

A REABILITAÇÃO DA EMPATIA: DA HERMENÊUTICA À FILOSOFIA DA MENTE

Um dos debates fundamentais no domínio da filosofia da mente e da ciência cognitiva é aquele que divide os defensores da “teoria da simulação” e da “teoria da teoria” (*theory theory*). Estas duas posições teóricas exprimem perspectivas diametralmente opostas sobre aquilo que em inglês se convencionou chamar a *folk psychology*, ou seja, a psicologia popular ou psicologia de senso comum, que é a modalidade de explicação da acção humana que está na base das nossas explicações habituais de uma acção e se distingue pelo uso essencial de noções intencionais como crença e desejo. De acordo com a teoria da teoria, explicamos o comportamento humano a partir da perspectiva da terceira pessoa, com base em teorias e generalizações empiricamente testáveis. Segundo a teoria da simulação, explicamos a acção humana imaginando o que faríamos no lugar de outrem e recorrendo, para tal, às nossas emoções, motivações e capacidade de deliberação.

Um aspecto relevante do referido debate é o facto de ele ter conduzido à redescoberta de uma velha noção hermenêutica, a noção de empatia, mas agora com novas roupagens. Com efeito, no quadro da teoria da simulação assiste-se a uma naturalização da empatia, que deixa de ser uma faculdade obscura e misteriosa para passar a ser um mecanismo cognitivo susceptível de estudo empírico. Por mobilizarem o contributo de disciplinas como a filosofia, a psicologia e a neurociência, as noções de empatia ou simulação alimentam uma reflexão interdisciplinar bem característica do trabalho que se desenvolve no domínio da ciência cognitiva.

O interesse filosófico do debate entre a teoria da simulação e a teoria da teoria é, por várias razões, indiscutível. Em primeiro lugar, o conjunto de problemas em análise, que dizem respeito ao conhecimento de outras mentes e à explicação da acção humana, remete para um domínio fundamental da reflexão filosófica. Em segundo lugar, o referido debate tem importantes implicações ao nível da epistemologia das ciências humanas. Como se verá, ao naturalizar a noção de empatia, a teoria da simulação procede a uma naturalização dos processos interpretativos, o que permite diluir a oposição tradicional entre a concepção hermenêutica ou interpretativa das ciências humanas e a concepção naturalista. Em terceiro lugar, ao pôr em contacto a tradição hermenêutica com debates contemporâneos no domínio da filosofia da mente, a teoria da simulação pode contribuir para aproximar filósofos que trabalham no âmbito de tradições filosóficas desencontradas. Com efeito, quer a reflexão hermenêutica sobre as noções de empatia e compreensão, quer as discussões que se têm travado recente-

mente no âmbito da filosofia da mente sobre o problema do conhecimento de outras mentes, não só se alimentam de uma problemática comum, como além disso partilham um conjunto relevante de perspectivas comuns.

No que se segue, serão expostas as principais características da teoria da teoria (1) e da teoria da simulação (2), após o que se apreciará o significado da noção de empatia na tradição hermenêutica (3) e se proporá uma articulação entre, por um lado, as noções de simulação e empatia, e, por outro, o princípio de caridade, tal como foi entendido por Davidson (4). O nosso percurso será encerrado com uma apreciação da relevância da teoria da simulação para o velho e persistente debate entre os defensores da concepção naturalista e da concepção hermenêutica das ciências humanas (5).

1- A teoria da teoria

Segundo uma posição amplamente difundida no domínio da filosofia da mente e da ciência cognitiva, a psicologia popular é uma teoria protocientífica que contém em germe os principais traços característicos de uma teoria científica:

a) Generalizações sobre regularidades relativas ao pensamento e à ação humana. Tais generalizações poderiam, por exemplo, apreender correlações entre a conjunção de certos desejos e crenças e as ações daí resultantes.

b) A possibilidade de testar empiricamente as hipóteses formuladas.

c) A postulação de entidades teóricas (estados mentais como crenças, desejos ou intenções) que cumpririam uma função legítima na formulação de teorias explicativas do comportamento humano.

Deste modo, e de acordo com a teoria da teoria, explicamos e prevemos o comportamento de outra pessoa do mesmo modo que explicamos e prevemos a ocorrência de qualquer outro fenómeno natural. Entre os defensores da tese de que a psicologia popular constitui uma teoria encontram-se figuras como Jerry Fodor e Paul Churchland. Nas palavras deste último, “a psicologia popular é um corpo integrado de conhecimentos relativos às relações de tipo nomológico existentes entre circunstâncias externas, estados internos e o comportamento manifesto” (Churchland 1989: 2).

É de salientar que nem todos os defensores da teoria da teoria acreditam na possibilidade de esta teoria protocientífica ser incorporada no sistema da ciência. Eliminativistas como precisamente Paul Churchland entendem que a psicologia popular é uma teoria “radicalmente falsa” (1989: 1). A psicologia popular nunca poderia cumprir os requisitos metodológicos da ciência séria, e noções como crença, desejo ou intenção poderão ser mesmo expulsas do vocabulário da ciência, à semelhança do que aconteceu, por exemplo, com a noção de flogisto, que deveria supostamente explicar o processo de combustão dos corpos. Partindo da premissa de que a neurociência não pode encontrar algo que corresponda à estrutura de crenças e desejos, Paul Churchland conclui: “estou disposto a inferir que a psicologia popular é falsa e que a sua ontologia é quimérica. Crenças e desejos estão ao nível do flogisto, do calórico e das essências alquimistas” (Churchland 1989: 125).

Em oposição a esta perspectiva, encontram-se outros autores, como Fodor, que defendem a realidade de estados como crenças e desejos, bem como a sua admissibili-

dade no domínio da ciência natural. O eliminativismo enfrenta, de facto, uma assinalável resistência, porque, ao rejeitar a psicologia popular e os seus conceitos fundamentais (como crença, desejo ou intenção), põe em xeque a nossa auto-representação como seres racionais e responsáveis. Arbitrar o conflito entre os eliminativistas e os seus adversários realistas foge ao âmbito do presente artigo, mas importa sublinhar, neste contexto, que se não concebermos a psicologia popular como uma teoria protocientífica, torna-se possível manter o seu vocabulário intencional sem que para tal seja necessário embrenharmo-nos no problema da sua transformação numa teoria genuinamente científica.¹ É este o caminho explorado pela teoria da simulação.

2 - A teoria da simulação.

A teoria da simulação concebe de modo substancialmente diferente a psicologia popular, negando a centralidade de teorias ao nível da explicação, interpretação e previsão da acção humana. Segundo os teóricos da simulação, não explicamos a acção com base numa teoria ou num conjunto de generalizações empíricas; interpretamos e prevemos as acções dos outros recorrendo a nós próprios como um modelo que permite o acesso a mentes alheias. Comparativamente com a teoria da teoria, a teoria da simulação é, nas palavras de Stueber (2006: 4), “uma estratégia egocêntrica e menos dependente da teoria”. Este carácter egocêntrico aponta para uma característica-chave da teoria da simulação: o facto de privilegiar a perspectiva da primeira pessoa sobre a da terceira. A seguinte experiência imaginária pode ilustrar esta diferença. Suponhamos que um cientista extraterrestre, com uma psicologia e uma mente muito diferentes das nossas, chega à Terra e com o objectivo de estudar o comportamento humano. Ele poderia ter sucesso na sua missão? De acordo com a teoria da teoria, a resposta é afirmativa, porque a explicação da acção humana se baseia em generalizações empiricamente testáveis, obtidas através da observação de regularidades comportamentais. Nada obsta a que um ser dotado de uma psicologia muito diferente da nossa seja capaz de elaborar explicações deste tipo. Do ponto de vista da teoria da simulação, porém, o cientista extraterrestre não teria sucesso no seu estudo, devido precisamente ao facto de não se poder usar a si próprio como modelo para penetrar numa mente humana.

No campo da teoria da simulação, há quatro autores que merecem destaque. Em primeiro lugar, Alvin Goldman, o qual concebe a simulação como o processo pelo qual eu procuro recriar na minha mente crenças e desejos alheios, para em seguida observar o modo como a minha mente e os meus mecanismos cognitivos os elaboram. A simulação de outra mente culmina com a atribuição à outra pessoa das conclusões a que o simulador chega, numa forma de inferência analógica. A teoria da simulação de Goldman é apresentada como uma alternativa a duas outras teorias. Ela opõe-se, por um lado, a teorias que interpretam um agente com base em pressuposições de racionalidade; Davidson é um alvo natural das suas críticas. Goldman invoca, a este respeito, os estudos efectuados no domínio da psicologia cognitiva que mostram a nossa

¹ Goldman (1995a: 93) chama a atenção para o facto de a concepção da psicologia popular como uma teoria ser uma premissa importante do eliminativismo relativo às atitudes proposicionais, ao lado de uma outra premissa, a saber, a tese de que a psicologia popular não se pode formular como uma teoria científica séria. Assim sendo, se a psicologia popular não for uma teoria, uma das principais linhas de argumentação do eliminativismo fica sem efeito.

propensão para violar normas de racionalidade como, por exemplo, regras elementares de inferência ou os princípios básicos do cálculo de probabilidades. Perante a objecção de que as pressuposições de racionalidade podem envolver apenas uma “racionalidade mínima”, como Cherniak sugeriu, e não uma racionalidade ideal, Goldman alega que a noção de racionalidade mínima é demasiado vaga para ser útil do ponto explicativo e preditivo. Deste modo, ao dissociar a noção de simulação das pressuposições de racionalidade, Goldman tende a conceber a simulação em termos puramente empíricos. Este é um ponto controverso da posição de Goldman, e a ele regressaremos em breve. Por outro lado, ele opõe-se também à já referida teoria da teoria, por entender que enferma de problemas insuperáveis.² Em primeiro lugar, Goldman destaca o carácter inevitavelmente vago das generalizações psicológicas, as quais, a serem formuladas como leis, seriam leis *ceteris paribus*, ou seja, leis que admitem excepções devido à interferência de factores que não podem ser especificados à partida. Goldman entende que o grau de vagueza de tais leis as tornaria inadequadas enquanto base para uma teoria científica. Outra objecção relevante levantada por Goldman diz respeito à pressuposição, extremamente dúbia, de que todos os utilizadores do vocabulário mentalista se regulam por uma mesma teoria. Goldman também considera implausível que crianças com quatro ou cinco anos de idade, dotadas de capacidades interpretativas já muito significativas, tenham um grau de sofisticação suficiente para formular teorias protocientíficas. As crianças são pobres em conhecimentos teóricos, o que favorece a teoria da simulação, que é também pobre em conhecimento (“knowledge-poor”), em oposição à teoria da teoria, que se caracteriza por ser rica em conhecimento (“knowledge-rich”; Goldman 1995b).

Robert Gordon é outro destacado teórico da simulação. Ele define a simulação como “o uso dos nossos próprios recursos motivacionais e emocionais e da nossa própria capacidade de raciocínio prático” (Gordon 1996: 11). Deste modo, e para usar uma distinção por ele utilizada, a teoria da simulação envolve uma “metodologia quente”, ao passo que a teoria da teoria estaria associada a uma “metodologia fria”, que envolve fundamentalmente processos intelectuais e inferências a partir de observações empíricas (Gordon 1996). Ele distancia-se de Goldman por considerar que a inferência analógica, tal como este a concebe, constitui uma base demasiado frágil para a compreensão de outras mentes. Deste modo, ele distingue entre duas formas de simulação ou dois sentidos da expressão “pôr-se no lugar do outro”: por um lado, a simulação pode consistir simplesmente numa projecção total do intérprete sobre a pessoa interpretada ou em imaginar aquilo que eu faria na situação da pessoa que procuro compreender; por outro lado, a simulação, em vez de consistir apenas em colocarmo-nos na *situação* do outro, pode consistir também em pormo-nos na *mente* do outro, e neste caso não é suficiente prever aquilo que eu próprio faria na situação dada, tornando-se necessário “fazer ajustamentos para as diferenças relevantes” (Gordon 1995: 63). Gordon dá o exemplo do jogador de xadrez, que muitas vezes, ao tentar prever os lances do adversário, não se limita a considerar os lances que ele próprio faria, mas sim o que o adversário faria, dado o seu estilo e o seu nível de jogo. Neste caso, uma projecção total do intérprete sobre a pessoa interpretada não é correcta. Ao contrário do que Goldman defende, em muitas circunstâncias o intérprete não se pode limitar a servir-se de si próprio como modelo, pois dele se exige uma transformação pessoal.

² Sobre o que se segue, cf. Goldman 1995.

Jane Heal é outra defensora influente da teoria da simulação. Ela não contesta propriamente a possibilidade de se construir uma teoria para explicar ou prever os estados psicológicos ou as acções de outra pessoa, mas alega que tal teoria seria, em todo o caso, de utilidade muito limitada. Dispomos de generalizações úteis sobre crenças, desejos, percepções e intenções humanas, mas quando se trata de explicar decisões particulares tais generalizações seriam insuficientes (Heal 2003: 49). Segundo a autora, a nossa capacidade de prever e explicar o comportamento de um agente não se pode basear numa teoria dos estados intencionais e das suas interacções, porque tal teoria não seria capaz de apreender adequadamente os desejos e crenças *relevantes* em cada contexto da acção de um agente. Por outras palavras, não há uma teoria adequada dos estados intencionais, porque não há uma teoria da relevância de estados intencionais. Para fundamentar este ponto, Heal parte essencialmente de quatro premissas. Em primeiro lugar, ela destaca a enorme quantidade de informação que um ser humano possui e a complexidade da mente humana. Em segundo lugar, afirma o carácter holístico dos nossos pensamentos e da justificação epistémica,³ no sentido de que o estatuto epistémico de um pensamento ou crença só pode ser determinado a partir das suas relações com outros pensamentos ou crenças. Em terceiro lugar, e com base precisamente no carácter holístico da justificação, ela afirma que, ao nível da justificação de uma determinada crença no âmbito de um sistema de crenças, apenas um subconjunto de crenças deste sistema acaba por ser relevante. Em quarto lugar, ela defende que uma teoria não é capaz de identificar adequadamente quais são os estados psicológicos relevantes ou irrelevantes em cada caso. Os seres humanos, porém, são relativamente bem sucedidos ao nível da compreensão e explicação do comportamento humano, algo que, segundo Heal, só se pode explicar com base na simulação.⁴ De facto, a simulação oferece-nos um guia para determinar relações de relevância: os nossos próprios juízos de relevância. Convém notar, a este respeito, que Heal, ao negar a possibilidade de uma teoria da relevância aplicada a estados intencionais, põe em xeque o paradigma clássico da ciência cognitiva, assente na assim chamada concepção computacional e representacional da mente, de acordo com a qual a cognição humana consiste na manipulação de representações de acordo com regras precisas.⁵

Por seu turno, Karsten Stueber é uma das mais recentes vozes a defender a causa da teoria da simulação, não hesitando em afirmar que “a empatia deve ser considerada como o método central, válido por omissão [*by default*], para a compreensão de outros agentes dentro do enquadramento da psicologia popular” (Stueber 2006: 5). Um dos aspectos mais relevantes da defesa que Stueber faz da teoria da simulação consiste no facto de ele, ao contrário de Goldman, por exemplo, não contrapor a simulação às estratégias interpretativas assentes em pressuposições de racionalidade ou no princí-

³ Heal nota, a este respeito, que o holismo epistemológico ou holismo da justificação não implica por si só o holismo semântico, pelo que a linha de argumentação seguida não seria afectada pela controvérsia que rodeia o holismo semântico (cf. Heal 2003: 53).

⁴ Heal desenvolve esta linha de argumentação no seu artigo “Simulation, Theory and Content” (in Heal 2003).

⁵ Cf. Henderson/Horgan 2000: 126. Os referidos autores concordam com a crítica que Heal dirige contra a possibilidade de uma teoria da relevância e defendem que os problemas da concepção computacional da mente só podem ser resolvidos substituindo o paradigma clássico da ciência cognitiva pelo paradigma conexionista.

pio de caridade, mas apenas à teoria da teoria.⁶ Neste contexto, é particularmente relevante a distinção que ele propõe entre duas formas de empatia, a empatia básica e a empatia reconstitutiva (*reenacting empathy*).⁷ A primeira refere-se a “um mecanismo quase-perceptual que nos permite reconhecer directamente o que outra pessoa está a fazer ou a sentir” (Stueber 2006: 147). Tal mecanismo pode ser esclarecido através da experimentação psicológica e da investigação neurofisiológica. Um bom exemplo disto são os estudos efectuados sobre os assim chamados “neurónios-espelho”, que têm reunido indícios de que a observação de acções e de emoções tem o poder de desencadear no observador um padrão de activação de neurónios semelhante ao da pessoa observada.⁸ A empatia básica tem, porém, um alcance limitado, porque, apesar de nos mostrar que alguém, por exemplo, está zangado, não nos indica as razões deste estado emocional. Assim sendo, para além da empatia básica existe aquilo a que Stueber chama a empatia reconstitutiva, a qual só pode ser compreendida a partir de uma reflexão filosófica sobre as condições da acção racional. Esta segunda forma de empatia refere-se ao uso das nossas “capacidades cognitivas e deliberativas de modo a recriar e imitar na nossa mente os processos de pensamento da outra pessoa” (Stueber 2006: 21). Uma das principais razões que conduz Stueber a atribuir à empatia reconstitutiva uma função decisiva na compreensão consiste no facto de ele, à semelhança de Heal, também considerar errada a ideia de uma teoria da relevância. Deste modo, ao tentarmos identificar quais os pensamentos ou considerações que um agente num determinado contexto considera relevantes, não nos podemos basear em princípios gerais, mas apenas nos nossos próprios juízos de relevância.⁹ Aquilo a que Stueber chama a contextualidade essencial dos pensamentos enquanto razões torna inevitável o recurso à simulação ou empatia reconstitutiva.

Importa sublinhar que as pressuposições de racionalidade presentes na empatia recreativa não estão de modo algum comprometidas com uma concepção idealizada da racionalidade. Tal como Stueber afirma, “conceber os seres humanos como animais racionais implica apenas que os pensamentos e acções das pessoa estão situados numa dimensão normativa que nos permite avaliar criticamente as suas acções como racionais ou irracionais” (Stueber 2006: 23). De acordo com esta concepção de racionalidade, os estudos psicológicos que alertam para o facto de os seres humanos violarem frequentemente normas básicas das nossas melhores teorias da racionalidade não nos forcem a concluir que a nossa concepção como animais racionais deve ser corrigida ou que a interpretação das nossas mentes não envolve pressuposições de racionalidade; eles apenas nos forcem a reconhecer que em certos momentos e em certos contextos nos desviamos dos nossos modelos de racionalidade (Stueber 2006: 57). A objecção segundo a qual esta concepção da racionalidade é demasiado vaga para ser útil do ponto de vista explicativo pode ser válida se dirigida contra aqueles que aspiram a uma teoria

⁶ Stueber (2006: 122) acusa Goldman de conceber a simulação como a adopção da perspectiva do observador em relação aos seus processos cognitivos e de ver nos pensamentos meros acontecimentos causais e não razões que exigem a adopção de uma atitude deliberativa.

⁷ A designação de “empatia reconstitutiva” é uma homenagem de Stueber a Collingwood e à sua concepção da história como reconstituição (*reenactement*) da experiência passada.

⁸ Sobre a relevância dos neurónios-espelho do ponto de vista da teoria da simulação, consulte-se Gallese/Goldman 1998.

⁹ Cf. Stueber 2006: 152 e ss.

geral da racionalidade, mas não creio que ponha em causa a empatia reconstitutiva. Aqui não estamos em presença de uma teoria geral da racionalidade, mas das nossas pressuposições de racionalidade, as quais podem ser satisfatoriamente especificadas. É claro que nem sempre as pressuposições de racionalidade encontram eco na pessoa interpretada, mas nem por isso deixam de ser uma via importante de acesso a mentes alheias.

3 - A noção de empatia na tradição hermenêutica

Como já se disse no início do presente artigo, a noção de simulação evoca naturalmente a velha noção hermenêutica de empatia. O seu percurso no seio da tradição hermenêutica é uma história de ascensão e queda. O séc. XIX assistiu, no quadro da reflexão hermenêutica e estética de língua alemã, a uma forte valorização da noção de empatia (*Einfühlung*). Por um lado, ela prometia resolver o problema do acesso a outras mentes e, por outro, parecia ser uma noção-chave para a análise da experiência estética.

Esta confluência entre hermenêutica e estética resultou na adopção, por parte da hermenêutica, de um modelo estético.¹⁰ A obra de Schleiermacher é um bom exemplo disso. Na sua perspectiva, “a tarefa da hermenêutica consiste em recriar da maneira mais perfeita todo o curso interior da actividade criadora do escritor” (Schleiermacher 1977: 321). Influenciado pelo culto romântico do génio, Schleiermacher distinguiu entre dois momentos da interpretação, a interpretação gramatical, por um lado, e a interpretação psicológica. Através da primeira, estudam-se as convenções linguísticas graças às quais um autor se exprime; através da segunda, o intérprete procura apreender a individualidade do autor, recriando os seus pensamentos e emoções. Uma vez que tem como objecto algo que é singular, a interpretação psicológica não se pode regular por princípios gerais, baseando-se, antes, em afinidades entre o autor e o intérprete, ou mesmo numa congenialidade entre ambos. A apreensão de uma individualidade não é um acto cego, e requer mesmo o recurso a um método comparativo, mas culmina inevitavelmente num acto divinatório através do qual o intérprete se transpõe para o autor. Na medida em que depende de afinidades psicológicas entre o autor e o intérprete, a interpretação psicológica é uma clara precursora da moderna teoria da simulação.

Um outro marco da hermenêutica do séc. XIX que contribuiu para a difusão do conceito de empatia foi Dilthey, apesar de ter usado raramente o termo “empatia” e de se ter demarcado, na fase final da sua obra, de uma concepção psicologista da compreensão. Em todo o caso, o seu nome está indelevelmente ligado à noção de empatia. Tal se deve sobretudo ao seu projecto, desenvolvido na sua obra *Introdução às Ciências Humanas*, de fundamentar as ciências humanas na psicologia, com destaque para a noção de *Erlebnis* ou vivência, a qual, por se distinguir pela sua imediatez e certeza, constituiria o fundamento do conhecimento nas ciências humanas. De acordo com o referido projecto, a vida social e cultural é constituída a partir de vivências individuais,

¹⁰ Uma das melhores análises da influência da estética sobre a hermenêutica no séc. XIX é o *opus magnum* de Gadamer, *Verdade e Método*. A referida obra é um estudo sobre a hermenêutica dividido em três partes, sendo a primeira delas dedicada, de forma muito sintomática, à estética. Tendo em conta a história da hermenêutica alemã, esta opção é perfeitamente natural.

e é com base neste conceito de vivência que se poderia compreender o método da empatia, que consistiria em recriar a vida mental dos outros a partir de analogias com as minhas próprias vivências.

Na sua segunda grande obra sobre as ciências humanas, *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, Dilthey rompe com o projecto de fundamentação das ciências humanas na psicologia. Se na obra anterior o sentido radicava na vida psíquica do indivíduo, agora Dilthey reconhece o seu enraizamento num horizonte social e cultural. A seguinte passagem ilustra bem esta mudança de perspectiva: “O indivíduo é apenas o ponto de intersecção de sistemas culturais e organizações em que está inserido: como poderiam ser compreendidos a partir dele?” (Dilthey 1992: 251). Dilthey vai alicerçar a sua análise das ciências humanas na tríade vivência-expressão-compreensão, e apesar de manter a noção de vivência, é a noção de compreensão que passa a ter um maior peso. Apesar de a sua viragem hermenêutica pôr claramente em xeque o método da empatia, a sua sombra continua presente. Num texto bem conhecido deste período, “A compreensão de outras pessoas e das suas manifestações de vida”, Dilthey caracteriza de forma muito clara a compreensão como uma “transposição” (*Übertragung, hineinversetzen*), uma reconstrução (*nachbilden*) e um reexperienciar (*nacherleben*).¹¹ Acontece simplesmente que a compreensão já não pode ser concebida em termos fundamentalmente psicológicos.

O distanciamento de Dilthey, na fase final da sua obra, face à noção de empatia prefigura o descrédito de que a mesma foi vítima no séc. XX, em grande parte devido à orientação antipsicologista da reflexão hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Ambos chamaram a atenção para a impossibilidade de uma interpretação sem pressupostos e para o facto de o sentido e as atribuições de sentido dependerem de um determinado contexto histórico e cultural. Ambos recusam, conseqüentemente, a ideia de que a compreensão tem como objecto a *mens auctoris*. Particularmente esclarecedora, neste contexto, é a distinção gadameriana entre hermenêutica da reconstrução e hermenêutica da integração. A primeira baseia-se numa concepção da compreensão como “reprodução de uma produção originária” ou como “restauração ou restituição da vida passada”, o que apenas nos pode apresentar com um “sentido morto” (Gadamer 1999: 172). Em contrapartida, a hermenêutica da integração, consciente de que toda a interpretação é condicionada pelo horizonte de compreensão do intérprete, não aspira a uma mera reconstituição de pensamentos ou vivências, mas à integração do *interpretandum* no horizonte do intérprete ou, como Gadamer também diz, a uma fusão de horizontes.

Uma questão que se pode legitimamente levantar neste contexto é a de saber se a hermenêutica da reconstrução é apenas uma opção desaconselhável (por nos dar um “sentido morto”) ou uma impossibilidade. Gadamer privilegia uma concepção da compreensão como busca de entendimento sobre um assunto e considera a tentativa de reconstituir as intenções ou opiniões de outrem uma forma derivada ou secundária da compreensão, que ocorre quando o processo de entendimento é impossível ou é suspenso. A questão que se nos depara neste contexto é a de saber até que ponto será possível a empatia, i.e., a transposição do intérprete para outra pessoa com o objectivo de a reconstituir na sua individualidade (nos seus pensamentos e nas suas vivências). De acordo com uma primeira interpretação, Gadamer nega a possibilidade da empatia,

¹¹ Cf. Dilthey 1992: 205-227.

que seria, assim, um mito ou uma ilusão hermenêutica; de acordo com uma segunda interpretação, ele admite a possibilidade da empatia, limitando-se a reprovar uma hermenêutica baseada na empatia e a recomendar uma hermenêutica assente no diálogo ou na busca cooperativa da verdade sobre um determinado assunto. Por vezes, Gadamer (1999: 308 e 389) parece admitir que existem situações em que a compreensão opera independentemente da procura de entendimento, como seriam os casos da audição de um acusado, de uma testemunha em tribunal ou do diálogo psicanalítico. Todavia, as análises hermenêuticas de Gadamer apontam para a impossibilidade de reconstituir objectivamente o pensamento ou as experiências de outrem. Dado o carácter incontornável da nossa pré-compreensão do mundo, o outro aparece sempre como estando tingido por tal pré-compreensão. Por conseguinte, seria errado pensar que um intérprete se pode abstrair do seu contexto ou horizonte de inteligibilidade para recriar fielmente os episódios de uma vida mental alheia. Gadamer qualifica como ilusão ingénua o imperativo de deixar de se pensar pelos conceitos próprios para pensar pelos conceitos de outra época (Gadamer 1999: 400). Além disso, as intenções de um autor ou agente, além de não serem plenamente perscrutáveis, não determinam na totalidade o sentido de uma obra ou acção, uma vez que o sentido pressupõe sempre um horizonte que excede a consciência individual. Todos esses aspectos sugerem que, numa perspectiva gadameriana, a hermenêutica da reconstrução (onde se inscreve a noção de empatia) é um projecto não apenas improdutivo, mas também, em rigor, irrealizável.

É possível, todavia, defender a noção de empatia da crítica hermenêutica. O que torna a empatia suspeita do ponto de vista hermenêutico é a impossibilidade de uma interpretação sem pressupostos e a sua presumível cumplicidade com a concepção cartesiana da mente como uma entidade autónoma e como fonte de sentido e inteligibilidade. A hermenêutica é particularmente sensível ao modo como o sentido em geral depende de um contexto histórico, social e cultural; longe de subscrever uma concepção cartesiana da mente, a crítica hermenêutica da empatia parte do princípio de que a mente é em larga medida constituída pelo contexto em que se insere. Importando um conceito proveniente da filosofia analítica, a hermenêutica está, de facto, comprometida com uma concepção externalista da mente e dos seus conteúdos.¹²

Uma resposta à crítica hermenêutica deverá passar não por uma defesa de uma concepção cartesiana da empatia, como uma comunhão de mentes soberanas e autónomas, mas pelo reconhecimento de que o recurso à empatia ou simulação deve ter também em consideração os factores sociais e culturais que afectam a vida da mente. Stueber merece ser novamente mencionado neste contexto. Ele reconhece os limites da empatia, embora defendendo sempre que ela é “o método central por omissão [*by default*] nas nossas relações com outros agentes”, sendo “epistemicamente essencial para julgar a plausibilidade de qualquer hipótese interpretativa” (Stueber 2006: 196). Deste modo, o intérprete deveria atribuir um papel central à empatia, complementando-a, sempre que surgem dificuldades, com considerações relativas, por exemplo, ao horizonte histórico e cultural do agente. Na realidade, esta posição de Stueber não parece ser muito diferente da posição de Gadamer na sua análise do círculo hermenêutico. Gadamer reconhece que antecipamos o sentido de um texto a partir da nossa experiência,

¹² Para sermos mais precisos, o externalismo presente na hermenêutica seria um externalismo social.

preconceitos ou horizonte de compreensão. Estas antecipações iniciais de sentido são depois continuamente revistas de modo a se obter uma interpretação maximamente coerente do texto (Gadamer 1999: 272 e 296). De forma análoga, podemos considerar a simulação como uma antecipação de sentido que deve também ser revista de acordo com a dinâmica própria do círculo hermenêutico.

Com isto não se pretende negar que existem diferenças significativas entre a hermenêutica de inspiração antipsicologista e a teoria da simulação. Esta última baseia-se em larga medida nas semelhanças biológicas e cognitivas entre os seres humanos, ao passo que a hermenêutica é particularmente sensível às diferenças históricas e culturais. Do ponto de vista hermenêutico, o método da simulação poderia facilmente conduzir a uma atribuição ilegítima dos nossos valores e crenças a outros sujeitos. A imaginação, que desempenha um papel importante na teoria da simulação, seria incapaz de nos libertar dos grilhões impostos pelo nosso horizonte cultural. Em todo o caso, importa registar que há versões contemporâneas da empatia que são bem mais elaboradas do que as do séc. XIX, quer por evitarem uma concepção cartesiana da mente, quer por estarem atentas aos problemas interpretativos criados pelas diferenças culturais.

4 - A empatia e o princípio de caridade

O facto de alguns autores, em particular Stueber, associarem a simulação a pressuposições de racionalidade levanta a questão de saber até que ponto a teoria da simulação pode ser articulada com o princípio de caridade na sua formulação davidsoniana, ou seja, como o princípio segundo o qual a interpretação de um falante só é possível com base numa pressuposição de verdade e coerência. Se considerarmos, com Goldman, a simulação como um processo meramente empírico e psicológico, ela é alheia ao princípio de caridade. Heal e Gordon, porém deixam a porta entreaberta para uma aproximação entre a teoria da simulação e o princípio de caridade. No caso de Heal, é particularmente significativo o facto de ela atribuir particular importância às relações de justificação epistémica ao nível da interpretação de outras mentes. Por seu turno, Gordon, dedicando especial atenção ao facto de a simulação mobilizar a nossa capacidade de deliberação, mostra simpatia pelo princípio de caridade ou, mais precisamente, por aquilo a que ele chama uma versão melhorada deste princípio, o princípio de humanidade de Grandy (Gordon 1995: 68), o qual foi originalmente formulado nos seguintes termos: “Temos, assim, como um constrangimento pragmático sobre a tradução, a condição de que o padrão imputado de relações entre crenças, desejos e o mundo seja tão semelhante ao nosso quanto possível” (Grandy 1973: 443). Compreende-se a preferência de Gordon pelo princípio de caridade. Ao basear a interpretação em afinidades psicológicas e ao postular que devemos interpretar os outros com base naquilo que pensaríamos se estivéssemos na mesma situação da pessoa interpretada, o princípio de humanidade deixa-se integrar de forma não-problemática numa teoria da simulação. Mais do que considerar verdadeiras as crenças de um falante, o princípio de humanidade exorta-nos a atribuir ao agente as crenças ou desejos que teríamos se estivéssemos no seu lugar. Formulado nestes termos, o princípio de humanidade parece ser mais receptivo à atribuição do erro do que o princípio de caridade, mas importa ter presente que o princípio de caridade admite várias versões e que, nas suas versões mais modestas, se torna difícil distingui-lo do princípio de humanidade. Importa aprofundar este ponto.

Estabelece-se, por vezes, um contraste acentuado entre o princípio de caridade, entendido como uma presunção fortemente idealizada de racionalidade e verdade, e o princípio de humanidade, concebido como um princípio que pressupõe apenas que o falante é uma pessoa razoável e semelhante, do ponto de vista psicológico, ao intérprete.¹³ De acordo com esta distinção, o primeiro teria uma base normativa e o segundo, uma base psicológica. Importa reconhecer que as primeiras formulações do princípio de caridade, de acordo com as quais este consistiria na maximização do acordo entre falante e intérprete, tornam os dois princípios incompatíveis. Todavia, Davidson cedo se apercebeu dos problemas decorrentes das suas formulações iniciais e acabou por corrigi-las. Um deles é o de que a ideia de maximização do acordo entre intérprete e falante colide com a prática habitual e perfeitamente legítima de se atribuir a outrem erros explicáveis. Deste modo, Davidson acabou por renunciar à expressão “maximizar o acordo”, concluindo que o objectivo da interpretação não é propriamente o acordo, mas a compreensão:

Aplicado deste modo, ele [o princípio de caridade] aconselha-nos, de forma geral, a preferir teorias da interpretação que minimizam o desacordo. Mas minimizar o desacordo, ou maximizar o acordo, é um ideal confuso. O objectivo da interpretação não é o acordo, mas a compreensão. (Davidson 1984: xvii)

No mesmo sentido, Davidson também recorre à expressão “maximizar a inteligibilidade” em vez de “maximizar o acordo” (Davidson 2001: 215). A evolução do pensamento de Davidson torna claro que o princípio de caridade não deve ser interpretado de forma rígida, como uma presunção idealizada da racionalidade de falantes e agentes. Num primeiro momento, a verdade e a coerência desempenham um papel constitutivo na interpretação de um agente, mas passam a ser valores meramente reguladores a partir do momento em que o outro se torna inteligível e se atinge aquele limiar crítico a partir do qual se torna possível a compreensão e a interpretação de desacordos (Davidson 1980: 259). Em vez de advogar uma pressuposição rígida de irracionalidade, Davidson salienta que “o tipo e os graus de desvio da racionalidade que podemos compreender e explicar não são fixados de antemão” (Davidson 2004: 196).

À luz destas considerações, torna-se possível esbater o contraste acima descrito entre o princípio de caridade e o princípio de humanidade. O facto de regularmos a interpretação de outras pessoas a partir de princípios normativos de racionalidade é compatível com a atribuição a outra pessoa de erros e falsidades explicáveis à luz das suas circunstâncias ou daquilo que é o comportamento normal de um ser humano. Por outras palavras, a projecção das nossas normas pode ocorrer em simultâneo com a projecção da nossa psicologia. Quando Grandy (1973: 445) afirma que é melhor atribuir ao falante “falsidades explicáveis do que verdades misteriosas”, não afirma nada de incompatível com a posição de Davidson, pois este último distingue claramente entre os erros explicáveis, que não comprometem a compreensão, e os erros inexplicáveis, que inviabilizam a compreensão. O princípio de caridade apenas se opõe à atribuição do segundo tipo de erros (Davidson 1984: 169).

¹³ Para uma posição semelhante àquela que aqui se defende, cf. Engel 1994: 76-9.

De acordo com a concepção aqui proposta do princípio de caridade, este é compatível com a teoria da simulação. A defesa que Stueber faz da teoria da simulação aponta no mesmo sentido. Para legitimar o papel das pressuposições de racionalidade no decurso do processo interpretativo, ele distingue entre duas leituras possíveis do princípio de caridade: a global e a local. De acordo com a primeira, o que o princípio nos diz é que uma pressuposição *geral* de verdade e racionalidade é necessária se quisermos interpretar um agente. De acordo com a segunda, deveríamos pressupor que o agente é, em cada caso, racional e detentor de crenças verdadeiras. A existência de crenças falsas e de violações de princípios de racionalidade desautoriza a segunda leitura, mas não a primeira. O facto de pressuposições de verdade e racionalidade poderem ser *localmente* suspensas não significa que possam ser *globalmente* suspensas. Pelo contrário, há boas razões para pensar, sobretudo se aceitarmos uma concepção holística do domínio mental, que só no âmbito de um sistema coerente de crenças em larga medida verdadeiras se torna possível detectar crenças falsas e manifestações de irracionalidade. A falsidade e a irracionalidade são, por assim dizer, fenómenos parasitários.

A tese segundo a qual a explicação da acção humana envolve pressuposições de racionalidade não nos obriga a aceitar uma idealização implausível e irrealista da racionalidade humana. Se interpretarmos o princípio de caridade nos termos acima propostos, nada nos impede de o articularmos com a teoria da simulação. Dando a palavra a Stueber:

A caridade, entendida correctamente (i.e., globalmente e holisticamente), é um princípio constitutivo da interpretação que não define um procedimento algorítmico sobre como construir uma interpretação para uma determinada pessoa. Além disso, se a caridade está a controlar meramente de forma global o processo interpretativo, o intérprete necessita de um mecanismo que lhe permita completar os detalhes da sua interpretação. Pôr-se no lugar da pessoa interpretada, do modo como a teoria da simulação propõe, é, de facto, um dos métodos que guiaria o intérprete no seu esforço interpretativo. (Stueber 2000: 154)

5 - A teoria da simulação e a epistemologia das ciências sociais e humanas

Existe um velho debate no domínio da epistemologia das ciências sociais e humanas entre, por um lado, aqueles que defendem que as referidas ciências se integram no domínio das ciências naturais e, por outro, aqueles que as consideram irredutíveis à metodologia das ciências naturais. Na terminologia proposta por Susan Haack (2003: 151), trata-se de um debate entre “unificadores” e “bifurcadores”. Os primeiros são autores de inspiração naturalista a quem repugna a obscuridade e o carácter não empírico de apelos à empatia ou à compreensão, enquanto os segundos entendem que as ciências humanas têm como objectivo central a compreensão de outras pessoas, acrescentando que a prossecução de tal objectivo envolve métodos ou procedimentos que não têm correspondência no trabalho das ciências naturais. O debate entre a teoria da teoria (que se pode facilmente associar aos unificadores) e a teoria da simulação (que tem muitos aspectos em comum com a posição bifurcadora) reflecte parcialmente este outro debate, embora com uma importante nuance: enquanto os bifurcadores tradicionais têm uma orientação geral antinaturalista o mesmo não se passa com os

teóricos da simulação. Pelo contrário, e como vimos, a noção de simulação tem implícita uma naturalização da velha noção hermenêutica de empatia, que deixa de ser uma faculdade misteriosa de comunhão intersubjectiva, passando a ser um mecanismo cognitivo com bases biológicas e susceptível de estudo empírico. Mas importa notar que se trata de uma naturalização que não reduz as ciências humanas à metodologia das ciências naturais.

O naturalismo nas ciências sociais e humanas encontra-se frequentemente associado à ideia de que os seres humanos são seres naturais que devem ser estudados de acordo com a metodologia das ciências naturais. Mas esta ideia confunde dois sentidos diferentes do naturalismo. Por um lado, o naturalismo pode ser tomado num sentido ontológico, apresentando-se como a tese segundo a qual todos os objectos e acontecimentos pertencem à ordem natural das coisas. Por outro lado, e tomado num sentido epistemológico, o naturalismo pode também significar a tese segundo a qual toda a investigação com valor cognitivo deve regular-se pela metodologia das ciências naturais. Pode ser tentador fundir estes dois sentidos de naturalismo, mas a verdade é que o naturalismo ontológico não implica por si só o naturalismo epistemológico acima descrito.¹⁴ McDowell e Davidson são dois exemplos claros de filósofos de orientação naturalista que se opõem a qualquer forma de cientismo ou à ideia de que a ciência natural constitui o modelo da racionalidade humana. A teoria da simulação aponta no mesmo sentido. Ela parte de pressupostos naturalistas, ao mesmo tempo que reivindica não apenas a legitimidade, mas também a necessidade de recursos metodológicos exteriores ao domínio das ciências naturais.

Há explicações no domínio das ciências humanas (sobretudo nas ciências sociais) que não envolvem um recurso à noção de compreensão e a métodos interpretativos. Por exemplo, existem estudos sociológicos que estabelecem correlações entre a estrutura dos sistemas agrários e o comportamento político dos grupos sociais por eles afectados. Estas correlações, que não envolvem métodos especificamente interpretativos, permitem formular generalizações susceptíveis de confirmação empírica e são dotadas, inegavelmente, de poder explicativo. Baseando-se em explicações deste tipo, Hempel, uma referência clássica no domínio da concepção naturalista das ciências humanas, defendeu que as ciências humanas se enquadram, tal como as ciências naturais, no modelo nomológico-dedutivo da explicação científica. Por outras palavras, elas explicariam um fenómeno ou acontecimento, especificando, por um lado, as suas circunstâncias (ou “condições iniciais”) e indicando, por outro, o conjunto de leis envolvidas na sua ocorrência. Segundo Hempel, o recurso à empatia ou à compreensão, longe de ser indispensável nas ciências humanas, serviria apenas para formular generalizações psicológicas que seriam posteriormente testadas e usadas em explicações do comportamento humano (Hempel 1942: 50). Todavia, sem se pôr em causa a utilidade e a necessidade do recurso a generalizações empiricamente testáveis nas ciências sociais e humanas, deve reconhecer-se que as referidas ciências seriam claramente mutiladas se se regulassem apenas pela metodologia das ciências naturais.

Duas razões podem ser apresentadas em defesa desta tese. Em primeiro lugar, se as generalizações no domínio das ciências humanas forem consideradas leis, terão

¹⁴ Haack formula este ponto de forma exemplarmente concisa: “It’ all physical, all right; but it isn’t all physics” (2003: 160).

que ser necessariamente leis *ceteris paribus*, por não poderem especificar à partida todos os factores que podem afectar as previsões que nelas se baseiam. Ora, o método da simulação assume, neste contexto, uma particular relevância, porque pela via da simulação pode ser possível determinar com maior rigor que tipo de factores são relevantes para o comportamento de uma determinada pessoa ou grupo e de que modo interagem entre si, reduzindo assim a vagueza das generalizações que contêm cláusulas *ceteris paribus*.¹⁵

Em segundo lugar, o recurso exclusivo a explicações da acção humana baseadas apenas em regularidades comportamentais e que ignoram o ponto de vista da primeira pessoa é, em muitas circunstâncias, manifestamente insatisfatório. De uma maneira geral, quando queremos compreender uma acção, queremos compreender as razões que a ela conduziram e consideramos insuficiente uma mera referência a regularidades comportamentais. Com efeito, as acções são o resultado de deliberações, da ponderação de razões; ninguém toma decisões com base nas regularidades que detecta no seu comportamento... Assim sendo, se uma acção é o resultado de um processo deliberativo, ela só pode ser explicada satisfatoriamente se estivermos em condições de reconstituir as razões que lhe são subjacentes, mas isto não é possível mediante a adopção da perspectiva de um observador externo, típica da metodologia das ciências naturais. A reconstituição das razões de um agente só é possível adoptando a atitude de um deliberador, ou seja, através da adopção do ponto de vista da primeira pessoa.¹⁶

Note-se que a teoria da simulação não está comprometida com a negação da existência de leis do comportamento humano; ela apenas diz que é possível explicar a acção humana sem se invocar leis sociais e psicológicas. A teoria da simulação legitima recursos metodológicos que não são contemplados pela ciência natural e atribui-lhes, de facto, um papel central no estudo do homem, mas não recusa a presença da metodologia das ciências naturais nas ciências humanas.

Bibliografia

- Carruthers, P. e Smith, P. (eds.) 1996. *Theories of Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Churchland, P. 1989. *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Davies, M. e Stone, T. (eds.) 1995. *Folk Psychology*, Oxford, Blackwell.
- Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. 2004. *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.
- Dilthey, W. 1992. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H.-G. 1999 (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

¹⁵ Gordon (1995) chama a atenção para este ponto.

¹⁶ A este respeito, cf. Kim 1998.

- Gallese, V. e Goldman, A., 1998. "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", *Trends in Cognitive Sciences* 2: 493-501.
- Goldman, A. 1995a. "Interpretation Psychologized", in Davies, M. e Stone, T. (eds.), *Folk Psychology*, Oxford, Blackwell.
- Goldman, A. 1995b. "In Defence of the Simulation Theory", in Davies, M. e Stone, T. (eds.), *Folk Psychology*, Oxford, Blackwell.
- Gordon, R., 1995. "Folk Psychology as Simulation", in Davies, M. e Stone, T. (eds.), *Folk Psychology*, Oxford, Blackwell.
- Gordon, R. 1996. "Radical Simulationism", in P. Carruthers e P. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Grandy, R. 1973. "Reference, Meaning, and Belief", *The Journal of Philosophy* 70, 439-52.
- Haack, S. 2003. *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*, Prometheus Books, New York.
- Heal, J. 2003. *Mind, Reason, and Imagination: Selected Essays in Philosophy of Mind and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hempel, C. 1942. "The Function of General Laws in History", in M. Martin e L. McIntyre (eds.), *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 43-53.
- Henderson, D. e Horgan, T. 2000. "Simulation and Epistemic Competence", in H. Kögler e K. Stueber (eds), *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Boulder, CO, Westview Press, 2000, pp. 119-143.
- Kim, J. 1998. "Reasons and the First Person", in J. Bransen and S. Cuypers (eds.), *Human Action, Deliberation and Causation*, Dordrecht, Kluwer, pp. 67-87.
- Schleiermacher, F. D. E. 1977, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Stein, E. 1996. *Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Oxford, Clarendon Press.
- Stueber, K. 2000. "Understanding Other Minds and the Problem of Rationality", in H. Kögler e K. Stueber (eds), *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Boulder, CO, Westview Press, 2000, pp. 144-162.
- Stueber, K. 2006. *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2006.

Rui Sampaio da Silva
 Universidade dos Açores e LanCog Group
 Universidade de Lisboa