

Empatia afetiva em Alvin Goldman e suas repercussões para a moralidade

Vitor Cruz Ferreira¹

Resumo: Este texto visa explorar a relação entre o conceito de empatia afetiva e a moralidade. Iremos inicialmente nos concentrar na importância da perspectiva dos agentes para moralidade. Em seguida será apresentada a teoria da simulação, tal como proposta pelo filósofo Alvin Goldman e o conceito de empatia afetiva. Por fim analisaremos a crítica do filósofo Jesse Prinz sobre a empatia afetiva como conceito relevante a moralidade, procurando esclarecer como o elemento cognitivo permite maior flexibilidade da empatia afetiva. Fazendo desta um conceito moral capaz de nortear relações entre os agentes morais.

Palavras-chaves: Empatia. Afetiva. Agente Moral. Moralidade. Similaridade.

Summary: This text aims to explore the relationship between the concept of affective empathy and morality. We will initially focus on the importance of the agents' perspective for morality. Next, the simulation theory will be presented, as proposed by the philosopher Alvin Goldman and the concept of affective empathy. Finally, we will analyze the critic of the philosopher Jesse Prinz on affective empathy as a concept relevant to morality, trying to clarify how the cognitive element allows greater flexibility of affective empathy. Making this a moral concept capable of guiding relationships between moral agents.

Keywords: Empathy. Affective. Moral Agent. Morality. Similarity.

1. A PERSPECTIVA DOS AGENTES MORAIS

Nosso primeiro passo será mostrar a relevância que uma pesquisa sobre cognição social pode ter para a compreensão do comportamento moral entre os agentes. Nos seus trabalhos sobre Ética, Peter Strawson argumenta a favor da ideia de um comprometimento natural dos humanos com as atitudes morais (STRAWSON, 1989). Esse comprometimento seria constitutivo das práticas interativas cotidianas, ou do que é exigido para uma participação estável em tais interações. Do ponto de vista de um participante dessas práticas interativas, justamente aquele que ocupamos como seres sociais, o comportamento humano aparece como um objeto próprio de reações e juízos morais, i.e., de censura ou de aprovação moral. É justamente no interior dessas interações que, tipicamente, os agentes compreendem-se mutuamente como pessoas detentoras de propriedades morais.

1 Vitor Cruz Ferreira fez a sua iniciação científica entre 2017 e 2018, como bolsista da FAPEMIG, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, concluída em 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "A ideia da empatia regulada". Este foi o seu segundo ciclo de iniciação científica na FAJE. E-mail do autor: vitor.cf@hotmail.com

Strawson procura contrastar esse ponto de vista interno à participação de um relacionamento interpessoal ao que ele mesmo denomina de “postura objetiva”. De um ponto de vista objetivo, externo às interações, o comportamento humano é concebido como um fenômeno físico como outro qualquer. Nesse caso, a atribuição de predicados morais ao comportamento dos outros tende a desaparecer - o ponto de vista objetivo acerca dos outros neutraliza o domínio da moralidade. Com efeito, o que simplesmente ocorre no mundo físico não pode ser objeto de aprovação ou de censura moral. Por certo, não adotamos a postura objetiva somente diante de objetos ou de seres desprovidos de mentes. Podemos adotá-la diante dos nossos co-específicos quando as condições de atribuição de responsabilidade moral estão ausentes, também por prudência ou por mera curiosidade intelectual. Entretanto, esse não é um ponto de vista acerca dos outros que podemos ocupar durante muito tempo. Segundo Strawson, a permanência nessa postura, que de resto é fechada às motivações de um agente humano, acarretaria um isolamento social insuportável. Dificilmente estaríamos dispostos a pagar o alto preço desse isolamento. Consequentemente, o ponto de vista de um participante de uma interação, no qual concebemos os outros como agentes morais, é, de certo modo, inevitável.

O que nos interessa nessa argumentação de Strawson é a ocasião de explorarmos as bases dessas atitudes morais. Considere-se que, para ser capaz de uma atitude moral em relação ao comportamento de outrem, o agente compreende o comportamento em questão como tendo certa polaridade, e.g., como justo ou injusto. Ora, essa compreensão parece exigir que o intérprete deva levar em conta as motivações que um agente tem para agir como agiu. Noutros termos, ele deve compreender a perspectiva do outro em uma determinada situação. Baseado nessa compreensão, ele se encontra em condições de reagir à ação do outro de modo apropriado. A ausência de sensibilidade acerca da perspectiva do outro pode explicar não somente falhas de juízo moral, mas também a dificuldade de aquisição de competências morais ao longo da ontogênese.

Enfim, esse ponto de Strawson enseja uma investigação sobre um conceito fundamental da tradição do pensamento moral, a saber, a empatia. A partir de uma investigação sobre a cognição social, nosso ponto será mostrar a fecundidade desse conceito para a moralidade.

2. A TEORIA DA SIMULAÇÃO

A teoria da simulação surge a partir de uma necessidade de se compreender a cognição social, ou seja, o modo comum pelo qual seres humanos acessam outras mentes. De acordo com essa abordagem, o agente simula as condições mentais dos outros a partir de seus próprios estados mentais, colocando-se no lugar deles para compreender suas crenças e motivações, assim como para prever seu comportamento. Em inglês tal fenômeno é descrito comumente pela expressão “*put yourself in another’s shoes*”, ou seja, colocar-se nos sapatos de outros ou colocar-se figurativamente nas condições de outro. Segundo o filósofo Alvin Goldman, esta abordagem se dá pela projeção dos estados mentais do agente observador sobre aquele

que observa, ou seja, aquele ao qual ele pretende atribuir estados mentais (GOLDMAN, 2006). Tal processo não é outro senão um processo empático.

A simulação envolve uma compreensão da mente dos outros “a partir de dentro”. Esta expressão é central para o entendimento da abordagem simulacionismo e, de resto, esclarece porque podemos pensar a simulação em termos de empatia. Por certo, não podemos compreender essa expressão de forma fisiológica pois seria, em um sentido biológico, impossível a compreensão de um outro organismo nestes parâmetros. A expressão idiomática “a partir de dentro” refere-se a forma pela qual os adeptos da abordagem de simulação descrevem o processo de *mindreading*. De acordo com Goldman, o agente ao se colocar nas condições daquele ao qual pretende atribuir um estado mental, está movido pelo o que foi produzido no interior de seus processos mentais frente a uma determinada situação.

Enfim, a empatia constitui o meio pelo qual este processo de compreensão a partir de dentro se dá. Ela seria o elemento basilar da cognição social. Do ponto de vista ontogenético, a empatia antecede a uma compreensão teórica oriunda das leis e das observações externas, pelas quais podemos prever o comportamento alheio. Os seres humanos seriam, então, empáticos a seus semelhantes e, por meio desta empatia, conseguiriam projetar-se nas condições alheias e observar em seu interior o que resulta destas condições, prevendo e, de certo modo, compreendendo os estados mentais de seus pares.

Compreendida desse modo, a teoria da simulação pode esclarecer a diferença postulada por Strawson entre a postura objetiva e a postura de um participante de interações. Como veremos abaixo, é justamente a compreensão a partir de dentro que, tipicamente, nos impede de assumir uma postura externa ou objetiva diante dos outros.

3. A EMPATIA AFETIVA

Com base nos esclarecimentos do tópico acima, podemos agora mostrar que a teoria da simulação permite esclarecer o acesso à perspectiva dos outros de modo relevante para a moralidade. Com efeito, ela satisfaz à demanda explicativa que decorre das considerações de Strawson acerca das interações normativas. A teoria da simulação faz justiça ao fato de que, frente a outra criatura dotada de mente, não estamos tratando de um ente comum da natureza, mas sim de um ser auto-consciente, capaz, portanto, de se importar com a sua própria vida. Com efeito, para os simulacionistas, o acesso aos estados mentais dos outros com base nos próprios estados mentais do intérprete inclui sentimentos e emoções. Ora, uma compreensão da mente dos outros sem nenhuma reação afetiva não causaria as reações e atitudes típicas da moralidade. O processo de empatia aqui descrito mostra que o acesso à mente do outro envolve as reações afetivas que o intérprete, ele mesmo, teria se estivesse na posição do outro. Por esse motivo, trata-se aqui de uma empatia afetiva relevante para a compreensão das interações morais.

A empatia afetiva está relacionada aos neurônios espelhos descobertos por um grupo de cientistas italianos liderados por Giancarlo Rizzolatti nos últimos anos do século XX. Este mecanismo do cérebro seria responsável por associar não somente emoções expressas na face, mas também comportamentos e associando-os a estados cognitivos e emocionais similares do observador. A empatia afetiva estaria então vinculada a este mecanismo de sociabilidade que permite reconhecer e assimilar práticas e emoções dos outros. Tal mecanismo nos leva a identificar em um indivíduo da mesma espécie um semelhante e a compreendê-lo a partir de dentro, por meio de nossos próprios estados cognitivos. Assim, ao vermos alguém em situação de extrema dor, de forma rápida e sem uma reflexão tendemos a reagir com um incômodo, contraindo partes de nosso corpo ou mesmo expressando algum gemido. Esse processo explica em parte nossa iniciativa de aliviar a dor do outro. Trata-se, portanto, de um processo empático que não necessita de um conhecimento expresso em sentido proposicional e que, portanto, difere da capacidade de teorização do agente.

A empatia afetiva desempenha papel vital no processo de simulação, tornando possível a compreensão de estados mentais primitivos, que dificilmente poderiam ser reconhecidos por agentes comuns a partir de uma compreensão teórica. Ademais o agente nestes casos não está ativamente envolvido no esforço cognitivo de compreender a mente do outro. Tal processo ocorre como uma reação aos *inputs* e caracteriza este tipo de empatia como algo que não requer muito mais do agente além de estar aberto às influências e a percepção do outro. Os conteúdos obtidos destas simulações não carecem de ser expressos de forma proposicional.

Tendo em vista essas considerações, podemos agora afirmar que a empatia afetiva, tal como proposta por Goldman, tem um bom alcance explicativo acerca do modo pelo qual os agentes acessam suas perspectivas recíprocas em contextos de interação moral. Tal empatia permite explicar não somente o caráter *sui generis* desse acesso, mas também as reações específicas que daí decorrem, vale dizer, reações tipicamente morais. Trata-se de um conceito que pode satisfazer à demanda explicativa que aparece em trabalhos como de Strawson.

4. LIMITES DA EMPATIA AFETIVA

Até aqui vimos que a empatia afetiva pode ser fecunda para esclarecer as interações morais. No entanto, é importante ter em mente uma importante objeção a essa ideia. Trata-se do argumento de que a empatia afetiva não consiste em um conceito relevante para a moralidade. Segundo Jesse Prinz (2011), o problema é que a empatia nas reações e juízos morais é vulnerável ao chamado “viés de similaridade.” A crítica consiste em afirmar, basicamente, que sentimos empatia por aqueles que são parecidos conosco. Aqui a empatia teria, por assim dizer, um viés fortemente amoral, dado que as reações empáticas seriam imunes a princípios gerais de justiça. Ainda de acordo com Jesse Prinz, mesmo nos casos em que sentimos empatia por indivíduos que estão fora do nosso grupo social, focamos nossa atenção nos aspectos que nos aproximam deles em detrimento daqueles aspectos que nos diferenciam.

De certo modo, essa crítica ecoa o influente modelo intuicionista de Jonathan Haidt (2001), segundo o qual, nossas respostas morais são concebidas como rápidas, automáticas e irrefletidas. De acordo com esse modelo, embora o raciocínio prático possa rever as intuições morais, ele aparece como uma tentativa posterior de justificar nossas reações emocionais prévias. No entanto, um problema é que esse modelo tende a minar a credibilidade e a autoridade normativa das nossas reações morais. Afinal, esperamos que tais reações tenham condições de correção, como também, que sejam justificadas. Esperamos que agentes morais maduros sejam capazes de sopesar diferentes motivações para suas ações e de escolherem aquela que julguem mais razoável. Em suma, esperamos que sejam responsáveis. Mas, para isso ocorrer, as reações morais devem estar abertas a razões que sejam internas ao domínio da moralidade. Noutros termos, parece correto afirmar que razões devem ter algum papel motivador no comportamento moral. Elas não podem figurar apenas como um mero epifenômeno. Aqui temos uma importante objeção, oriunda do cognitivismo moral, que exerce uma pressão sobre o papel da empatia afetiva na moralidade.

Enfim, o quadro que se nos apresenta é, então, o seguinte: por um lado, parece inegável o papel da empatia afetiva na moralidade. Afinal, sem afetos não seríamos sensíveis ao sofrimento de outrem. Por outro lado, sem a presença da cognição, pela qual podemos ampliar o espectro daqueles aos quais somos empáticos, a empatia afetiva fica à mercê do viés de similaridade. Assim, resta-nos mostrar de que modo a empatia afetiva pode estar aberta a uma influência cognitiva. Nosso problema consiste, em suma, em mostrar como a empatia afetiva pode ser permeada pelo domínio normativo.

5. A DIMENSÃO COGNITIVA DA EMPATIA

A crítica de Prinz baseia-se na compreensão de empatia afetiva enquanto uma capacidade encapsulada, ou seja, imune à uma modulação cognitiva. No entanto, essa compreensão não é obrigatória. De acordo com Goldman, pesquisas recentes sobre emoções e afetos têm apontado para o caráter flexível desses estados mentais (GOLDMAN, 2006). Considere-se, a propósito, a regulação das emoções. Trata-se de um processo de modular as emoções, ou seja, influenciar a intensidade e a duração delas. O agente seleciona ou modifica a situação para gerar ou alterar a emoção correspondente. Eisenberg (2000) explorou em suas pesquisas diferentes mecanismos para regular as nossas próprias emoções. Por exemplo, quando experienciamos uma emoção indesejável, podemos dirigir nossa atenção a um situação diferente, ou bem podemos, por meio de uma introspecção, explorar as suas causas correspondentes.

Essas situações mostram que, se não temos controle sobre o que sentimos, temos sim algum controle sobre o modo como experienciamos essas emoções. Por certo, algo pode gerar uma emoção sem que tenhamos controle sobre esse processo. Por outro lado, podemos reconhecer uma emoção, podemos imaginar, pensar sobre ela. Podemos nos esforçar para modular nossas reações emocionais. Nesses casos, temos um estado afetivo passível de mobilizado cognitivamente.

É importante notar que os casos de regulação citados acima ocorrem no nível intrapessoal. De que maneira podemos estender essa regulação para o domínio interpessoal, que é o que ocorre no domínio da empatia? De acordo com Antti Kaupinen (2014), de modo similar ao que ocorre no nível intrapessoal, há uma regulação da empatia afetiva no nível interpessoal. Segundo ele, diante daqueles que nos são, de algum modo, semelhantes não fazemos qualquer esforço para regular nossas reações empáticas. A regulação ocorre, por assim dizer, de baixo para cima. Já diante daqueles que nos são, de diferentes modos, dessemelhantes, podemos regular nossa empatia de cima para baixo. Nesse caso, a empatia é regulada a partir da imaginação de uma perspectiva geral. Aqui a imaginação está ajustada a padrões gerais de normatividade e, desse modo, permite um equilíbrio entre padrões gerais de normatividade e casos concretos. É justamente aqui que podemos nos empatizar por seres cujas práticas, hábitos e crenças são radicalmente distintas das nossas. Assim podemos nos sensibilizar a outros pontos de vista.

A partir desses esclarecimentos, podemos mostrar de que modo a empatia afetiva pode ser flexível o suficiente para ser permeada por princípios normativos. Lembremos que, segundo a crítica de Prinz, a empatia tida como meio pelo qual um agente pode entender o outro e atribuir a ele um estado mental esbarra na limitação afetiva, uma vez que nas relações com indivíduos, que não compartilhamos similaridades ou vínculos afetivos mais fortes, podemos não nos empatizar com suas causas, sentimentos e emoções. Contudo é preciso levantar que a empatia não se limita única e exclusivamente ao um âmbito afetivo. Ela se encontra permeada por um elemento cognitivo normativo.

Vimos que a empatia afetiva se caracteriza como um evento passivo, uma reação frente a outro no âmbito dos afetos. O nível cognitivo, diferentemente, consiste em um processo ativo, em que o agente se coloca voluntariamente nas condições do outro. Trata-se de uma construção racional e proposicional onde o agente analisa as condições do outro valendo-se de uma construção lógica para compreender seus estados mentais. Em que pese essa diferença, o ponto central é que esses dois níveis, quais sejam empatia afetiva e empatia cognitiva, não estão isolados. Como vimos, a ideia chave é que existem diferentes mecanismos de controle acerca da empatia, o que explica o seu caráter flexível. Tais mecanismos podem acomodar razões ou princípios de ordem prático-moral. Ao mesmo tempo, esse processo não chega a descaracterizar o aspecto afetivo das reações empáticas.

Há ainda outro modo de se mostrar que esses dois elementos da empatia estão relacionados. Trata-se de levar em conta, para efeito de contraste, aos casos atípicos do ponto de vista neurológico. Considere-se dois transtornos psíquicos tomados como opostos pela psiquiatria, a saber, determinadas psicopatias e o transtorno do espectro autista. No primeiro caso, o agente é desprovido de um nível afetivo da empatia, mas não do nível cognitivo. Ele pode compreender outras mentes com base em leis psicofísicas, ou mesmo em uma teoria comum da mente. No entanto, ele é incapaz de reagir de maneira afetiva ao outro. Por outro lado, sujeitos que se encaixam no espectro autista possuem empatia afetiva. Eles são emocionalmente contagiados pela dor ou pela alegria de outrem. No entanto, têm dificuldades

em compreender o outro em bases cognitivas. Em sujeitos neurotípicos, que são o foco do nosso artigo, não apenas os traços cognitivos e afetivos se fazem presentes, mas também estão intrinsecamente conectados. Desta forma, agentes neurotípicos podem ser compreendidos como capazes de simular os estados mentais dos outros nestes dois níveis. Daí a necessidade de se mostrar como o elemento afetivo quanto cognitivo na empatia culminam na construção da capacidade moral dos agentes.

Ora, como vimos, os elementos cognitivos e afetivos se complementam. O nível afetivo, por independer de nossa vontade consiste em um motivador primário em nossas relações e na percepção do outro como semelhante. Enquanto a dimensão cognitiva nos permite uma compreensão com maior riqueza de informações, nos permitindo analisar as condições e construções racionais que envolvem o outro, algo que inclui princípios morais de ordem geral.

A capacidade cognitiva de se transpor para o lugar de outro, diferentemente do processo afetivo, não se limita as similaridades que um agente possa compartilhar ou não com o outro. Assim, por meio de um raciocínio tanto com base em leis psicofísicas quanto em princípios morais, o agente pode estender sua solidariedade e compreender alguém que ultrapassa o seu círculo afetivo. Essa capacidade pode moldar a empatia mais básica, afetiva, ampliando o espectro dos agentes com os quais nos engajamos em interações morais.

CONCLUSÃO

A capacidade de vislumbrar a realidade a partir da perspectiva de outro é fundamental para a moralidade, em particular, as reações afetivas que se segue desse acesso. No entanto, a mera reação afetiva não é suficiente. É necessária uma construção cognitiva que estenda esta capacidade a indivíduos distantes. Os estudos no campo da cognição social abrem um entendimento dos processos pelos quais podemos compreender as motivações de outros indivíduos e, portanto, servem ao propósito de um raciocínio ético que considere uma responsabilidade moral dentro das relações. Tais estudos mostram, por fim, uma conexão estreita entre a dimensão cognitiva e a dimensão afetiva, de modo a promover uma ampliação das relações morais sem renunciar ao afeto.

BIBLIOGRAFIA

BARON-COHEN, Simon. *Mindblindness*. Mit Press, 2000

DAILEY, M. *Empath: a neural network that categorizes facial expressions*. In. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 2002 pp. 1158-1173

DAMASIO, A. *The feeling of what happens*. Oxford Press, 1995

DE JAEGHER. *Social understanding through direct perception? Yes, by interacting*. In *Consciousness and Cognition* 18, 2009, pp. 535-542.

DE VIGNEMONT, F.; HAGGARD, P. *Action observation and execution: What is shared?* In. *Social Neuroscience*, 2009, pp. 421 – 433.

EISENBERG, N. *Emotion, regulation, and moral development*. *Annual Review of Psychology* 51, 2000, pp. 665–697.

GOLDMAN, Alvin. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford University Press, Inc. 2006.

Haidt, J. *The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment*. In. *Psychological review*, 2001, pp. 814-828.

HIRSCHFELD, Lawrence A. et al (Ed.); *Mapping the mind - domain specificity in cognition and culture*; Press Syndicate of the University of Cambridge, New York, 1994

KAUPPINEN, A. *Empathy, Emotion Regulation, and Moral Judgment*. In. Heidi Maibom (ed.), *Empathy and Morality*. Oxford University Press, 2014.

MAIBOM Heidi A. et al (Ed.); *The routledge handbook of philosophy of empathy*, Routledge, Abingdon, 2017

PREMACK Oawel, WOOLYFF Guy; *Does the chimpanzee have a theory of mind?*; *The Behavioral and brain sciences*, Estados Unidos da América, 1978, 4 515-526

RIZZOLATTI Giacomo, CRAIGHERO, Laila; *The mirror-neuron system*; *Annual Review of neuroscience*, 2004. 27:169–92

STRAWSON, P.F. *Freedom and Resentment*. Routledge, London, 1989.

PRINZ, J. *Is empathy necessary for morality?* In. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford University Press, 2011