o interesse próprio de uma forma que a benevolência racional não consegue fazer, uma vez que esta é constituída por uma atitude altruísta, um senso de humanidade compartilhada e de preocupação ativa com o bem-estar alheio. Em segundo lugar, a compaixão concentra a atenção no sofrimento dos outros, tornando mais difícil ignorar sua situação. Esses dois aspectos da compaixão a tornam uma ferramenta motivacional mais eficaz do que a benevolência racional.

Finalmente, argumentei que mesmo se a benevolência racional pudesse levar à ação moral tanto quanto a compaixão, ainda assim a compaixão é uma forma preferível de motivação. A razão para isso é que ela permite realizar uma expectativa moral comum entre pessoas que sofrem infortúnios: ter sua dor reconhecida pelos outros, além de ajudar a promover a confiança e a cooperação. Sendo assim, as ações movidas pela compaixão tem um valor particular moral que vem de seu potencial epistêmico, na medida em que

contribui para obter saliências morais relevantes, das qualidades expressivas de uma ação em que a compaixão está presente, que revela uma perspectiva humana e solidária em relação à dor do outro, e em termos também motivacionais, por fornecer uma perspectiva vívida e corporificada compatível com os ideias morais de igualdade e dignidade. Por essas razões, é possível pensar a moralidade num sentido amplo não apenas em termos de ação boa, mas *como parte de um tipo de caráter e motivação afetiva*, representada aqui pela emoção da compaixão. Embora as críticas examinadas admitam em parte esse ponto, nesse trabalho sustentei que essa dimensão propriamente afetiva faz uma diferença moral que os críticos discutidos tendem a negligenciar ou não enfatizar.

O que tudo isso significa para o papel que a compaixão desempenha na vida de uma pessoa virtuosa? Isso não nos dá razão para pensar que a compaixão seria a única forma de motivação moral e nem sempre será a mais desejável. A compaixão parece, contudo, especialmente pertinente nas abordagens que envolvem relações interpessoais e onde somos instados a reagir às necessidades dos outros. De forma semelhante, nossa abordagem não rejeitou a importância de outras emoções da família altruísta (empatia, simpatia e pena ou piedade).

Por outro lado, convém também indicar algumas limitações da argumentação aqui desenvolvida. Considerando os problemas morais com a compaixão apontados por (Crisp, 2008; Bloom, 2016; Prinz, 2011) está claro que a abordagem desenvolvida exige ainda um maior desenvolvimento, buscando examinar como a compaixão pode ser “freada” ou “ponderada” a partir da reflexão cuidadosa sobre as circunstâncias, alternativas e consequências de atitudes compassivas para seus alvos imediatos e também em contextos mais amplos. Resumindo, é bom ser racional, justo, imparcial e consciente e, se a compaixão parece conflitar com essas ideias, uma importante tarefa para o defensor da moralidade da compaixão consiste em tornar explícitos como esses dois ideais podem ser articulados. Uma parte desse caminho foi realizado mostrando que a compaixão não deve ser confundida com impulsos emocionais fortuitos, como não é difícil notar entre seus críticos mais contumazes. No entanto, ainda há muito a fazer em termos de clareza da abordagem moral e de consistência teórica para garantir que sentir tristeza em resposta ao sofrimento alheio e sentir impulso de agir de acordo com esses sentimentos oferece o tipo de avaliação e motivação altruísta que abordagens morais mais “áridas”, porém pouco ricas em termos de realismo psicológico, são capazes de oferecer. Concordamos com Blum (1980) ao afirmar que a compaixão não exclui necessariamente uma aliança com o cálculo racional e que a verdadeira compaixão deve ser aliada ao conhecimento e à compreensão.

Agir com compaixão não significa agir sob “impulso” ou “inclinação”. É vital que a compaixão seja distinguida de outros fenômenos como os humores como um “bom estado de espírito” (esses sim têm como característica certa disposição mais fraca e, por tanto, mais voláteis). Embora possa não ter afastado todas as críticas à compaixão, espero ter sido capaz de mostrar que a moralidade é, em parte, um tipo de amabilidade e conexão com o outro que somente emoções como a compaixão são capazes de ilustrar.

O contraste entre as diferentes posições acerca da compaixão e seu papel nas decisões morais permitiu colocar em diálogo interlocutores filosóficos pertencentes a diferentes tradições e buscar uma posição própria. Esse exercício possibilitou um diálogo enriquecedor e serviu de motor para tornar o debate mais profícuo e ampliar o aprendizado em torno da estrutura e princípios subjacentes à moralidade. Assim, mesmo se os contra-argumentos propostos não tenham sido capazes de superar totalmente as críticas, espero que o contraste de visões aqui propostas tenha servido para lembrar que esta área de investigação se torna mais clara quando perspectivas morais divergentes são colocadas em confronto, particularmente quando notamos seus diversos ganhos práticos já reconhecidos em áreas específicas como a psicologia, a medicina e o direito dos animais.

Por fim, encerro retomando as palavras de Virginia Held (1990, p.32) que ilustram adequadamente uma das motivações fundamentais desse estudo: “cuidado, empatia, sentimentos para com os outros, ser sensível aos sentimentos uns dos outros, todos podem ser melhores guias para o que a moralidade requer em contextos reais do que regras abstratas de razão, ou cálculo racional, ou ao menos podem ser componentes necessárias da moralidade adequada”.

REFERÊNCIAS

ABBATE, Cheryl. How to Foster Respect for Other Animals in a World without Justice. In: CAOUILLE, Justin; PRICE, Carolyn. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 33-48.

ARCHER, Alfred. The Moral Value of Compassion. In: CAOUILLE, Justin; PRICE, Carolyn. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 1-14.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

ANSCOMBE, Gem. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**. v. 33, 1958, p. 1-19.

BAGNOLI, Carla. (Org.) **Emotions and the Categorical Authority of Moral Reasons**. Oxford: Oxford University Press. 2011.

_____. Moral Objectivity: A Kantian Illusion? **Journal of Value Inquiry**, v. 49, 2015, p. 31–45. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10790-014-9448-7>>. Acesso em 28 dez. de 2020.

_____. Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason. **Vulnerability and Applied Ethics**, London: Routledge, 2016, p. 13–32. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=en&lr=&id=jQ8xDQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT22&dq=Vulnerability+and+the+Incompleteness+of+Practical+Reason+Bagnoli&ots=1TJXS0v-ut&sig=JDCinN2IQPwShX1DeIydz2tpGEO&redir_esc=y#v=onepage&q=Vulnerability%20and%20the%20Incompleteness%20of%20Practical%20Reason%20Bagnoli&f=false>. Acesso em 28 dez. de 2020.

BASTIAN, Brock. Pain as Social Glue: Shared Pain Increases Cooperation. **Psychological Science**, v. 25, n. 11, 2014, p. 2079–2085. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26661352?seq=1>>. Acesso em: 28 dez. de 2020.

BATSON, Daniel. **Empathy-induced altruistic motivation**. 2008. Disponível em: <http://portal.idc.ac.il/en/symposium/herzliyasymposium/documents/dcbatson.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BEIN, Steve. **Compassion and Moral Guidance**. Honolulu: University of Hawaii Press. 2013.

BEN-ZE'EV, Aaron. **The Perceptual System: A Philosophical and Psychological Perspective**. New York. Peter Lang. 1993.

_____. **The Subtlety of Emotions**. Cambridge. MIT Press. 2000.

_____. The Thing Called Emotion. In: GOLDIE, Peter. **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford: Oxford University Press. 2010. p. 41-62.

BERTHIER, Marchcelo; STARKSTEIN, Sergio; LEIGUARDA, Ramon. Asymbolia for Pain: A Sensory-Limbic Disconnection Syndrome. **Annals of Neurology**. v. 24, n. 1, 1988, p. 41–49. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/ana.410240109>>. Acesso em 28 dez. de 2020.

BREYER, Thiemo. Empathy, Sympathy, and Compassion. **Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion**. London: Routledge. 2019

BLOOM, Paul. **Against Empathy: The Case for Rational Compassion**. Toronto: HarperCollins. 2016.

BOUTLAND, David. Compassion and Its Pitfalls. In: CAOUETTE, Justin; PRICE, Carolyn. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 61-76.

BLUM, Lawrence. Compassion. RORTY, Amelie. (Org.). **Explaining Emotions**. Los Angeles: University of California Press. 1980. p. 507–518.

_____. **Friendship, Altruism and Morality**. London. Routledge. 1980.

_____. **Moral Perception and Particularity**. New York. Cambridge University Press. 1994.

CAOUELETTE, Justin; PRICE, Carolyn. (org.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018.

_____. **Moral Perception and Particularity**. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.

CAREL, Havi. **Illness: The Cry of the Flesh**. London and New York: 3. ed. Routledge. 2013.

CLEMENT, Shane. *et al.* Compassion in Health Care: An Empirical Model. **Journal of Pain and Symptom Management**. v. 51 (2), 2016, p. 4-24.

COBB, Aaron. Compassion and Consolation. In: CAOUELETTE, Justin; PRICE, Carolyn. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 49-60.

COKELET, Bradford; Martha, Nussbaum. Political Emotions: Why Love Matters for Justice. **Ethics**, v. 127, n. 1, 2016, p. 298–302. Disponível em:

<<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/687345>>. Acesso em: 28 dez. de 2020.

COPLAN, Amy. Understanding Empathy: Its Features and Effects. **Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives**, GOLDIE, Peter. (Org.) Oxford: Oxford University Press, p. 3–18, 2011. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/COPUE>>. Acesso em: 28 dez. de 2020.

CRISP, Roger. Equality, Priority, and Compassion. **Ethics: International Journal of Ethics**. Chicago: The University of Chicago Press, v. 113, n. 4, 2003, p. 745–763. Disponível em: <www.jstor.org/stable/10.1086/373954>. Acesso em: 16 dez. de 2020.

_____. Compassion and Beyond. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 11, n. 3, 2008, p. 233–246. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40284238>. Acesso em: 16 dez. de 2020.

DARWALL, Stephen. Empathy, Sympathy, Care. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**. Netherlands, v. 89, n. 2/3, 1998, p. 261–282. Disponível em: <www.jstor.org/stable/4320822>. Acesso em: 20 nov. de 2020.

_____. Being With. **Southern Journal of Philosophy**. v. 49, n. 1, 2011, p. 4–24. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.2041-6962.2011.00054.x>>. Acesso em: 28 dez. de 2020.

DEONNA, TERONI. **The Emotions: A philosophical Introduction**. London: Routledge, 2012.

DEIGH, John. Concepts of emotions in modern philosophy and psychology. GOLDIE, Peter. (Org.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 17–40. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199235018.001.0001/oxfordhb-9780199235018-e-2#oxfordhb-9780199235018-bibliography-2>> Acesso em: 22 nov. de 2020.

DE SOUSA, Ronald. **The Rationality of Emotion**. Cambridge: MIT Press, 1987.

DÖRING, Sabine. Seeing what to do: affective perception and rational motivation. **Dialectica**. v. 61, n. 3, 2007, p. 363–394. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1746-8361.2007.01105.x>>. Acesso em 28 dez. de 2020.

DUTTON, Jane; WORKMAN, Kristina; HARDIN, Ashley. Compassion at Work. **Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior**. v. 1, 2014, p. 277–304. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/272165354_Compassion_at_Work>. Acesso em: 28 dez. de 2020.

ELGIN, Cathrine. Emotion and Understanding. **Epistemology and Emotions**. 2008, p. 33-49.

EKSTROM, Laura. Compassion in Medicine. In: CAOUETTE, Justin; PRICE, Carolyn (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 113-128.

_____. Liars, Medicine, and Compassion. **Journal of Medicine and Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, v. 37, n. 2. 2012, p. 159–180. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22490238/>>. Acesso em: 21 nov. de 2020.

FRIJDA, Nico. **The emotions**. Cambridge. Cambridge University Press. 1986.

_____. **The Laws of Emotion**. *American Psychologist*. 1988. v. 43, p. 349-58.

GOETZ, Jennifer; KELTNER, Dacher; SIMON-THOMAS, Emiliana. Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review. **Psychological Bulletin**. Berkeley: University of California, v. 1, n. 3. 2010, p. 351-374. Disponível em: <<https://psycnet.apa.org/record/2010-07936-005>>. Acesso em: 21 nov. de 2020.

GOLDIE, Peter. **The Emotions: A Philosophical Exploration**. Oxford: Oxford University Press. 2000.

_____. Seeing What Is the Kind Thing to Do. **Perception and Emotion**. 2007, p. 347-361.

_____. Misleading Emotions. In: BRUN, Georg; DOGOUGLU, Ulvi; KUENZLE, Dominique. (Eds.) **Epistemology and Emotions**. Hampshire: Ashgate publishing. 2008. 149-167.

_____. Empathy and Prosocial Behavior. In: LEWIS, Michael; HAVILAND-JONES, Jeannette; BARRET, Lewis. (Eds.) **Handbook of Emotions**. New York: Guilford Press. 2010. 440-456.

HIGGINS, Sandra. *The Power of compassion*. 2014.

JONES. John. **Compassion and the Claims of Justice**. 2016.

KAHN, William. Holding environments at work. **Journal of Applied Behavioral Science**, v. 37, 2001, p. 260–279. Disponível em: <<https://ciap.ca/wp-content/uploads/2016/10/Holding-Environments-at-Work-Kahn-original.pdf>> Acesso em 17 nov. de 2020.

KELCH, Thomas. Toward a Non-Property Status for Animal. In: ADAMS, Carol; DONOVAN, Josephine. (Eds.) **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics**. New York: Columbia University Press. 2007. 229-249.

KLIMECKI, Olga; SINGER, Tania. Compassion. **Brain Mapping: An Encyclopedic Reference**. Elsevier: Academic Press, v. 3, 2015, p. 195–199. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/283808251_Compassion>. Acesso em: 21 de nov. de 2020.

KYPRIANIDOU, Efi. On Compassion: an introduction. In: **The Art of Compassion**. Athens. Nissos Publications. 2019

MURDOCH, Iris. **The Sovereignty of Good**. London: Routledge & K. Paul. 1970.

NILSON, Peter. On the Suffering of Compassion. **Philosophia**, v. 39, n. 1, 2011, p. 125-144. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/226882863_On_the_Suffering_of_Compassion>. Acesso em: 21 nov. de 2020.

NUSSBAUM, Martha. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics**. Princeton: Princeton University Press. 1994.

_____. **Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions**. Cambridge University press. 2001.

_____. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

_____. Responses. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 68, n. 2, 2004, p. 473–486. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1933-1592.2004.tb00360.x>>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

PRICE, Carolyn. **Emotion**. Cambridge. Polity Press. 2015.

PRINZ, Jesse. **Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions**. Oxford: Oxford University Press. 2004.

_____. The emotional Basis of Moral Judgments. **Philosophical Explorations**, v. 9, n. 1, 2006, p. 29–43. Disponível em: <<http://subcortex.com/PrinzEmotionalBasisMoralJudgments.pdf>>. Acesso em: 01 dez. de 2021.

_____. Against Empathy. **The Southern Journal of Philosophy**, n. 49, 2011, p. 214-233. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.2041-6962.2011.00069.x>>. Acesso: 21 de nov. de 2020.

PORTER, E. Can Politics Practice Compassion? **Hypatia**. v. 21, n. 4, 2006, p. 97–123. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01130.x>>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

RACHELS, James. **The Elements of Moral Philosophy**. New York. Ed. Rowman e Littlefield Publishers. 2013

REGAN, Tom. The Case for Animal Rights. SINGER, P. **Defense of Animals**. New York: Basil Blackwell, p. 13-26, 1985. Disponível em: <<http://www.animal-rights-library.com/texts-m/regan03.htm>>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

ROUSSEAU, J. **O Contrato Social**. Portugal. Tradução e notas de Mário Franco de Souza. Portugal: Editora Presença. 2010.

SCARANTINO, Andrea.; DE SOUZA, Ronald. **Emotion**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion/>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

SINGER, Tani; KLIMECKI, Olga. Empathy and compassion. **Current Biology**. v. 24, n. 3, 2014, p. 875-878. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0960982214007702>> Acesso em: 28 dez. de 2020.

SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality, In: FLANAGAN, Owen; RORTY, Amelie. (eds.). **Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology**. Cambridge/Massachussets. 1993. 149-170.

_____. Moral psychology and virtue. In: CRISP, R. **The Oxford Handbook of the History of Ethics**. Oxford. Oxford University Press. 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro. Contraponto. 2001.

SIEGEL, Ronald; GERMER, Christopher. Wisdom and Compassion: Two Wings of a Bird. **Wisdom and Compassion in Psychotherapy: Deepening Mindfulness in Clinical Practice**. New York: The Guilford Press, v. 7, n. 34, 2012, p. 7-34. Disponível em: <<https://psycnet.apa.org/record/2012-13277-001>>. Acesso em: 29 dez. de 2020.

SINGER, Peter. **Animal Liberation**. New York: Avon Books. 1990.

_____. Feminism and Vegetarianism: A Response. **Philosophy in the Contemporary World**, v. 1, n. 3, 1994, p. 36-38. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/pcw/content/pcw_1994_0001_0003_0036_0038>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

_____. The Neuronal Basis and Ontogeny of Empathy and Mind Reading: Review of Literature and Implications for Future Research. **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, v. 30, n. 6, 2006, p. 855-863. Disponível em: <http://www.antonioacasella.eu/dnlaw/singer_2006_b.pdf>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

_____. *et al.* 2006. Empathic Neural Responses are Modulated by the Perceived Fairness of Others. **Nature**, n.439, v. 7075, 2006, p. 466–469. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16421576/>>. Acesso em: 29 dez. de 2020.

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

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. New York: Cosimo. 1982 [1759].

SNOW, Nancy. Compassion. **American Philosophical Quarterly**, v. 28, n. 3, 1991, p. 195-205. Disponível em: <www.jstor.org/stable/20014373>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

_____. Compassion for Animals. **Between the Species**, v. 63, 1993, p. 61–66. Disponível em: <<https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1836&context=bts>>. Acesso em: 18 nov. de 2020.

SOLOMON, Robert. The Philosophy of Emotions. In: LEWIS, Michael; HAVILAND, Jeannette. **Handbook of Emotions**. New York: Guilford Press. 1993, p. 3-15.

_____. **In Defense of Sentimentality**. New York: Oxford University Press. 2004.

_____. **Fiéis às Nossas Emoções**. São Paulo: Civilização Brasileira. 2015.

SOUSA, Ronald. **The Rationality of Emotion**. Massachusetts: MIT Press. 2001.

STOCKER, Michael. **O valor das emoções**. São Paulo. Palas Athena. 2012.

STRAUSS, Clara. *et al.* “What Is Compassion and How Can We Measure It? A Review of Definitions and Measures. **Clinical Psychology Review**, v. 47, 2016, p.15–17. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/303600556_What_is_Compassion_and_How_Can_We_Measure_it_A_Review_of_Definitions_and_Measures>. Acesso em 17 set. de 2020.

STRUHL, Karsten. Buddhism and the Problem of Universal Compassion. In: CAQUETTE, Justin; PRICE, Carolyn. (Eds.) **The Moral Psychology of Compassion: Moral Psychology of the Emotions**. London: Rowman and Littlefield International. 2018. 95-112.

SVERDLIK, Steven. **Compassion and Sympathy as Moral Motivation**. 2003.

TESSMAN, Lisa. **Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles**. Oxford: Oxford University Press. 2005.

VAN DER CINGEL, Margreet. Compassion and Professional Care: Exploring the Domain. Blackwell Publishing. **Nursing Philosophy**, v. 10, 2009, p. 124–136. Disponível

em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1466-769X.2009.00397.x>>. Acesso em 17 set. de 2020.

XU, Xiaojing. *et al.* Do You Feel My Pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses. **Journal of Neuroscience**, v. 29, n. 26, 2009, p. 8525-8529. Disponível em: <<https://www.jneurosci.org/content/29/26/8525>>. Acesso em: 17 de set. de 2020.

WEBER, Michael. Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 7, n. 5, 2005, p. 487–511. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/25733598?seq=1>>. Acesso em: 17 set, de 2020.

WENG, Helen. *et al.* Compassion Training Alters Altruism and Neural Responses to Suffering. **Psychological Science**, v. 24, n. 7, 2013, p. 1171—1180. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3713090/>>. Acesso em: 17 set. de 2020.

WILLIGES, Flávio. Psicologia Moral. In: TORRES, João. **Manual de ética**. Petrópolis. Vozes. 2013, p. 173-200.

_____. Abordagens Sentimentalista em Ética: Histórico e Perspectivas. In: SAUTTER, Frank. Razão e Emoção: ensaios em ética, metaética e ética aplicada. Santa Maria. Facos. 2016.

_____. (Org); FISCHBORN, Marcelo. (Org.); COPP, David. (Org.). **O Lugar das Emoções na Ética e na Metaética**. Pelotas: Editora da UFPEL. 2018.

_____. O papel epistêmico das emoções altruístas na escolha e na moralidade das ações beneficentes. **Filosofia**. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 33, 2018, p. 321-336. Disponível em: <<http://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/article/view/3374>>. Acesso em: 22 dez. de 2020.

ZAGZEBSKI, Linda. Emotion and Moral Judgment. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 66, n.1, 2003, p. 10-124.