UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
***CAMPUS* DE MARÍLIA**

EMANUELLY NAKARYN RODRIGUES

ANÁLISE DO PAPEL DA EMPATIA NA CONSTITUIÇÃO DAS CONDUTAS MORAIS NUMA PERSPECTIVA NATURALISTA

Marília/SP
2024

EMANUELLY NAKARYN RODRIGUES

ANÁLISE DO PAPEL DA EMPATIA NA CONSTITUIÇÃO DAS CONDUTAS MORAIS NUMA PERSPECTIVA NATURALISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Filosofia
Linha de pesquisa: Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência

Orientadora: Profa. Drª Mariana Claudia Broens

Agência financiadora: CAPES

Marília/SP
2024

R696a

Rodrigues, Emanuelly Nakaryn
Análise do papel da empatia na constituição das condutas morais numa perspectiva naturalista / Emanuelly Nakaryn Rodrigues. -- Marília, 2024
97 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientadora: Mariana Claudia Broens

1. Ética. 2. Moralidade. 3. Empatia. 4. Cognição Situada e Incorporada. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

EMANUELLY NAKARYN RODRIGUES

ANÁLISE DO PAPEL DA EMPATIA NA CONSTITUIÇÃO DAS CONDUTAS MORAIS NUMA PERSPECTIVA NATURALISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Mariana Claudia Broens.

Área: Filosofia
Linha de pesquisa: Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência

Banca Examinadora

Prof.ª Dr.ª Mariana Claudia Broens (UNESP/Marília)
(Orientadora)

Prof.ª Drª Beatriz Sorrentino Marques (UFMT)
(1ªExaminadora)

Prof. Dr. Alfredo Pereira Jr. (UNESP/Marília)
(2º Examinador)

Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho (UNESP/Marília)
(1º Suplente)

Dra. Juliana Moroni (GAEC/Secretaria da Educação de São Paulo)
(2º Suplente)

Marília, 28 de março de 2024.

AGRADECIMENTOS

Neste momento utilizo este espaço para me referir ao meu objeto de estudo de maneira mais lírica. Isso porque ao decorrer desta pesquisa sobre a moralidade tomei consciência de que lidava com inquietações sobre como eram possíveis as interações humanas e não-humanas, o que inclui a compreensão mútua, a geração de felicidade e sofrimento, e o ajustar-se ao ponto de criar coisas. Sem avançar muito em conclusões, cheguei mais próxima de dizeres como os do Emicida: “Tudo o que nós tem é nós”, uma paráfrase da Filosofia Ubuntu “eu sou porque nós somos”. Assim, amplio o meu horizonte e me refiro a esta vasta comunidade de seres e relações que permitiram a realização da minha pesquisa. Desde os seres que me compõem e que interagem comigo, às improbabilidades cósmicas, à sorte dos encontros. A todas as movimentações e ações que possibilitaram eu estar aqui e aqui permanecer. À tudo e a todos que contribuíram para isto que parece tão efêmero e ao mesmo tempo urgente. Sou grata, muito grata.

Agradeço especialmente à minha mãe por me amparar, me dar forças e por acreditar em mim. Agradeço ao meu irmão que me inspirou a ir longe, a ser resiliente e a lutar pelo que sonhava. Agradeço à minha irmã que sempre me tirou do comodismo, me fez ver além, e querer entender o outro. E agradeço à minha sobrinha, que, apesar de ter chegado recentemente em minha vida, reviveu o melhor que há em mim. Mãe, Fe, Eve e Lívia, grande parte do que sou e conquistei é graças à vocês, ao nosso amor.

Aos meus mais felizes encontros do agreste paulista, Felipe, Janaína e Mayra, os meus amores da vida, com os quais pude compartilhar cafés, leituras, almoços, boêmias e as muitas risadas e choros… sou muito grata!

Também tenho muito a agradecer às Professoras e aos Professores que fizeram parte desta jornada acadêmica na Unesp. Em especial agradeço à minha orientadora, a Professora Mariana Claudia Broens, pelo incentivo ao desenvolvimento da minha autonomia intelectual, pelo compartilhamento afetuoso de seu tempo e conhecimento, e, principalmente, por acreditar no meu potencial, apesar das minhas inúmeras falhas. Também agradeço à Professora Maria Eunice Quilici Gonzalez pelo incentivo a reflexão sobre o que realmente nos afeta, as

dúvidas genuínas que nos motivam e conduzem nossa vida. Além disso, tenho muito a agradecer ao quadro de funcionárias(os/es) da Unesp que propiciaram as condições materiais necessárias para minha aprendizagem.

Agradeço também aos colegas do GAEC por todos os debates, discussões e reflexões que tivemos ao decorrer desses anos. E agradeço a CAPES por financiar o desenvolvimento desta pesquisa. Hoje entendo melhor que o ato de aproximação da realidade, de poder percebê-la e questioná-la com atenção e afeto, é um grande privilégio que deve e precisa ser comemorado, enaltecido e fomentado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

Nesta dissertação analisamos criticamente processos que possibilitam o desenvolvimento da moralidade humana. A questão que norteia nosso estudo é: a moralidade está, necessariamente, relacionada a, e dependente de, capacidades cognitivas humanas? Ao colocarmos essa questão consideramos as teses de Immanuel Kant (1974, 2009) e David Hume (2000), sendo eles representantes de visões antagônicas sobre as bases da moralidade humana, Kant como representante de uma moral fundamentada na razão e Hume, como representante de uma moralidade fundamentada nos afetos. Apesar das diferenças em suas teses, no entanto, identificamos e sustentamos que esses filósofos têm como ponto comum a admissão, mesmo que implícita, de premissas epistemológicas e ontológicas dualistas e reducionistas, pois ambos pressupõem a cisão entre razão e emoção, cisão esta que ainda ecoa em concepções contemporâneas de moralidade. Desse modo, colocamos o seguinte problema: como superar os dualismos arraigados nos estudos sobre moralidade? Como alternativa às propostas dualistas e reducionistas, nos voltamos aos estudos sobre moralidade dentro de um contexto teórico naturalista, com destaque para os trabalhos de Frans de Waal e Stephanie Preston. O autor e a autora sugerem que a superação dos dualismos poderia resultar da tese da continuidade entre sociabilidade e moralidade centrada em relações sociais que envolvem empatia. Para avaliar a pertinência desta tese, são também analisados argumentos críticos da relação necessária entre empatia e moralidade propostos por Paul Bloom (2016) e Jesse Prinz (2007, 2011), os quais são problematizados a partir da concepção de empatia proposta por de Waal e Preston (2017), que sugere que a empatia englobaria, integrados, componentes cognitivos e afetivos. A partir dessa abordagem naturalista, a empatia passa a ser caracterizada como um fenômeno complexo e multifacetado de fundo co-evolucionário que cumpriria papel primordial no estabelecimento e desenvolvimento de condutas morais (de Waal, 2006, 2010). Por fim, como alternativa a pressupostos dualistas da moralidade, analisamos pressupostos da teoria da cognição incorporada e situada, a qual contribui com a tese sobre a moralidade estar relacionada às experiências situadas e incorporadas dos agentes (Lakoff & Johnson, 1999), sendo que tais experiências, embora contexto-dependentes, possuem certo grau de generalidade porque há entre os agentes o compartilhamento de condições materiais, históricas e co-evolucionárias. Em suma, com base em uma perspectiva naturalista de empatia, a qual entendemos confluir com teses da cognição incorporada e situada, propomos ser possível superar os dualismos arraigados em sistemas éticos, como os propostos por Kant (1974) e Hume (1999), e que repercutem ainda hoje nos trabalhos de Bloom (2016) e Prinz (2007).

Palavras-chave: Ética; Moralidade; Empatia; Cognição Situada e Incorporada.

ABSTRACT

In this work, we critically analyze processes that enable the development of human morality. The question that guides our study is: Is morality necessarily related to, and dependent on, human rational capabilities? When posing this question, we consider the theses of Immanuel Kant (1974, 2009) and David Hume (1999), as they represent antagonistic views on the bases of human morality, Kant as a representative of a morality based on reason and Hume, as a representative of a morality based on affections. Despite the differences in their theses, however, we identify and maintain that these philosophers have as a common point the admission, even if implicit, of dualist and reductionist epistemological and ontological premises, as both presuppose the split between reason and emotion, and such split echoes in contemporary conceptions of morality. In this way, we pose the following problem: how to overcome the dualisms rooted in studies on morality? As an alternative to dualist and reductionist proposals, we began to analyze studies on morality within a naturalistic theoretical context, with emphasis on the works of Frans de Waal and Stephanie Preston. The authors suggest that overcoming dualisms could result from the thesis of continuity between sociability and morality centered on social relationships that involve empathy. To assess the relevance of this thesis, critical arguments regarding the necessary relationship between empathy and morality proposed by Paul Bloom (2016) and Jesse Prinz (2007, 2011) are also analyzed, which are problematized based on the conception of empathy proposed by de Waal and Preston (2017), who suggests that empathy encompasses, integrated, cognitive and affective components. From this naturalistic approach, empathy comes to be characterized as a complex and multifaceted phenomenon with a co-evolutionary background that would play a primary role in the establishment and development of moral conduct (de Waal, 2006, 2010). Finally, as an alternative to dualistic assumptions of morality, we analyze theses from the theory of embodied embedded cognition, which contributes to the thesis about morality being related to the situated and embodied experiences of agents (Lakoff & Johnson, 1999), since such experiences, although context-dependent, have a certain degree of generality because the agents share material, historical and co-evolutionary conditions. In short, based on a naturalistic perspective of empathy, which we understand to converge with theses of embodied and embedded cognition, we propose that it is possible to overcome dualisms rooted in ethical systems, such as those proposed by Kant (1974) and Hume (1999), and which still resonate today in the works of Bloom (2016) and Prinz (2007, 2011).

Keywords: Ethics; Morality, Empathy; Embodied embedded cognition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **9**

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA DA MORALIDADE: O DUALISMO ENTRE A RAZÃO E A EMOÇÃO **13**

Apresentação 13

1. Entre a razão e a emoção: breve introdução ao dualismo presente no discurso moral 14

1.2 David Hume e os sentimentos morais 17

1.3 Immanuel Kant: a moralidade fundamentada na razão 23

CAPÍTULO 2 - EMPATIA E MORALIDADE: PARA ALÉM DOS DUALISMOS CORPO E MENTE, RAZÃO E EMOÇÃO **31**

Apresentação 31

2.1. A proposta naturalista sobre a origem da moralidade 32

2.2 A empatia como o mecanismo fundante da abordagem naturalista de moralidade: os estudos etológicos de Frans de Waal 39

2.3 “Contra a empatia”: os problemas da parcialidade e do enviesamento 55

2.4. Em defesa da perspectiva naturalista de empatia: as nuances teóricas do conceito 66

CAPÍTULO 3 - A HIPÓTESE DA MORALIDADE CORPORIFICADA **75**

Apresentação 75

3.1 Breve introdução à Cognição Incorporada e Situada 76

3.2 Uma alternativa às críticas sobre parcialidade e enviesamento da empatia: as possíveis contribuições da CIS 82

CONSIDERAÇÕES FINAIS **89**

REFERÊNCIAS **93**

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, o principal objetivo é investigar processos relacionados ao desenvolvimento da moralidade humana. As questões que norteiam nosso estudo são: a moralidade está necessariamente relacionada à atividade racional humana? As emoções cumprem algum papel relevante no desenvolvimento da moralidade? É legítimo afirmar que há elementos da moralidade que sejam transculturais? É possível admitir a variabilidade dos padrões de conduta moral sem recair no relativismo?

Por conta da natureza das interrogações levantadas, consideramos que nosso estudo está mais próximo de uma abordagem naturalista descritiva da moralidade do que de abordagens prescritivas (Esteves, 2014). Dito de outro modo, não pretendemos elaborar uma teoria ética ou fazer uma investigação exegética dos modelos éticos propostos até o momento, o que visamos é investigar processos e fatores relacionados ao desenvolvimento da moralidade humana.

Dito isso, e considerando as questões preliminares de nossa pesquisa, primeiramente analisamos teses sobre a natureza da moralidade de Immanuel Kant (1974, 2009) e David Hume (1999). Esses pensadores são reconhecidos por elaborarem teses antagônicas sobre as bases da moralidade humana, Kant como representante de uma moral fundamentada na razão, e Hume como representante de uma moral fundamentada nos afetos. Uma de nossas principais considerações acerca das teses de Kant e Hume, e esse é um ponto crucial de nossa pesquisa, é que esses filósofos têm como ponto comum a admissão, mesmo que implícita, de premissas epistemológicas e ontológicas dualistas e reducionistas. Nosso principal argumento, em favor dessa tese, é que ambos pressupõem a cisão entre razão e emoção. Diante disso, entendemos que a nossa pesquisa sobre o desenvolvimento da moralidade humana envolve o problema de como superar os dualismos arraigados nos estudos sobre moralidade.

Como alternativa às propostas dualistas e reducionistas, nos voltamos aos estudos sobre a moralidade dentro do contexto teórico naturalista, com destaque para os trabalhos de Frans de Waal sobre etologia. Com base no que propõem Frans de Waal (2006, 2010), Frans de Waal e Stephanie Preston (2017), sugerimos

que a superação dos dualismos segue (1) da caracterização de empatia que integra os fenômenos racionais e afetivos e (2) da admissão da tese da continuidade entre sociabilidade e moralidade. Dito de outro modo, nossa hipótese é que a possível superação de dualismos presente nas teses sobre a moralidade, com destaque para os trabalhos de Kant e Hume (e seus seguidores Piaget, Kohlberg, Prinz, Gilligan), segue-se, em princípio, da admissão da proposta de Frans de Waal (2006, 2010) sobre a continuidade entre sociabilidade e a moralidade e, principalmente, de sua proposta integrativa entre emoção e razão com a caracterização de empatia.

A relação entre moralidade e empatia, portanto, mostra-se como uma alternativa aos dualismos presentes nos estudos da filosofia moral, com destaque para a proposta naturalista de de Waal (2006, 2010). No entanto, ao nos voltamos aos trabalhos de Paul Bloom (2016) e Jesse Prinz (2007, 2011), os quais rejeitam a tese de que a empatia seja a base para a moralidade, entendemos que é necessário investigar elementos que ultrapassam a constituição (fisiológica e psicológica) dos agentes.

Isso porque, Jesse Prinz (2007, 2011), ao sustentar o papel das emoções na constituição da moralidade e rejeitar a empatia, por considerá-la passível de operar de modo enviesado, afirma o relativismo. Paul Bloom (2016), por sua vez, fundamenta sua rejeição à empatia enfatizando o problema da parcialidade das decisões morais baseadas na empatia. Diante disso, sem recusar as teses de de Waal (2006, 2010), as quais justamente contribuem para a elaboração de uma perspectiva naturalista de estudo da moralidade que integra razão e emoção, consideramos problemas e limitações de uma perspectiva não racionalista de moralidade baseada na empatia, tal como colocados por Bloom (2016) e Prinz (2007, 2011).

Diante disso, buscamos sustentar que a moralidade humana envolve condutas que integram razão e emoção expressas em interações empáticas (de Waal, 2010, 2006; de Waal e Preston 2017) e a história e relações do agente com seu contexto. De modo que reafirmamos a relação entre empatia e moralidade, assumindo as contribuições para o debate trazidas pela cognição incorporada e situada, sem recair nos problemas da parcialidade e do enviesamento, tal como colocados por Prinz (2007, 2011) e Bloom (2016). Defendemos que o

desenvolvimento da moralidade humana está relacionado às experiências incorporadas dos agentes situados em contextos sociais (Lakoff & Johnson, 1999), as quais possuem certo grau de generalidade porque há entre os agentes humanos, o compartilhamento das condições materiais, biológicas, históricas e culturais presentes nas condutas consideradas moralmente significativas.

Por fim, como resultado da integração entre a perspectiva naturalista de empatia e as teses da cognição incorporada e situada, enfatizamos o papel moral da empatia. Em linhas gerais, defendemos que, assim como os processos cognitivos, a moralidade também envolve aspectos incorporados e situados, não relativos. E isso ao assumirmos que a moralidade humana realiza-se a partir dos hábitos e da história bio-sócio-cultural dos agentes. Deste modo, a constituição e o desenvolvimento das condutas morais, envolve, mas não é restrito ao foco em determinada capacidade (cognitiva ou emocional), ele se dá com a mudança e construção de novos hábitos, o que mobiliza e integra diferentes processos e capacidades cognitivas humanas, como também depende das condições contextuais externas ao agente.

Desse modo, a estrutura desta dissertação segue da seguinte forma. No Capítulo 1 nos debruçamos sobre os trabalhos de Immanuel Kant (1974, 2009) e David Hume (2000) acerca da moralidade. Buscamos identificar de que modo dualismos ontológicos e suas pressuposições epistemológicas impactam teses desses filósofos sobre a moralidade humana.

No Capítulo 2, com objetivo de sustentar nossa hipótese, nos voltamos ao estudo da relação entre moralidade e empatia. Para tanto partimos da análise dos trabalhos de Waal (2006, 2010), o qual defende uma concepção naturalista, não antropocêntrica, de empatia enquanto aspecto fundamental da conduta para o desenvolvimento da moralidade. Na seção 2.2 investigamos as possíveis limitações e os problemas da relação entre empatia e moralidade, com base nos trabalhos de Paul Bloom (2016) e Jesse Prinz (2007, 2011). Destacamos o problema da parcialidade da empatia, tal como descrito por Paul Bloom (2016), e a proposta de relativismo moral de Jesse Prinz. Na seção 2.3, com base no estudo da história e das nuances do conceito de empatia, defendemos que a caracterização proposta

por de Waal é a mais consistente. Com base na caracterização de empatia, integrando aspectos cognitivos e afetivos.

Por fim, no Capítulo 3, sustentamos a hipótese de que a partir do alinhamento entre a perspectiva naturalista de empatia e teses da cognição incorporada e situada, podemos lidar com o problema da parcialidade da empatia e do enviesamento moral. Para tanto na seção 3.1 introduzimos as principais premissas e características da cognição incorporada e situada. E na seção 3.2, esboçamos a tese de *moralidade incorporada*, na qual a integralidade entre capacidades cognitivas e afetivas, presentes na empatia e em hábitos incorporados a ela correlatos, é considerada a base para a problematizar os argumentos sobre a suposta parcialidade e potencial enviesamento da empatia levantados por Bloom (2016) e Prinz (2007, 2011).

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA DA MORALIDADE: O DUALISMO ENTRE A RAZÃO E A EMOÇÃO

Apresentação

No primeiro capítulo apresentamos uma síntese da discussão acerca do desenvolvimento e constituição da moralidade no contexto ontológico dualista. Mais especificamente, nos dedicamos ao estudo das propostas antagônicas sobre a moralidade humana, tal como formuladas por Immanuel Kant e David Hume, mas que, mesmo assim, partem de pressupostos que envolvem teses dualistas.

Desse modo, nas seções 1.1 e 1.2, exploramos como premissas dualistas repercutem nos sistemas éticos de Hume e de Kant, buscando identificar quais são os pressupostos de sua epistemologia e ontologia que recaem em suas afirmações sobre a moralidade humana.

Por fim, na seção 1.3 apontamos como alternativa aos dualismos representados pelas propostas teóricas de Kant e Hume o estudo sobre a relação entre moralidade e empatia. Essa seção é apenas uma introdução, pois este tema será aprofundado no Capítulo 2.

1. Entre a razão e a emoção: breve introdução ao dualismo presente no discurso moral

Em nosso trabalho investigamos os processos que possibilitam o surgimento e estabelecimento da moralidade. E, para tanto, temos como fio condutor de nossa investigação as seguintes questões: a moralidade é, necessariamente, relacionada a capacidades cognitivas humanas? Qual poderia ser o papel das emoções no desenvolvimento da moralidade humana? É plausível afirmar que há elementos da moralidade que sejam transculturais? É possível admitir a variabilidade dos padrões de conduta moral sem recair no relativismo?

A natureza de nossa pesquisa é filosófico-interdisciplinar, mas detém-se especialmente em duas áreas de estudos da filosofia, quais sejam a Ética e a Filosofia da Mente. Isso porque, dado o nosso objetivo de compreender quais são os processos que fundamentam o desenvolvimento da moralidade, sustentamos que o estudo sobre a moralidade depende da investigação de temas cruciais da Filosofia da Mente, especialmente relacionados às críticas às perspectivas dualistas da mente quando se trata da análise do problema da relação mente/corpo (RYLE, 1949/2009). De modo que, ao partirmos do estudo dos trabalhos de Kant e de Hume, identificamos como relevante destacar teses dualistas, em especial o alegado dualismo entre *razão* e *emoção*.

Mais especificamente, entendemos que o debate entre perspectivas racionalistas da moralidade, como propôs Kant (2009) e perspectivas que consideram o papel das emoções na moralidade, como propôs Hume (1999), envolvem justamente a elaboração de premissas de caráter epistemológico e também ontológico, as quais ainda ecoam nos estudos contemporâneos sobre moralidade.

Por exemplo, o trabalho de Carol Gilligan, precursora da perspectiva da Ética do Cuidado, é um exemplo de pesquisa que aponta para a relevância de considerarmos as premissas epistemológicas e ontológicas nas teses sobre a moralidade humana. Conforme Missagia (2020), Gilligan, em sua obra *In a different voice: psychological theory and women's development*, aponta as inconsistências e limitações da abordagem racionalista do desenvolvimento moral, elaborada por

Lawrence Kohlberg, justamente a partir da exposição das inconsistências das premissas epistemológicas por ele assumidas.

Segundo Missagia (2020), para Gilligan, as teorias tradicionais do desenvolvimento moral resultam em um silenciamento do que ela reconhece como sendo a moralidade da “voz feminina”, e o problema desta abordagem estaria em suas bases filosóficas. Essa moralidade tradicional estaria alinhada com pressupostos racionalistas, a partir dos quais a moralidade é principalmente pensada em termos de princípios universais que determinam o bom e o correto em relação às condutas humanas. A tese de Gilligan sobre esse silenciamento da voz feminina parte de sua investigação dos trabalhos Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral humano.

Lawrence Kohlberg propõe uma teoria moral que tem por base seis estágios morais, em que o desenvolvimento destes está diretamente relacionado ao desenvolvimento cognitivo dos agentes. De modo que, ele fundamenta sua tese a partir de pesquisas empíricas baseadas em uma metodologia de entrevistas acerca de dilemas morais. Dentre os resultados de Kohlberg, destaca-se o de que mulheres não chegariam ao sexto estágio do desenvolvimento.

Missagia (2020) sintetiza cada um dos seis estágios de Kohlberg, de modo que, o sexto estágio seria o grau máximo de desenvolvimento moral que os agentes alcançam. No sexto estágio a tomada de decisão moral é baseada em princípios éticos universalmente fundamentados. Dentre os resultados da pesquisa de Kohlberg está o de que as meninas não chegam ao sexto estágio de desenvolvimento moral no qual é possível basear a tomada de decisões com base em princípios universais. O que as pesquisas de Kohlberg sugerem é que era mais comum as meninas estarem no terceiro estágio do desenvolvimento moral, o qual é marcado pela conformidade interpessoal, em que o foco é agradar as pessoas que fazem parte de suas relações mais próximas.

Acerca disso, o que Gilligan afirma é que o problema não está no desenvolvimento moral das mulheres, mas sim na base epistemológica que fundamenta a pesquisa de Kohlberg. Gilligan aponta que o estudo de Kohlberg é centrado numa visão masculinista da moral, a qual constitui grande parte da tradição filosófica. Esta visão masculinista, entre outras características, prioriza aspectos

racionais da deliberação moral em detrimento de outras concepções relevantes para a moralidade, como a empatia, os sentimentos e as emoções (Missagia, 2000, p. 58).

Sobre a relação entre dualismos e moralidade, Tânia A. Kuhnen (2014) refere-se ao trabalho de Kheel, no qual o dualismo explica-se como uma relação hierárquica, em que as interações sociais aparecem polarizadas/binarizadas e isso se deve a estrutura conceitual praticarcal. Essa estrutura conceitual é muito bem representada pela filosofia cartesiana e o dualismo substancial, uma das principais referências ao se pensar em dualismo. Esse modo polarizado e hierárquico de conceber o mundo que coloca em oposição corpo e mente, razão e emoção, natureza e cultura.

> A estrutura conceitual patriarcal produz uma visão dualista e hierárquica de mundo, na qual os homens se consideram superiores por sua racionalidade e as mulheres são tidas como inferiores e associadas à emoção (WARREN, 1998, p. 214). O pensamento dualista percebe o mundo de forma polarizada, sendo que razão se opõe a emoção, cultura se opõe a natureza, e o superior se opõe ao inferior (Kuhnen, 2014, p.207).

Como mencionado, consideramos representantes de abordagens dualistas os trabalhos de David Hume (1999) e Immanuel Kant (2009), uma vez que esses filósofos sustentam teses sobre a moralidade humana que envolvem concepções representacionistas da moralidade, mas adotando perspectivas diversas. Ambos desenvolvem abordagens teóricas que têm como objetivo a identificação dos alicerces/motivações das condutas morais, dos princípios que fundamentariam a escolha entre uma ação *correta* e uma ação *reprovável*, entre o *vício* e a *virtude*. Embora assumam teses dualistas, dentre os pontos de discordância entre esses filósofos, o que mais se destaca é a busca da fonte da moralidade humana: enquanto que, para Hume (1999), as fontes da moralidade seriam os sentimentos de aprovação ou de desaprovação, para Kant (2009, 2013), a razão, sua capacidade de julgar, é que cumpriria esse papel. De modo a situar com mais clareza o debate contemporâneo sobre a natureza da moralidade, nosso objetivo neste capítulo é a análise das premissas que fundamentam uma perspectiva racionalista da

moralidade em oposição a uma perspectiva que considera central na moralidade o papel motivador e constitutivo das emoções.

Dito isso, na sequência, voltamo-nos mais detidamente ao estudo das teorias morais elaboradas por David Hume e Immanuel Kant. Esses autores nos permitirão aprofundar a análise do pressuposto de que os estudos sobre a moralidade humana seriam, em maior ou menor grau, marcados por perspectivas dualistas e representacionistas.

1.2 David Hume e os sentimentos morais

Nesta seção abordaremos os principais pressupostos das teses de David Hume sobre a moralidade humana. Em linhas gerais, Hume (1999) nega a possibilidade da moralidade ser racionalmente cognoscível, isto é, que ela possa constituir um objeto do conhecimento. Essa ideia está relacionada a sua tese epistemológica de que tudo o que há na mente humana são percepções, as quais podem ser percepções fortes (as impressões) e as percepções fracas (as ideias, cópias das impressões na memória e na imaginação). Além disso, Hume identifica que há, na tradição filosófica, a predominância da tese de que a razão deve subjugar as paixões de modo a controlá-las e as implicações dessa ideia na filosofia moral. De modo que o posicionamento de Hume (1999) acerca da impossibilidade da razão conhecer a moralidade e de controlar as emoções fundamentam-se, conforme pudemos compreender, na tese de que a razão é inerte e incapaz de influenciar as ações e as paixões.

> Nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, que falar no embate entre paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os seres humanos só são virtuosos quando se conformam a seus preceitos. Afirma-se que toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; [...] A maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar. E não há campo mais vasto, tanto para argumentos metafísicos como para declarações populares, que essa suposta primazia da razão sobre a paixão. (HUME, 1999, p. 449-450)

Nesse sentido, além de Hume (1999) recusar a tese vastamente perpetuada de que as emoções devem ser “controladas” pela razão, ele também afirma que, ao contrário, são as emoções que controlam a razão. Veremos adiante como essas ideias repercutem na filosofia moral de Hume, mas cabe agora ressaltar que, segundo ele:

> Uma vez que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar volição, infiro que essa faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção. Essa é uma consequência necessária. [...] A razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas. (HUME, 1999, p. 450-51)

Na obra *Tratado sobre a natureza humana* e *Investigações sobre o entendimento humano* a teoria moral de Hume é marcada por sua oposição ao racionalismo moral. Em linhas gerais, Hume sustenta a primazia das emoções no desenvolvimento e estabelecimento da moralidade humana, sendo que o envolvimento afetivo seria o que efetivamente possibilitaria as deliberações morais. Mais especificamente, em Hume, as emoções cumprem o papel motivacional, epistêmico e constitutivo, enquanto a razão seria apenas uma ferramenta utilizada pela mente para obter e processar informações sobre os eventos no mundo ou sobre as relações entre objetos.

Na terceira seção de sua obra *Tratado da natureza humana*, Hume dedica-se aos estudos sobre a moral. Para tanto, ele primeiro retoma sua tese epistemológica de que tudo o que há na mente humana são as percepções, divididas em *impressões e ideias*. Ao admitir que tudo que há na mente são percepções, Hume propõe-se a entender a moralidade nestes termos. Ele sustenta que: “[...] aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes.” (HUME, 1999, p. 496)

Para Hume (1999), há duas classes de percepções da mente, as quais se distinguem “por seus diferentes graus de força e vivacidade”, quais sejam: a) ideias e b) impressões (HUME, 1999, p. 24). As impressões, para Hume, são todas as percepções vividas do sujeito (é aquilo que ele vivencia, *sente*, no aqui agora),

enquanto que as ideias são impressões mais fracas e que “estariam” na memória ou na imaginação. Hume apresenta tal tese pode meio do seguinte exemplo:

> Se você me diz que uma certa pessoa está enamorada, eu entendo facilmente o que você quer dizer e formo uma ideia adequada da situação dessa pessoa, mas jamais confundiria essa ideia com os tumultos e agitações da paixão. Quando refletimos sobre nossas experiências e afecções passadas, nosso pensamento atua como um espelho fiel e copia corretamente os objetos, mas as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais. Não se requer um refinado discernimento nem grande aptidão metafísica para perceber a diferença entre elas. (Hume, 1999, p. 24)

Compreendemos que o que Hume sustenta, então, é que as ideias seriam “traços” das impressões (percepções) que o sujeito instância ao se relacionar com o mundo, as quais são posteriormente retomadas pela memória ou pela imaginação. Uma definição e distinção mais precisa de ideia e impressão é oferecida por Hume:

> Entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. E impressões são distintas das ideias, que são as percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades acima mencionadas. (1999, p.24)

Hume reforça essa tese ao refletir sobre a alegada ou suposta ausência de limites do pensamento, em oposição às limitações impostas ao corpo, isto é, a tese de que, através do pensamento, o sujeito poderia transportar-se para os confins do universo e até mesmo ultrapassá-los. Hume nega esse poder ilimitado do pensamento ao propor como as ideias são formadas: para ele, todo o “[...] poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem.” (Hume, 1999, p. 25) Hume argumenta que o pensamento deriva dos materiais fornecidos pela sensação. “Em suma, todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais.” (Hume, 1999, p. 25)

Outro argumento de Hume que fundamenta a tese de que as ideias teriam origem nas impressões, segue-se do exame das ideias mais complexas, sendo que, ao decompô-las em ideias simples, se verificaria que elas são cópias de sensações ou sentimentos precedentes. “Podemos prosseguir o quanto quisermos nessa investigação, e para cada ideia que examinarmos sempre descobriremos que ela é copiada de uma impressão semelhante.” (Hume, 1999, p.26)

Ainda sobre as ideias, Hume (1999) explica o princípio de conexão entre as diversas ideias e o pensamento. Hume argumenta que até mesmo em um fluxo de pensamento, aparentemente sem conexão alguma, é possível, ao analisá-lo, identificar um fio condutor que o percorre. Mais especificamente, Hume propõe que há três princípios de associação das ideias, quais sejam: o de semelhança, de continuidade no tempo ou no espaço, e o de causa ou efeito. Seriam esses princípios que conectam e possibilitam a relação entre ideias e pensamentos.

No que diz respeito a sua concepção de moralidade, Hume (1999), como exposto anteriormente, argumenta que a moralidade não pode ser derivada da razão. Para sustentar sua proposta, ele utiliza argumentos relacionados a suas teses epistemológicas, dentre as quais a de que tudo o que há na mente são percepções, e consequentemente, os juízos morais também seriam. Ao assumir essa proposta, Hume (1999) então coloca a seguinte questão: é por meio das impressões ou das ideias que distinguimos entre um vício e uma virtude ou entre uma ação condenável e uma ação desejável?

Hume (1999) problematiza sistemas filosóficos que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão e que pressupõem a existência de critérios imutáveis para avaliar o que é certo ou errado, e, por conta disso, afirmam que a moralidade é discernida por meio das ideias. Ou seja, pela simples razão seria possível distinguir entre o bem e o mal. Hume (1999), analisa se basta avaliar a possibilidade de distinguir entre o bem e o mal morais pela “simples razão” ou: “[...] se é preciso a concorrência de outros princípios que nos capacitem a fazer essa distinção” (Hume, 2000, p. 497).

Hume (2009) afirma que a moralidade tem influência sobre as ações e paixões humanas e, dessa premissa, ele infere que a moralidade não pode ser derivada da razão. Isso com base em sua definição da razão como princípio inerte e

que está relacionado às operações que são realizadas pelo entendimento. Mais especificamente, no livro II do *Tratado*, Hume propõe que o entendimento se efetiva por meio de duas operações, quais sejam: a) por demonstração - ao considerar as relações abstratas entre nossas ideias e; b) probabilidade - ao considerar as relações entre os objetos dados pela experiência. E essas operações, quando muito, apenas podem interferir nas ações de modo indireto.

Para Hume (2000) a razão limita-se à descoberta da verdade ou da falsidade, as quais consistem no acordo ou desacordo, justamente, acerca da relação *real* de ideias. Acontece que acerca das paixões, volições e ações, segundo propõe Hume, não é possível aplicar juízos de verdade ou falsidade, pois são fenômenos que não implicam a referência a outros, eles são completos e originais. Dito de outro modo, o que Hume sustenta é que ao observar uma ação não é possível aplicar sobre ela juízos de verdade ou falsidade. Quando observo alguém olhando o céu, por exemplo, apenas posso afirmar que aquela pessoa observa o céu, não faria sentido perguntar, dentro deste contexto teórico, algo como “aquela pessoa verdadeiramente observa o céu?” Dito isso, Hume propõe que as ações, paixões e volições não podem, portanto, serem conformes ou contrárias à razão. Por isso, a razão é renegada, a possibilidade de ser a fonte do senso moral.

> [...] a razão nunca pode impedir ou produzir uma ação imediatamente, contradizendo-a ou aprovando-a, tampouco pode ser a fonte da distinção entre o bem e o mal morais, os quais constatamos que têm tal influência. As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são fruto da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou senso moral. (HUME, 2000, p. 498)

Como a razão, para Hume (2000), não pode agir, não tem poder sobre ou é capaz de controlar sempre as paixões e ações humanas, segue-se que dela não podem ser derivadas a moralidade e as regras morais. A argumentação de Hume (1999) sobre a ilegitimidade da razão fundamentar a moralidade decorre de três

premissas. A primeira diz respeito a sua concepção de que os conteúdos da mente originam-se na relação perceptual agente/mundo. A segunda refere-se a admissão de que a moralidade influencia as ações. A terceira que a razão, por ser um princípio inerte caracterizado pela distinção entre os valores de verdade e falsidade, não pode ter influência sobre as ações. Logo, as regras morais não podem ser derivadas da razão. É nesse contexto que Hume apresenta a célebre falácia cometida por filósofos racionalistas que passam do âmbito do "ser" para o do "dever ser" sem alguma mediação que justifique tal passagem. Aponta Hume (2000):

> Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; [...] (Hume, 2000,p. 509).

Na passagem acima, fica clara a crítica que Hume dirige às perspectivas racionalistas da moral, especialmente pelo escamoteamento da passagem entre o *ser* e o *dever* que efetivamente poderia justificar as teses racionalistas. Para ele, como indicamos, a razão não é fonte de deliberações morais, sendo a virtude antes um conteúdo mental que gera o sentimento de aprovação, por princípio agradável. No entanto, essa concepção é alvo de muitas críticas, uma vez que um agente moral pode considerar agradáveis ações que, em geral, podem ser vistas como contrárias à moralidade, mas que, em grupos sociais específicos, por exemplo, grupos criminosos, podem ser alvo de aprovação. Embora haja diferentes interpretações da perspectiva humeana de moralidade, subjetivistas, intersubjetivistas e realistas, como aponta Conte (2006), nosso interesse aqui é apenas ressaltar pressupostos representacionistas presentes na abordagem da moral proposta por Hume, a despeito de sua severa crítica ao racionalismo, cujo ápice, por assim dizer, é representado pela concepção de moral proposta posteriormente por Immanuel Kant, que apresentaremos brevemente a seguir.

1.3 Immanuel Kant: a moralidade fundamentada na razão

Kant, por sua vez, afirma que a base da moralidade humana seria a *razão*. Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes,* na terceira seção, ao buscar provar a validade do imperativo categórico (isto é, de um princípio moral imposto por um dever fundado em uma *vontade boa*) é possível identificar os pressupostos que fundamentam a tese acerca da moralidade humana estar, segundo Kant (2009), diretamente relacionada à razão.

Conforme entendemos, a demonstração do imperativo categórico resulta das formulações de Kant sobre os conceitos de liberdade e de vontade, em que a liberdade e a vontade fazem parte da realidade humana por conta da razão. “A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas ele é possível, a saber, a ideia da liberdade [...] (Kant, 2009, p. 401)”. Então temos que o esforço de demonstração da validade do imperativo categórico conduz Kant a formulações acerca do mundo inteligível, o qual escaparia às determinações das leis naturais, sendo que o mundo inteligível só faria parte da realidade humana por conta da razão. Ou seja, a realidade moral humana depende da racionalidade, pois é ela que possibilita a liberdade.

> Ela [a liberdade] significa apenas um algo que resta depois que exclui das razões determinantes de minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móbiles provenientes do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange tudo em sua totalidade, mas que ainda há algo mais fora dele; desse algo mais, porém, não tenho nenhum conhecimento ulterior. (KANT, 2009, p. 405)

Nesse sentido, é na busca por fundamentar o imperativo categórico que Kant (2009) volta-se à necessidade de justificar o papel de uma vontade livre na deliberação moral. Kant afirma: “a *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a

determinem" (1974, p. 243). A liberdade da vontade, segundo Kant, é assegurada pela espontaneidade, a qual remete à possibilidade de ser causa de si e escapar da causalidade do mundo sensível. A espontaneidade de uma vontade boa insere o ser humano no mundo inteligível.

Em nosso estudo sobre a teoria moral kantiana consideramos interpretações de duas de suas obras, a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. Em especial, através do estudo da obra *Fundamentação da Metafísica dos costumes* é possível identificar os alicerces do racionalismo moral kantiano, o qual possibilita compreender algumas teses da teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg (1976), que será analisada posteriormente. Vale ressaltar que, com o estudo dos fundamentos do racionalismo moral, pretendemos identificar premissas dualistas (como as dicotomias mente/corpo e razão/emoção) e representacionistas presentes em concepções clássicas da moralidade humana.

Segundo Almeida (2009), o que muda da *Crítica da Razão Prática* para a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* é a demonstração da validade do princípio moral, o imperativo categórico, mas os conceitos de *boa vontade*, *dever* e *imperativo categórico* são equivalentes em ambas.

Aponta Almeida (2009), acerca das questões relacionadas ao uso do conceito de *metafísica,* que a estrutura argumentativa kantiana e o uso do conceito *metafísica* e suas implicações teóricas explicam-se com base nas discussões e elaborações epistemológicas anteriormente formuladas por Kant nas obras *Crítica da Razão Pura* e *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Sem a pretensão de esgotar tais temas, consideramos apenas o que se segue do uso método analítico-sintético para a investigação da moralidade humana, e das premissas que sustentam o uso do conceito *metafísica* posterior à filosofia crítica kantiana.

Primeiro vamos considerar o uso do conceito de *metafísica*. Segundo Almeida (2009), por metafísica Kant entende "*um conhecimento por meros conceitos*, portanto não empírico, mas *a priori*, de *entidades não-sensíveis* (como Deus, a alma e o mundo como um todo)" (Almeida, 2009. p. 12). Esse modo de compreender a metafísica divide-se em duas suposições, a primeira sendo acerca da possibilidade de conhecimento por meros conceitos e a segunda, sobre a existência de entidades

não-sensíveis. De modo que, a perspectiva pré-crítica entende por metafísica uma área do conhecimento humano que teria por objetivo conhecer (*a prioristicamente)* essas entidades não-sensíveis.

Mas, ressalta Almeida (2009), o que a crítica kantiana estabelece é que a metafísica limita-se à primeira suposição, segundo a qual é válida a pretensão de um conhecimento *a priori*, baseado em conceitos puros do entendimento, que se limitaria "[...] a conceitos pelos quais o entendimento humano determina a forma categorial dos objetos do conhecimento empírico geral (Almeida, 2009, p.12)." Ou seja, é possível um conhecimento *a priori*, mas esse conhecimento não pretende afirmar ou negar a existência de entidades não-sensíveis.

Desse modo, a metafísica pós-crítica limita-se ao conhecimento *a priori* de conceitos puros do entendimento do humano. Almeida (2009) ressalta que, ao defender essa nova concepção de metafísica, Kant pensa legitimá-la, no sentido de retomar a ideia de que ela pode produzir conhecimentos válidos. E, ainda segundo Almeida (2009), a metafísica no contexto crítico manifesta-se em duas formas diferentes, a Metafísica da Natureza e a Metafísica da Moral. A primeira visa alcançar os princípios *a priori* do conhecimento empírico da natureza e dos objetos físicos em geral, e a segunda visa alcançar os princípios *a priori* dos juízos morais. O que a leitura de Almeida (2009) nos sugere, no entanto, é que, quando Kant propõe-se a justificar porque a moralidade humana deveria fundamentar-se na metafísica, há um conflito conceitual com suas formulações críticas e a aceitação da segunda suposição vinculada à atividade metafísica, qual seja, à possibilidade de afirmar ou negar a existência de entidades não-sensíveis.

Vejamos, conforme Almeida (2009), Kant primeiro admite que o estudo da moralidade concerne a metafísica porque os juízos morais teriam de se basear em princípios *a priori*, pois estes juízos dizem o que os sujeitos devem fazer independente de suas particulares subjetivas, e, por conta disso, seriam válidos para todo ser racional. E a segunda alegação referente à relação entre moralidade e metafísica, e aqui aparece o conflito conceitual da crítica kantiana, é que a aplicação desse princípio pressupõe a existência de uma entidade não-sensível, qual seja, a existência de uma *vontade livre* (o que possibilitaria ao ser humano ser causa de si).

Segundo Almeida (2009), o que Kant compreende acerca da filosofia moral e seu sentido metafísico divide-se, então, nos dois sentidos diferentes para a palavra *metafísica* apresentados acima. Almeida (2009) ressalta que o primeiro sentido de *metafísica* refere-se apenas à "aceitação de uma tese *epistemológica* sobre a possibilidade de um conhecimento *a priori*" (p.14). O segundo sentido é que parece comprometer-se com suposições próximas à metafísica especulativa, ao considerar a existência de uma entidade e de fenômenos supra-sensíveis.

Essa entidade suprassensível, a *vontade livre*, é fundamentada na ideia de que a racionalidade possibilita ao ser humano escapar da causalidade determinante dos fenômenos naturais.

> Uma vontade livre no sentido necessário para a avaliação moral de suas ações têm, pois, de ser pensada (se ela existe realmente e não é apenas um maneira de dizer) como pertencente a um mundo não-sensível, onde as coisas podem ocorrer em virtude da espontaneidade de uma causa que se determina por si mesma a produzir um efeito, sem ser determinada a isso por uma causa anterior. (Almeida, 2009, p. 14)

Segundo Almeida (2009), esse modo de compreender e explicar a vontade livre parece conduzir Kant, no desenvolvimento de sua metafísica moral, ao comprometimento com uma metafísica especulativa. Isso porque, para explicar a vontade livre, pressupõe-se a possibilidade de pensar que uma série de eventos no mundo sensível teriam início em uma causalidade livre supra-sensível, que passaria a fazer parte de uma cadeia causal situada no mundo sensível. Dito de outro modo, a tese de natureza especulativa seria justamente supor uma causalidade que extrapola os fenômenos naturais.

Ao considerar o contexto geral da produção kantiana, parece inconcebível, como ressalta Almeida (2009), Kant fundamentar sua teoria moral em teses metafísicas especulativas. Apesar disso, como veremos, na terceira seção da *Fundamentação*, Kant, para demonstrar a validade do imperativo categórico, volta-se às teses sobre uma liberdade que ultrapassa os fenômenos físicos. A liberdade e a espontaneidade humanas seriam possíveis porque o ser humano, por ser um ser racional, escaparia da causalidade determinante imposta pelo mundo. De

modo que, além de reconhecer os princípios que norteiam os fenômenos morais, os seres humanos, por serem racionais, podem criar suas leis. E essas leis são, consequentemente, as leis morais. Este tema sobre a relação entre a liberdade e a moralidade será retomado adiante.

Aqui temos alguns dos problemas e possíveis asserções que o termo *metafísica* pode ter na proposta de filosofia moral kantiana. O problema mais evidente é, justamente, a dificuldade de explicar o conceito de *vontade livre* sem recair na metafísica especulativa, que parece implícita em sua formulação. Sem encerrar esse tema, nos voltamos agora à consideração da estrutura argumentativa da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual poderemos vislumbrar como a metafísica moral pode basear-se em fundamentos críticos. Segundo Almeida (2009), as teses metafísicas de Kant sobre a moralidade podem ser compreendidas e justificadas através do que ele propõe em seu método filosófico de investigação.

No prefácio, Kant (2009) indica como a obra será desenvolvida. Dentre os principais pontos citados no *Prefácio* está a apresentação do método que será utilizado ao decorrer da obra. Segundo Almeida (2009), considerar o uso de tal método possibilita não só compreender a proposta kantiana, mas também o teor crítico de suas teses metafísicas da moral. Como veremos, o método utilizado por Kant é o analítico-sintético e pressupõe uma definição de conhecimento filosófico. Antes de tratarmos da explicação da aplicação propriamente dita do método, vamos retomar a proposta de estruturação argumentativa da obra.

Primeiro vamos considerar, como propõe Almeida (2009), quatro indicações gerais sobre a obra, no que se refere ao seu ponto de partida, ao objetivo geral visado e a aplicação do método analítico-sintético. O ponto de partida da argumentação kantiana seria o conhecimento moral comum, identificado por Kant como sendo o conceito de *dever*. Por sua vez, o que Kant visa é estabelecer o princípio supremo da moralidade. De modo que a descoberta deste princípio moral supremo decorreria, para Kant (2009), da aplicação do método analítico-sintético ao conhecimento moral comum. O método consiste em ascender analiticamente do conhecimento moral comum ao seu princípio para retornar, sinteticamente, do princípio supremo ao conhecimento comum.

Segundo Almeida (2009), para entender porque Kant parte do conhecimento moral comum é preciso considerar sua definição de filosofia na obra *Crítica da Razão Pura,* na qual ele propõe que a filosofia seria um conhecimento racional que baseia-se apenas em conceitos. De modo que, a filosofia manipula os conceitos pré-filosóficos, sem voltar-se para a investigação dos objetos aos quais esses conceitos podem se referir.

Ao conceber essa definição de filosofia, é possível compreender porque Kant parte, do ponto de vista metodológico, da investigação do conhecimento moral comum. De modo que, o que se busca primeiro, então, seria a compreensão pré-filosófica do conceito de moralidade. Entendemos que o que se propõe é identificar, então, a "definição", presente no senso comum, de moralidade.

Conforme Almeida (2009), por conta da variedade de concepções e códigos morais, o que se busca, primeiramente "[...] é o significado básico do predicado moral". De modo que definir esse significado constitui o primeiro passo da investigação filosófica kantiana sobre o conceito de moralidade. Dito de outro modo, a primeira questão a ser colocada seria, para Kant (2009): o que se compreende por *moral*? Como é definida a moralidade? Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos costumes,* Kant fornece o significado de moralidade, o qual está relacionado com as ideias de *dever*, *obrigação* e *lei moral*.

Como já esclarecido, Kant (2009) tem como objetivo estabelecer o princípio supremo da moralidade. Esse objetivo divide-se em duas tarefas distintas: primeiro determinar qual é este princípio através de uma análise do conceito de moralidade e, descoberto o princípio, fundamentá-lo. O que Kant também busca é provar a validade desse princípio, mas sem recorrer à suposição do conceito de moralidade, para evitar uma circularidade viciosa. Isso porque, para Kant (2009), ao ser demonstrada a validade do princípio moral, seria possível "[...] provar a validade dos juízos morais baseados nele e assim remover razões para se recusar o conceito dado de moralidade (Almeida, 2009, p. 20)."

Nas duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos costumes,* Kant aplica o método analítico ao conhecimento moral comum, através do qual o princípio supremo da moralidade é determinado. Ou seja, há a concretização da primeira parte do objetivo traçado por ele. E, na terceira seção, Kant aplica o método

sintético neste princípio moral para, assim, fundamentá-lo. Na formulação do célebre imperativo categórico como lei universal, Kant aponta:

> Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal (Kant, 1974, p. 209).

Assim, na formulação do imperativo categórico aparece a condição de abandono de quaisquer estímulos da vontade alheios a uma lei universal. O exemplo da análise das consequências da universalização da mentira, da qual se seguiria a inviabilização da organização social e do próprio uso da linguagem, ilustra a natureza imperativa do princípio moral kantiano. Independentemente de quaisquer circunstâncias, a lei universal deve ser obedecida, uma vez que apenas a determinação de um princípio moral universal permitiria estabelecer um parâmetro seguro para a conduta social. No entanto, embora a concepção kantiana pareça fornecer um porto seguro às escolhas morais, ela é alvo de muitas críticas devido especialmente a sua pouca viabilidade no âmbito da vida cotidiana, âmbito esse em que o porto seguro do imperativo categórico deveria operar como lei universal, mas no qual frequentemente se mostra inexequível.

Por fim, entendemos que as concepções morais de Hume e Kant ressoam nos estudos sobre moralidade, como os trabalhos de Jesse Prinz (2007) e Lawrence Kohlberg (1976). Prinz (2007) retoma as teses de Hume (2000) e defende que a moralidade é uma construção humana que tem por base as emoções. Desse modo, suas teses sobre o desenvolvimento moral retomam o papel das emoções na moralidade e a rejeição à ideia de princípios morais universais. Prinz (2007) chega a argumentar que, ao admitir o *sentimentalismo* moral, consequentemente admite-se também o relativismo moral (tema que abordaremos na seção 2.3 do Capítulo 2).

Kohlberg (1976), por sua vez, elabora sua teoria sobre o desenvolvimento moral a partir da ética kantiana.Como já dito, Kohlberg (1976) defende que o desenvolvimento da moralidade humana divide-se em estágios e esses estágios acompanham o desenvolvimento cognitivo dos sujeitos. Para ele, a atividade

cognitiva de alto nível é que permitiria ao sujeito alcançar o último estágio do desenvolvimento moral.

Esses estudos sobre a moralidade, no nosso entender, podem ser interpretados como diferentes respostas para a questão: como a moralidade humana é construída? Os estudos em psicologia moral, como é o caso dos estudos de Kohlberg (1976), compreendem a moralidade como algo que se desenvolve no decorrer do tempo e que depende de determinadas condições cognitivas mínimas para manifestar-se. Em Prinz (2007), por sua vez, a moralidade também é compreendida como tendo uma natureza processual, ou seja, como algo que se desenvolve no decorrer do tempo, mas envolvendo um tipo de desenvolvimento emocional relacionado às experiências socioculturais dos agentes. Mas a grande diferença entre essas propostas teóricas e, que reafirmam o que as concepções clássicas já haviam proposto, é que a de Kohlberg (1976) enfatiza a atividade cognitiva e racional, e a de Prinz (2007) a atividade afetiva.

A partir desse recorte teórico acerca dos estudos sobre a moralidade, o qual parte do estudo da moral kantiana e da moral humeana, entendemos que há uma prevalência de dualismos e reducionismos presentes nas propostas de Hume (2000, 2009) e Kant (1974), e que se recolocam nas propostas contemporâneas de Kohlberg (1976) e Prinz (2007). E sustentamos que, uma possível alternativa a essas abordagens, são os estudos sobre a moralidade e sua relação com a empatia, com destaque para as teses de Frans de Waal (2006, 2010). Desse modo, no Capítulo 2 nos dedicamos à análise da relação entre *empatia* e *moralidade*.

CAPÍTULO 2 - EMPATIA E MORALIDADE: PARA ALÉM DOS DUALISMOS CORPO E MENTE, RAZÃO E EMOÇÃO

Apresentação

Depois de termos abordado, no primeiro capítulo, pressupostos e premissas das propostas teóricas sobre moralidade de Hume (1999, 2009) e Kant (1974), e indicado brevemente como as teses de Kant ecoam em Kohlberg (1976) e as de Hume, em Prinz (2007). Tendo também buscado ressaltar o compromisso dessas concepções com pressupostos representacionistas e dualistas arraigados nas dicotomizações da mente/corpo e razão/emoção, amplamente discutidas pela Filosofia da Mente e da Ação, no Capítulo 2 nos voltamos à análise das contribuições dos estudos que tratam da relação entre empatia e moralidade, na tentativa de superar as dualidades presentes nas abordagens clássicas da moralidade.

Assim, damos início à caracterização naturalista de empatia e à análise da tese sobre a continuidade entre *sociabilidade* e *moralidade*, elaborada por Frans de Waal (2006, 2010). Em seguida, a partir dos trabalhos de Paul Bloom (2016) e de Jesse Prinz (2007), abordamos problemas e limitações de abordagens da moralidade não racionalistas e fundamentadas na empatia. Em especial, Paul Bloom (2016) aponta para o problema da parcialidade de decisões morais fundamentadas em empatia, e Jesse Prinz (2007, 2011) nos faz refletir sobre limitações de uma moralidade não racional, com destaque para a possibilidade do enviesamento e, consequentemente, de um relativismo moral. A partir do estudo das nuances conceituais e históricas do conceito de *empatia* sustentamos a consistência da caracterização naturalista de empatia proposta por de Waal (2006, 2010) e por de Waal e Preston (2017). Mas, ainda assim, consideramos o problema da parcialidade e do enviesamento moral que podem decorrer da suposição de que a empatia pode ser a base da moralidade. Diante disso, a conclusão provisória que extraímos deste estudo sobre a relação entre empatia e moralidade, é acerca da necessidade de considerar os hábitos e as histórias dos agentes para além de suas bases psicológicas.

Na seção 2.1 partimos da exposição da perspectiva naturalista de *empatia* e de *moralidade*, tal como elaborada e sustentada por Frans de Waal (2006, 2010) e De Waal e Preston (2017). É a partir do estudo das teses de de Waal que vislumbramos uma alternativa de superação do dualismo razão/emoção no estudo sobre a moralidade. Entendemos que os estudos de Frans de Waal (2006, 2010) e Frans de Waal e Stephanie Preston (2017) escapam a esses dualismos e sugerem uma perspectiva baseada na ideia de continuidade entre *sociabilidade* e *moralidade* que supõe uma concepção integrada entre atividades cognitivas, perceptuais e emocionais de agentes morais.

Na seção 2.2 investigamos limitações e problemas da relação entre *empatia* e *moralidade*, com base nos trabalhos de Paul Bloom (2016) e Jesse Prinz (2007, 2011). Nesta seção, destacamos o problema da parcialidade da empatia, tal como descrito por Paul Bloom (2016) e a questão de relativismo moral levantada por Jesse Prinz (2007, 2011).

Por fim, na seção 2.3, com base no estudo da história e das nuances do conceito de *empatia*, defendemos que a caracterização proposta por de Waal é a mais consistente. Mas, ainda assim, consideramos o problema da parcialidade e do enviesamento. De modo que, nos propomos a lidar com o problema da parcialidade e do enviesamento no Capítulo 3, sustentamos a ideia de que a moralidade pode ser melhor compreendida como uma moralidade incorporada, em que o corpo se torna moralmente relevante por instanciar hábitos de conduta moral, e contextualmente localizada, associada a elementos ecológicos e ambientais transculturais.

2.1. A proposta naturalista sobre a origem da moralidade

Neste momento, buscamos sumarizar os principais argumentos de de Waal (2006, 2010) acerca do papel da empatia no desenvolvimento da moralidade. Para tanto, partimos da exposição das premissas que fundamentam sua tese sobre a origem da moralidade humana, a partir da qual poderemos entender o que ele propõe sobre o que é moralidade e sua possível relação com a empatia. Em suma sustentaremos que a moralidade não é um fenômeno restrito aos seres humanos, ou explicável em termos racionalistas, mas que, efetivamente, ela pode ser mais bem

compreendida a partir da premissa anti-racionalista da continuidade entre *sociabilidade* e *moralidade*, ou seja, de que condutas que podem ser consideradas moralmente significativas se seguem de interações entre agentes humanos e não humanos que vivem em sociedade e que propiciam o bem comum ou a sobrevivência do grupo. Nesse sentido, será proposta uma caracterização da empatia como capacidade natural que resulta de processos adaptativos co-evolucionários, especialmente de espécies sociais.

Para introduzirmos as teses de de Waal sobre a moralidade, partimos de seu estudo sobre a origem da moralidade na obra *Primates and philosophers: how morality evolved*. Entendemos que o fio condutor da argumentação de De Waal nessa obra se segue de pensar a moralidade humana em um contexto naturalista, o qual é marcado pela superação de explicações que se fundamentam na ideia de que a bondade e a moralidade humana são fruto da racionalidade ou uma criação cultural estritamente humana que cumpre o papel de manter sob controle nossa "natureza", imoral e perversa (tese frequente no pensamento ocidental).

Essa abordagem a qual de Waal se opõe, é denominada por ele *Teoria do Verniz*. Segundo de Waal (2006), a Teoria do Verniz é uma abordagem comum e dominante nos estudos sobre a moralidade, e, a seu modo, também visa responder à questão "de onde vem a moralidade?". Sendo que, uma das principais premissas dessa teoria é que a moralidade seria uma característica única da humanidade, uma criação cultural e racional que cumpre o papel de controlar os apetites e violência que seriam naturais nos seres humanos. Essa abordagem é denominada Teoria do Verniz porque a moralidade é por ela tratada como uma camada fina de verniz que encobre nosso núcleo amoral e imoral.

A tese central, que reúne várias formulações da Teoria do Verniz, afirma que os seres humanos são naturalmente bestiais e maus - egoístas, violentos, agressivos, injustos -, sendo, portanto, esperadas deles ações reprováveis, isto é, ações nas quais o *outro* é tratado de maneira egoísta, violenta, agressiva ou injusta. De modo que as ações contrárias a esse padrão bestial, em suma, seriam explicadas como produto de um verniz da moralidade, uma fina camada que encobriria o núcleo natural humano, por princípio amoral ou malevolente. Dentre os

teóricos que de Waal inclui como alinhados às premissas da Teorias do Verniz, estão Thomas Huxley e Thomas Hobbes (Orbe e Macedo, 2006).

Ao tratar das inconsistências da Teoria do Verniz, de Waal (2006) refere-se primeiramente à frase “o homem é o lobo do homem”, do filósofo Thomas Hobbes. Segundo de Waal, esse postulado é incorreto diante do fato de sermos uma espécie gregária, uma espécie que vive em grupo e que depende do outro para sobreviver. Por conta disso, as teses sobre o início da vida social humana, que propõem que a vida em comunidade seria consequência de uma decisão racional de seres anti-sociais que abdicam de parte de sua liberdade para benefício mútuo, como é o caso da proposta de Hobbes, não se sustentam ao considerarmos as descobertas paleontológicas sobre a evolução da nossa espécie.

Nesse sentido, segundo de Waal (2006), um dos pontos mais importantes acerca da natureza humana, e que envolvem justamente a negação de teorias como a de Hobbes, é que somos uma espécie fortemente social. Em consonância com a tese sobre a sociabilidade humana, de Waal afirma que nosso corpo/mente não foi moldado para uma vida em abstenção de outros, tese esta que parece, pelo menos em parte, corroborada quando consideramos punições baseadas no isolamento dos agentes, como é o caso do encarceramento solitário nas sociedades humanas até hoje, tipo de encarceramento que constitui uma forma radical de punição pela qual o detento é enclausurado em uma cela individual e isolado de contato humano. De Waal (2006) também se refere a um estudo que evidencia a relação entre a saúde e a solidão, segundo o qual os indivíduos solitários tendem a adoecer mais facilmente. Segundo ele, há estudos que revelam que:

> Ficamos irremediavelmente deprimidos sem apoio social: a nossa saúde deteriora-se. Numa experiência recente, voluntários saudáveis deliberadamente expostos aos vírus da constipação e da gripe adoeceram mais facilmente se tivessem menos amigos e familiares por perto (Cohen et al. 1997) (de Waal, 2006, p. 25).[1]

De Waal (2006) aborda mais detidamente a Teoria do Verniz a partir do que propõe Thomas Huxley. Segundo de Waal, Thomas Huxley era conhecido como “bulldog de Darwin” por defender a teoria da evolução durante meados do século

[1] Tradução nossa.

dezenove. Mas, apesar disso, Huxley teria negado as teses darwinistas, ao menos parcialmente, ao propor uma cisão entre natureza e moralidade.

Conforme de Waal (2006), para Huxley a moralidade faria parte da essência humana, ela é tida como uma capacidade exclusiva da espécie humana que pode opor-se às pressões adaptativas da luta pela sobrevivência, razão pela qual não poderia ser explicada pela teoria evolutiva. A ideia central da proposta de Huxley é a de que os seres humanos se tornam agentes morais a partir de um esforço de controle e transformação de sua natureza.

Acerca das propostas da Teoria do Verniz, de Waal (2006) aponta que, dentre os principais problemas desta perspectiva, é que ela não indica em que momento os seres humanos passariam a ser seres sociais. Em outras palavras, como explicar, dado a nossa natureza imoral, em que momento e como decidimos nos tornar agentes morais em sociedade? Como explicar a gênese da moralidade humana dentro de um contexto que desconsidera a história evolutiva de nossa espécie? Aparentemente, essas propostas que partem de uma perspectiva que desvincula o ser humano de sua trajetória evolucionária enquanto espécie não respondem a essas questões, talvez por nem considerá-las[2].

Em suma, dentro da perspectiva da Teoria do Verniz, a moralidade é concebida como uma criação humana, algo artificial que resulta de nosso empenho cognitivo, de nossas construções sociais e culturais. Esse modo de pensar a moralidade também pressupõe uma definição de moralidade, a qual não é abordada explicitamente por Frans de Waal, mas que pode ser proposta enquanto esforço racional deliberado de agir em conformidade a valores e virtudes reconhecidas enquanto tais e que seria restrito à espécie humana.

Conforme a perspectiva evolucionária assumida pode de Waal (2006), um modo mais coerente de conceber o agir moral é a partir da consideração de que os nossos ancestrais foram agentes fortemente sociais, de modo que não nos *tornamos* seres sociais ou *decidimos* viver em sociedade (ao contrário de teses contratualistas) mas que teríamos uma trajetória evolucionária que nos teria

[2] Lembremos que concepções básicas da teoria do verniz são de origem religiosa criacionista, isto é, são teses segundo as quais os seres humanos foram criados como são por uma entidade sobrenatural.

conduzido a viver comumente em sociedade[3]. Ou seja, não houve um *início* da vida em comunidade, porque, dada a continuidade entre nós e os nossos ancestrais remotos, a vida em comunidade sempre teria sido a prática coletiva de nossa espécie. Isso fica mais evidente ao considerarmos que, como de Waal (2006) ressalta, a vida em grupo não é uma opção para nós, mas sim uma estratégia de sobrevivência, ao ponto de os seres humanos serem classificados como uma espécie obrigatoriamente gregária.

De Waal cita algumas das vantagens da vida em grupo, como as vantagens relacionadas à divisão de tarefas, por exemplo, de procurar comida e evitar predadores. Mais especificamente, de Waal (2006) também ressalta que indivíduos com maiores inclinações sociais (com comportamentos direcionados para o grupo) possivelmente deixem mais descendentes do que os que têm menor inclinação e, por conta disso, a sociabilidade tornou-se cada vez mais profundamente enraizada na biologia e na psicologia dos primatas em geral (de Waal,2006, p. 25).

Nesse sentido, conforme sustenta de Waal (2006), a Teoria do Verniz apresenta algumas inconsistências conceituais acerca da moralidade. De Waal então reitera sua tese sobre a moralidade ser inerente à espécie humana, com base nos resultados e observações de sua pesquisa de campo com primatas e de seus estudos aprofundados sobre a evolução.

Conforme Orbe e Macedo (2006), de Waal busca responder a questão: como os seres humanos passam a ser tão fortemente apegados ao valor de bondade, dada as fortes evidências científicas sobre o egoísmo ser um dos mecanismos primários da seleção natural? Entendemos que a questão pode ser reformulada da seguinte maneira: o que explica a bondade humana dentro de um contexto naturalista e evolucionário? Ou melhor, como explicar a bondade humana sem recorrer a pressupostos racionalistas e partindo da premissa de que ela é natural, não uma criação cultural, artificial, humana?

---

[3] Esta tese de de Waal poderia servir como argumento contra as concepções de moralidade de Thomas Huxley, na medida em que a própria vida social humana teria gradualmente estabelecido padrões de conduta desejáveis e transmitidos culturalmente de geração em geração em nossa história evolucionária, padrões esses que seriam, posteriormente, denominados “princípios de conduta”.

Antes de analisar a resposta sugerida por de Waal a essas interrogações, nos voltamos ao que a questão nos indica acerca do trato conceitual proposto pelo autor. Mais especificamente, através das questões colocadas, identificamos que de Waal (2006) pressupõe uma definição geral de moralidade, comum a espécies sociais. Nesse sentido, como a questão indica, o problema sobre a origem da moralidade humana, num primeiro momento, é colocado como o problema sobre a origem da bondade humana. Ou seja, investigar qual seria a origem da moralidade, dentro deste contexto, exigiria refletir sobre qual seria a origem da bondade humana, que, por sua vez, exigiria investigar qual seria a origem dos comportamentos e dos processos subjacentes a condutas que indicam que um indivíduo importar-se com outro.

Mais especificamente, Orbe e Macedo (2006) argumentam que a bondade moral para de Waal refere-se à consideração pelo outro (a atribuir ao outro uma certa importância). E a maldade, em oposição, seria justamente a desconsideração pelo outro. Defendem Orbe e Macedo (2006):

> A bondade requer, no mínimo, levar em conta os outros. A maldade, da mesma forma, inclui o tipo de egoísmo que nos leva a tratar os outros de forma inadequada, ignorando os seus interesses ou tratando-os como meros instrumentos (p. 10).[4]

No nosso entender, portanto, a moralidade, com base nas teses de de Waal, trata do domínio das ações baseadas no importar-se com o outro e que dependem de uma espécie de *transferência emocional* entre os agentes. Considerando que, em um sentido geral, os estudos sobre moralidade privilegiaram a análise de quais critérios e parâmetros permitiriam qualificar uma ação como moralmente significativa, para de Waal, as ações morais podem ser qualificadas como tais ao terem como base o *importar-se com o outro*.

A proposta de de Waal, a qual, ressaltamos, se contrapõe às teses da Teoria do Verniz, refere-se a pensar a origem da moralidade a partir da afirmação da continuidade entre sociabilidade e moralidade, como apontamos. Essa perspectiva não prioriza aspectos racionais, apenas humanos, para explicar a moralidade. De modo que, é com base nas teses de Darwin que de Waal afirma a continuidade entre

[4] Tradução nossa.

sociabilidade e moralidade, uma vez que, segundo de Waal (2006) Darwin advoga pela continuidade entre seres humanos e animais não humanos, em que a moralidade estaria relacionada a práticas sociais que podem evoluir para um senso moral.

A relação entre moralidade e sociabilidade é explicada a partir da análise, por exemplo, de comportamentos de ajuda mútua, comportamento de alta relevância para diferentes espécies de animais sociais, assim como os comportamentos de cooperação entre indivíduos. Entendemos que os comportamentos de ajuda tem uma ligação direta com a proposta de definição de bondade, isso porque os comportamentos de ajuda são direcionados ao outro, sendo que ajudar seria um exemplo de padrão de ação que exige de quem ajuda a consideração pelo outro, que é ajudado.

Em termos evolutivos, de Waal (2006) argumenta que os comportamentos de ajuda podem também ser favorecidos pela seleção natural. A evolução pode favorecer os animais que se ajudam se, ao se ajudarem, eles obtiverem benefícios a longo prazo maiores do que os benefícios óbvios de agir sozinhos em benefício próprio e ao competir com os outros. Ou seja, os comportamentos de ajuda podem tornar-se uma “regra”, caso eles aumentem a probabilidade de sobrevivência e reprodução da espécie.

A seleção natural deve ter favorecido o mecanismo de avaliação da situação e de resposta rápida a essa situação e a *empatia* seria esse mecanismo. De Waal, com base em dados empíricos, sustenta a continuidade e expressão da empatia em outros animais não humanos (2010), apresentando estudos sobre comportamentos de ajuda específica entre membros de várias espécies, os quais exigem mais do que envolvimento emocional entre os agentes. Esse tipo de comportamento é expresso por chimpanzés, golfinhos e elefantes. Na próxima seção 2.2 abordaremos mais detidamente a caracterização de empatia proposta por de Waal e a possível relação entre a empatia e a moralidade.

2.2 A empatia como o mecanismo fundante da abordagem naturalista de moralidade: os estudos etológicos de Frans de Waal

Com vistas a fundamentar a relação entre empatia e moralidade e superar os dualismos e reducionismos arraigados nos estudos clássicos sobre a moralidade humana, nos voltamos nesta seção ao estudo das bases da empatia tal como proposto por de Waal (2010). As questões que guiam o desenvolvimento desta seção são: A empatia seria uma capacidade natural? Qual a relação entre a empatia e o corpo? Diferentes corpos instanciam diferentes comportamentos empáticos?

Como dito previamente, Frans de Waal e Stephanie Preston (2017) definem a *empatia* como a sensibilidade emocional e mental ao modo como o agente se apresenta socialmente, o que inclui a convergência emocional (ou contágio emocional) e a tomada de perspectiva da situação do outro. Como vimos, eles defendem que a referenciação a fenômenos relacionados, mas diferentes, a um único conceito, reflete a admissão da perspectiva co-evolucionária. De modo que é justamente porque eles explicam a empatia em termos de compartilhamento de uma história co-evolucionária (há pois uma relação entre as conceituações e fenômenos que compõem o mundo natural), que entendemos a empatia (dentro do contexto teórico de Frans de Waal) como uma capacidade natural.

Como veremos, a definição naturalista de empatia fundamenta-se na pressuposição de que há alguns processos e estruturas corporais que possibilitam o "colocar-se no lugar do outro", os quais, por sua vez, estariam relacionados a determinados modos de agir. Veremos que os processos que possibilitam o contágio emocional, por exemplo, explicam-se a partir da história evolutiva das espécies, de suas necessidades de adaptações ao meio. Com base no que propõem de Waal e Preston (2017), ao considerarmos processos como a sincronização de ritmos biológicos e o mapeamento corporal, por exemplo, as estruturas corporais (os neurônios fusiformes) e os comportamentos empáticos (como contágio emocional, ajuda direcionada, altruísmo, solidariedade) podemos compreender a empatia a

partir de uma perspectiva que extrapola os dualismos[5] e, ao mesmo tempo, abarca as diferentes conceituações[6] a ela relacionadas.

Mas quais são esses processos que possibilitam a empatia? Qual a relação deles com nossa história evolucionária? Com base no que propõe Frans de Waal (2010), entendemos que os processos primordiais que possibilitam a emergência das camadas mais rudimentares da empatia são: o mapeamento corporal, a sincronização e a imitação. Como veremos, esses processos ressaltam a relevância do corpo para a emergência da empatia, pois o fundamento desses processos é justamente o envolvimento corporal entre os agentes.

Dito isso, vamos primeiramente considerar alguns pontos cruciais acerca da nossa história evolucionária e como ela pode nos auxiliar a compreender a empatia. De Waal (2010), parte dos dois imperativos principais da evolução: sobrevivência e reprodução. Isso porque, como já dito, a empatia é uma capacidade que resulta da evolução. Dito isso, colocamos a seguinte questão: como a empatia favoreceu a sobrevivência e a reprodução?

Com base no que propõe Frans de Waal (2010), entendemos que há diferentes “momentos” em que a empatia favoreceu a sobrevivência e a reprodução. De modo que, propomos primeiro considerar como os processos que dão base a empatia favoreceram a sobrevivência e a reprodução, para, em seguida, considerar os demais fenômenos relacionados à empatia e que tem como base esses processos.

De Waal (2010) explica que a sincronização, a coordenação e o mapeamento corporal estão relacionados. Segundo ele, todos os animais que vivem em grupo precisam coordenar suas ações, e a sincronia seria o que possibilitaria essa coordenação. A sincronia, por sua vez, teria como base o mapeamento corporal entre o próprio corpo e o corpo de outro, o que possibilitaria a incorporação dos movimentos desse outro. Essa sincronia, com base no mapeamento corporal, explica, entre outros fenômenos sociais, porque a risada ou o bocejo do outro nos fazem rir ou bocejar. (2010, p. 81)

---

[5] Empatia cognitiva e empatia afetiva (Maibom, 2017).

[6] A partir da revisão da literatura sobre o conceito identifica-se que há conceituações distintas de empatia (Batson, 2009).

Dito isso, reformulamos a questão posta acima: como a sincronização, a coordenação e a imitação favoreceram a sobrevivência e a reprodução? Para responder a esta questão, consideramos o que Frans de Waal afirma acerca dos animais gregários e suas estratégias para sobrevivência (2010). Segundo ele, dentre as principais necessidades para a sobrevivência dos animais que vivem em grupo está, como já enunciado, a coordenação mútua das ações. Por exemplo, a fuga dos predadores e os movimentos migratórios exigem a ação coordenada entre os agentes. A coordenação, por sua vez, envolve a sincronização dos movimentos entre os indivíduos, a qual se realiza através do chamado *mapeamento corporal*. A relevância evolutiva da sincronização é ilustrada pelo exemplo dos movimentos que arenques realizam para escapar de tubarões. Vejamos:

> Observe como os arenques nadam em cardumes que se retraem imediatamente à aproximação de um tubarão ou de uma toninha. Ou a mudança de direção abrupta dos cardumes, que produz um repentino clarão prateado, impossibilitando que o predador tome como alvo qualquer um dos peixes individualmente. Os peixes que formam cardumes mantêm distâncias muito precisas um do outro e sincronizam perfeitamente a velocidade e a direção de seu movimento numa fração de segundo. São milhares de indivíduos agindo praticamente como se fossem um só organismo. (DE WAAL, 2010, p. 36)

Com base nas observações comportamentais de animais gregários, Frans de Waal (2010) enfatiza que a segurança é a fonte motivacional para a vida social. Segundo ele, a predação força o agrupamento dos animais. E disso decorre que, “[...] quanto mais vulnerável a espécie, maiores são as suas aglomerações” (de Waal, 2010, p. 39). Ou seja, é necessário coordenar as ações para que haja o ajuste das ações entre os membros do grupo o que, por sua vez, propicia a manutenção e coerência do coletivo e sua segurança. E esse agrupamento existe dada a necessidade de manter-se a salvo dos predadores e, assim, aumentar as chances de sobrevivência. Acerca de como funciona a coordenação e de seu papel na manutenção da sobrevivência, de Waal refere-se principalmente às atividades de caça e fuga, as quais exigem que, em ambas as situações, os agentes envolvidos ajustem suas ações para concretizar o objetivo pretendido.

Com destaque para o caso dos nossos ancestrais humanos, de Waal (2010) refere-se à hipótese da troca de ambientes (da floresta arbórea para um meio mais aberto e, consequentemente, mais perigoso) adotada pelos ancestrais humanos. No novo ambiente, nossos ancestrais tornaram-se alvo de muitos predadores e precisaram desenvolver um instinto de rebanho superior ao de muitos outros animais. De modo que seria por conta disso, dessa necessidade de viver em grupo e de ajustar constantemente as ações no âmbito coletivo, que somos bastante habilidosos na sincronização corporal e extraímos proveito nisso. (p. 40, 2010).

Para além da sincronização das ações, de Waal também aborda a sincronização dos denominados *estados de humor* (como a fome, a sede e o sono) entre os agentes. Segundo ele, essa sincronização é de extrema importância para animais gregários, especialmente quando consideramos os movimentos migratórios e a necessidade de todos os membros do grupo sintonizar suas necessidades e realizá-las de modo coordenado, propiciando, assim, em princípio, que nenhum membro fique sozinho e mais suscetível ao ataque dos predadores[7].

De Waal (2010) ressalta que, ao tratar do processo de sincronização, deve ser considerado que este pode se manifestar em diferentes escalas: a) a sincronização de pequenos movimentos corporais entre os agentes, como o contágio emocional; b) a sincronização em larga escala, como as viagens migratórias e deslocamentos de grupos.

Dito isso, introduzimos a ideia, com base no que propõe de Waal (2010), da relação entre o processo de sincronização e coordenação e a história evolucionária humana e de outros animais gregários. Sendo que, como mencionado, a sincronização favorece a sobrevivência ao possibilitar a coordenação de movimentos, ações e atividades dos animais que vivem em grupo, o que, em geral, permite preservar a integridade do coletivo e a segurança dos indivíduos que a ele pertencem. E a expressão de ações coordenadas, além de manifestar o vínculo entre os agentes, também serve para estreitar esses vínculos. Como o caso de

[7]Se o grupo todo a que você pertence sente sono e interrompe a viagem para descansar, você sente sono também. O contágio dos estados de espírito serve à coordenação das atividades, que é fundamental para todas as espécies que fazem grandes deslocamentos, como é o caso da maioria dos primatas. Se meus companheiros comendo, é melhor que eu também me alimente, uma vez que quando eles retomarem a viagem eu não terei mais chances de fazê-lo. O indivíduo que não se mantém em sintonia com os demais tende a sair prejudicado, como o viajante que perde a oportunidade de ir ao banheiro quando o ônibus faz uma parada. (DE WAAL, 2010, p. 77)

cavalos que puxam uma carroça juntos. De início, seus movimentos não estão ajustados, mas, no decorrer do tempo de convivência de execução da tarefa, eles passam a sincronizar seus movimentos. Vale ressaltar que, conforme de Waal (2010), a empatia teria começado justamente a partir desse processo de sincronização corporal entre os agentes.

> É precisamente aí que começam a empatia e a solidariedade - e não nas regiões superiores do pensamento ou na capacidade de reconstruir conscientemente o que sentiríamos se estivéssemos na situação do outro. A empatia começou de uma forma muito mais simples, com a sincronização dos corpos - correndo quando os outros correm, rindo quando os outros riem, chorando quando os outros choram e bocejando quando os outro bocejam. (DE WAAL, 2010, p. 75).

Como mencionado acima, então, o envolvimento corporal é base para a empatia. Esse envolvimento corporal expressa-se através da sincronização, da coordenação e da imitação. Tendo já tratado da sincronização e da coordenação, passamos a tratar, a seguir, da *imitação*.

Entendemos, conforme propõe de Waal (2010), que a imitação constitui um processo de espelhamento das ações do outro, o qual pode resultar em ações sincronizadas ou não. A imitação, ao possibilitar a reprodução de comportamentos percebidos, pode ser identificada como um canal de aprendizagem entre agentes (e que, como já mencionado, não se restringe aos seres humanos). Essa inferência é plausível ao considerarmos o estudo realizado com chimpanzés com uma caixa-problema, em que se desenvolveram dois padrões para abertura da caixa. Para além disso, outro ponto crucial acerca da imitação é que ela é facilitada quando há uma identificação entre os agentes (o que também é evidenciado no estudo). Relata de Waal (2010):

> Vicky empregou o chamado *método dasduas ações*. Os macacos recebiam uma caixa-problema à qual podiam ter acesso de duas maneiras. Eles podiam cutucar a caixa com uma vareta, liberando o alimento, ou usar a vareta para levantar uma alavanca, o que também levava à liberação do alimento. Os dois métodos funcionam igualmente bem. Primeiro, ensinamos a técnica de enfiar a vareta a um membro do grupo, geralmente uma fêmea no topo da hierarquia, e deixávamos que ela a demonstrasse. O grupo todo se juntava à sua volta para ver como ela fazia para conseguir seus M&M’s. Depois

> disso, passávamos a caixa aos seus companheiros de grupo, que obviamente - se há alguma verdade na ideia de que os grandes primatas são imitadores - deveriam usar a técnica de enfiar a vareta. Foi realmente isso o que eles fizeram. Em seguida, repetimos o experimento com um segundo grupo, que vive na mesma estação de campo, mas num local separado. Ensinamos a uma outra fêmea a técnica de levantar a alavanca, e, pasmem, todo o grupo desenvolveu uma preferência por esse procedimento. Dessa forma, criamos artificialmente duas culturas distintas: a dos chimpanzés que utilizavam a vareta para levantar a alavanca e a dos que empregavam para enfiá-la na caixa. (p. 87)

Ao tratar da imitação, Frans de Waal (2010) mais uma vez enfatiza a relevância do corpo nos processos cognitivos. Ele afirma que, para os grandes primatas aprenderem um com o outro, é necessária a observação de companheiros de verdade, pois esse processo depende da "[...] identificação com um corpo de carne e osso" (p. 90). Essa afirmação torna-se mais significativa ao considerarmos os estudos anteriores sobre a imitação em grandes primatas e que utilizaram de seres humanos na sua realização. Nestes estudos o resultado foi completamente diferente, pois observou-se que os grandes primatas não imitavam as ações realizadas pelo ser humano. De modo que, ao desconsiderar a relevância da identificação para a concretização da imitação, os pesquisadores concluíram que os grandes primatas não eram capazes de imitar uns aos outros.

Assim como no processo de sincronização, o mapeamento corporal também cumpre um papel na imitação. Segundo de Waal (2010), o mapeamento seria como um atalho para a imitação. Essa afirmação é plausível ao considerarmos que, assim como a sincronização, a imitação é uma manifestação do envolvimento corporal entre os agentes. E esse envolvimento corporal possibilita a convergência e o compartilhamento das emoções entre eles.

> Entramos involuntariamente nos corpos das pessoas à nossa volta, de tal maneira que seus movimentos e emoções repercutem dentro de nós. É isso o que nos permite, e também aos outros primatas, recriar aquilo que vimos os outros fazerem. O mapeamento corporal é inconsciente e permanece encoberto a maior parte do tempo, embora ele às vezes 'escape', como, por exemplo, quando os pais fazem movimentos de mastigar enquanto dão colheradas de comida ao bebê. (de Waal, p. 91, 2010)

Como vimos, os processos que dão base à empatia emergem a partir de nossa história evolucionária (das relações com o meio e com os outros agentes). Cabe salientar aqui a explicação de de Waal (2010) para as afirmações de que esses processos seriam restritos à espécie humana, o que recai na busca por explicações que descontextualizam e deslocam o ser humano em sua relação com o meio. Segundo de Waal, ocorre com a sincronização e a imitação um processo de complexificação, o qual parece conduzir à tese de que *sentir* o que o outro sente explica-se em termos de *mentalização*. Em contraposição a tal tese, de Waal (2010) aponta que esses processos são primitivos, há muito tempo presentes nas espécies e manifesto em diferentes padrões de suas condutas, e foram se complexificando com o tempo, por conta das interações entre os agentes e as exigências do meio ambiente, sempre dinâmico.

> Quando observo a sincronia e a imitação - seja em relação aos bocejos, ao riso, à dança ou ao macaquear puro e simples -, o que vejo são as conexões e os vínculos. Vejo um instinto de manada que foi elevado a um nível mais complexo de funcionamento, indo além da tendência de uma multidão de indivíduos de galopar na mesma direção ou atravessar o rio ao mesmo tempo. Esse nível mais complexo exige que os indivíduos prestem mais atenção às ações dos outros e absorvam o modo como eles as realizam (de Waal, p. 94, 2010).

Mais especificamente, De Waal (2010) defende que o contato e a convergência emocional seriam o primeiro passo em direção às formas mais avançadas de empatia. De modo que, o contágio emocional é identificado como a camada mais rudimental da empatia, ele manifesta-se em múltiplas espécies de animais (de camundongos à primatas) e ocorre de modo não deliberativo. Dito isso, a questão passa a ser: como o contágio emocional favorece a sobrevivência e a reprodução?[8]

De Waal (2010) argumenta, com base em observações etológicas, que a relevância do contágio emocional (também referenciado como *envolvimento emocional*) para a sobrevivência e a reprodução deve-se (1) ao alerta de situações

[8] Toda capacidade que resulta da evolução presumivelmente apresenta vantagens. Se o contato emocional foi o primeiro passo em direção às formas mais avançadas da empatia, resta saber de que modo ele favorece a sobrevivência e a reprodução (De Waal, 2010, p.110).

de perigo, (2) ao favorecimento dos comportamentos de ajuda e (3) o cuidado da prole. E esta última manifestação comportamental, de Waal (2010) argumenta, estaria diretamente relacionada à própria origem da empatia.

Antes de abordarmos com mais detalhes as explicações co-evolucionárias para a emergência e favorecimento do contágio emocional, nos voltamos às explicações acerca da origem da empatia (a qual está intimamente relacionada com o contágio emocional entre os agentes). Segundo de Waal (2010), a explicação mais plausível para a origem da empatia é que ela tenha surgido junto com o cuidado parental. De Waal explica que durante o processo de evolução dos mamíferos (o qual ocorreu há 200 milhões de anos, aproximadamente), as fêmeas que eram mais sensíveis às demandas de suas filhotes tiveram mais sucesso reprodutivo (no sentido de manutenção da vida da prole) em relação às fêmeas mais frias e distantes. Ou seja, a sensibilidade emocional das fêmeas em relação aos filhotes, possibilitou que elas atendessem com prontidão às suas demandas (como fome, frio ou perigo). Mais especificamente: "[...] a pressão seletiva sobre a forma de sensibilidade era, inevitavelmente, muito forte. As fêmeas que não respondiam aos filhotes não propagavam seus genes (de Waal, 2010, p. 100)". Aponta de Waal:

> [...] parece lógico buscar a origem da empatia no cuidado parental, motivo que levou Paul MacLean a chamar a atenção para os "assobios de separação" dos mamíferos. Esse pioneiro da neurociência, o primeiro a descrever o "sistema límbico" na década de 1950, interessou-se pela origem do cuidado parental. Os filhotes de mamíferos, quando se perdem ou quando estão assustados, emitem chamados característicos, levando a mãe a responder apanhando-os de volta. A mãe tem pressa de resolver o problema, eu realmente não gostaria de atravessar seu caminho se ela for grande e forte (outro capítulo da história ser humano *versus* urso). A evolução do vínculo afetivo surgiu justamente com algo que o planeta nunca tinha visto antes: um cérebro com sentimentos. O sistema límbico foi acrescentado ao cérebro, possibilitando emoções como a afeição e o prazer. Isso preparou o terreno para a vida em família, a amizade e outras formas de relação que envolvem o ato de cuidar (de Waal, 2010, p. 102).

Entendemos portanto que de Waal (2010) sustenta, em consonância com o que propõe Paul MacLean, que a empatia surgiu conjuntamente ao cuidado parental. Essa tese nos parece mais compreensível se considerarmos que neste

momento o que de Waal (2010) enuncia como empatia seria justamente o *contágio emocional*, a camada mais rudimental dessa capacidade natural.

Ao voltarmos à questão sobre como o contágio emocional favorece a sobrevivência, com base no estudo sobre o compartilhamento de emoções entre camundongos, de Waal (2010) afirma que ele não resulta, necessariamente, no comportamento de ajuda, mas pode conduzir a comportamentos que evitam o perigo para a prole. Sendo que esse comportamento, primordialmente, é motivado pelo auto interesse, pois o contágio emocional ocorre como uma perturbação no agente. Aqui fica mais evidente ainda a relação entre empatia e cuidado parental:

> [...] considere uma mãe roedora perturbada pelo pipilar ultrassônico dos seus filhotes em perigo. Ela fica agitada até conseguir aquietar suas crias (e a si mesma), amamentando-as ou transportando-as para um lugar mais aquecido. Assim, sem nenhum interesse profundo no bem-estar dos outros, mas apenas agindo em resposta à sua própria excitação emocional, os animais podem evitar o perigo para seus filhotes e cuidar deles. Não há nada mais adaptativo do que isso (de Waal, 2010, p. 111).

Ou seja, o contágio emocional inicia-se como uma perturbação no agente, que é afetado de algum modo pelo estado do outro, e esse “afeto” conduz à ação. De Waal também refere-se ao contágio como envolvimento emocional necessário à empatia. Esse envolvimento emocional, como já dito, também pode ser expresso em termos de *envolvimento corporal*. “A visão das emoções de nosso semelhante desperta as nossas próprias emoções, e, a partir daí, seguimos construindo um entendimento mais avançado da situação do outro. (De Waal, 2010, p. 108)”

Em suma, De Waal (2010) nos apresenta as razões para o favorecimento da sincronização, da coordenação e da imitação, e de como esses processos dependem do envolvimento corporal entre os agentes. Fora isso, os estudos citados por de Waal ressaltam que a empatia é uma capacidade compartilhada com outras espécies, mesmo que *limitada* a determinadas camadas, como é o caso do contágio emocional.

Agora voltamos nossa atenção à solidariedade, aos comportamentos de ajuda e ao altruísmo, isso porque esses conceitos referem-se a manifestações de

comportamentos empáticos por excelência. Cabe, então, entender qual seria a relação destes com as bases processuais da empatia.

A princípio consideramos os comportamentos de solidariedade e inferimos, com base no que propõe de Waal (2010, 2017) que, assim como o que ocorre com o contágio emocional, a solidariedade depende de outros processos para emergir. De modo que destacamos o papel da tomada de perspectiva na *solidariedade*. A *solidariedade*, assim como o *altruísmo* e os *comportamentos de ajuda*, em linhas gerais, referem-se a perceber e atender a necessidades específicas do outro. Sendo que a identificação do que o outro precisa exige assumir seu ponto de vista.

A tomada de perspectiva, por sua vez, explica-se em termos de uma aproximação e "interpretação" corporal do que ocorre com o outro. Na tentativa de explicar os comportamentos de solidariedade e sua relação com a tomada de perspectiva, de Waal (2010) retoma as evidências sobre como é comum a aproximação corporal em direção àquele que está sofrendo de algum modo.

> Os animais, da mesma forma que as crianças, frequentemente se aproximam dos indivíduos aflitos, mesmo não mostrando qualquer sinal de que saibam o que está acontecendo. Eles parecem ser atraídos cegamente, como uma mariposa em direção à chama. Embora nos agrade pensar que o comportamento delas é um sinal de preocupação com o outro, é bem possível que a compreensão não esteja presente. Chamarei essa atração cega de pré-preocupação. É como se a natureza tivesse dotado o organismo com uma regra comportamental simples: 'Se você sentir dor de outra pessoa, dirija-se a ela e estabeleça contato' (de Waal, p. 139, 2010).

De Waal explica a adoção de perspectiva (esse reconhecimento dos estados do outro), tal como testado por Menzel, em termos de "leitura" da linguagem corporal. Sendo que, essa adoção de perspectiva nada teria a ver com uma *teorização* propriamente dita[9].

Os comportamentos de solidariedade e altruísmo, envolvem o reconhecimento da necessidade específica e o envolvimento emocional.

[9] "O problema dessa terminologia é que ela faz parecer que a compreensão do outro é um processo abstrato, não muito diferente daquele pelo qual compreendemos os nossos ancestrais se tornaram bípedes ou a água se transforma em gelo. Duvido seriamente de que a nossa espécie, ou qualquer espécie animal, apreenda o estado mental do outro num nível teórico" (de Waal, 2010, p. 143).

Entendemos que, conforme De Waal, o envolvimento emocional é o que possibilita uma resposta imediata à situação do outro sem a necessidade de “cálculos mentais”. Ambos os comportamentos têm como base, portanto, a tomada de perspectiva e o envolvimento emocional. Ou seja, os comportamentos de ajuda envolvem dois processos diferentes: a emoção e o raciocínio. Sobre exemplos de comportamentos altruístas, De Waal argumenta que sua base só pode ser emocional.

> A adoção de perspectiva empática depende dessa combinação entre o alerta emocional, que desperta a nossa preocupação com os outros, e uma abordagem cognitiva, que ajuda a avaliar a situação. É preciso haver equilíbrio entre esses dois lados. Se as emoções falarem alto demais, a adoção de perspectiva pode se perder, como ocorreu tragicamente, no Zoológico de Cingapura. Uma jovem fêmea de orangotango ficou com o pescoço preso numa corda. Na tentativa de libertá-la, sua mãe começou a puxá-la com força. Os tratadores que tentaram intervir foram empurrados pela mãe, cuja tentativa de salvamento tão fora de controle que ela acabou deslocando o pescoço da filha, provocando sua morte. (De Waal, p. 146, 2010)

De Waal (2010) argumenta que a base dos comportamentos altruístas só pode ser emocional, pois nenhum “cálculo mental” conduziria o agente a realizar uma ação que pode colocar em risco a sua própria integridade física: “[...] somente as emoções imediatas podem fazer com que um indivíduo abandone a cautela” (p. 155, 2010).

Em suma, a tomada de perspectiva, que dá base aos comportamentos que envolvem a identificação das necessidades específicas (solidariedade, comportamento de ajuda e altruísmo) tal como de Waal sustenta, não é restrita aos seres humanos e nem é compreendida em termos semânticos (de manipulação de proposições e ou inferências). Essa tese é reafirmada através de observações do fenômeno da “coçada social” em chimpanzés da montanha de Mahale. A conclusão do estudo, conforme entendemos, é que o *coçar* levaria a um bem estar daquele que recebe e isso precisa, em algum sentido, ser ‘previsto’ por aquele que o faz. Logo, essa manifestação de conduta exige a tomada de perspectiva e esta explica-se em termos de leitura e envolvimento corporal, não de manipulação de símbolos.

Até aqui expomos os processos que, segundo Frans de Waal, dão base à empatia e a manifestações de condutas relacionadas a ela, assim como as explicações co-evolutivas para sua emergência e perpetuação. Com isso, entendemos ter tratado das duas primeiras questões colocadas, quais sejam: Como podemos saber o que o outro está se sentindo? Como é possível o processo de ajuste coordenado de comportamento entre agentes? A empatia seria uma capacidade natural ao ser explicada em termos de nossa história co-evolutiva compartilhada com outras espécies. Ou seja, ela não se refere a processos intelectuais que extrapolem o contexto ecológico ou que não seriam redutíveis a ele. A outra questão acerca de quais seriam os processos que dariam base à empatia, expomos minuciosamente que estes processos são o mapeamento corporal, a sincronização, a coordenação e a imitação, com destaque para os três primeiros. Cabe ressaltar que, ao tratarmos dos processos relacionados à empatia, pudemos compreender a relevância do corpo para sua emergência, com destaque para as afirmações de de Waal (2010) sobre o envolvimento corporal.

Agora nos voltamos à última questão: Diferentes corpos instanciam diferentes comportamentos empáticos? Ao abordamos essa questão nos voltamos aos comportamentos que há pouco foram analisados, quais sejam, as condutas de *ajuda*, *solidariedade* e *altruísmo*. Como vimos, a manifestação dessas condutas envolve a integralidade entre diferentes processos empáticos, com destaque para o *envolvimento emocional* e a *tomada de perspectiva*. Isso porque, como vimos, esses comportamentos têm como base a identificação da necessidade específica do outro (que depende da *tomada de perspectiva*) e a motivação para atender a essa necessidade (o que exige ser *afetado* pela situação do outro).

De modo que abordamos a questão sobre a relação entre as *especificidades corporais* e as *diferenças* nas manifestações corporais a partir do que de Waal (2010) propõe, ao final de sua obra, sobre a hipótese da co-emergência e sua relação com uma estrutura corporal específica, qual seja, os neurônios fusiformes.

Em linhas gerais, De Waal elabora a hipótese da *co-emergência* ao tratar de fenômenos que emergem juntos no mesmo período de desenvolvimento humano (por volta dos dois anos de idade). Esse fenômeno de conduta é a capacidade de auto-reconhecimento que conduz a comportamentos pró-sociais, isto é,

comportamentos voltados às necessidades do outro. De Waal (2010) refere-se aos célebres testes do espelho realizados com crianças (o qual justamente denota que a criança consegue reconhecer seu reflexo no espelho), sendo que as crianças que demonstraram compreender a situação do outro e agir com relação a isso passavam no teste, e as crianças que não agiam dessa maneira, por sua vez, não passavam no teste.

> Por volta da mesma idade [dois anos de idade], as crianças se tornam sensíveis à maneira como os outros olham para elas, começam a demonstrar vergonha, a usar os pronomes pessoais (‘É meu!’ ou ‘Olhe para mim!’) e a desenvolver jogos de faz de conta. Esses aspectos do desenvolvimento estão interligados. As crianças que passam no teste da marca brincam mais de faz de conta e usam mais frequentemente os pronomes ‘eu’ e ‘mim’ do que as crianças que não passam no teste” (de Waal, p. 176).

De Waal aplica à hipótese da coemergência a um grupo específico de animais e ressalta que esses animais, assim como as crianças humanas, a partir dos dois anos de idade, passavam no teste de autoreconhecimento de sua imagem no espelho proposto por Gallup (1970) e manifestaram comportamentos pró-sociais que, por sua vez, denotariam a capacidade de admitir a perspectiva do outro. Esse grupo de animais inclui os grandes primatas (os estudos citados por de Waal são, em sua maioria, sobre os chimpanzés), elefantes e cetáceos. E aqui entendemos ser possível retomar a questão colocada, uma vez que esses animais, segundo de Waal, compartilham uma estrutura corporal específica, qual seja, os neurônios fusiformes. E essa estrutura corporal seria crucial no processo de autoconhecimento e, consequentemente, reforçaria a hipótese de co-emergência.

Para enfrentar essa pergunta, consideramos as afirmações de de Waal (2010) sobre o papel das estruturas neurais na empatia. Sem adentrarmos em muitos detalhes sobre a fisiologia do sistema neural, apenas consideramos a função de determinados processos e estruturas cerebrais na automaticidade presente em processos empáticos e no processo de auto-reconhecimento que, como veremos, estaria relacionado à tomada de perspectiva em relação ao outro.

De modo que o teste no espelho proposto por Gallup (1970), mesmo com muitas limitações (especialmente de natureza ecológica) seria um primeiro passo

para verificar se agentes de uma espécie seriam capazes ou não de se auto-reconhecerem. A relevância dessa capacidade de auto-reconhecimento deve-se ao fato de que, para ajudar, socorrer ou entender o que se passa com o outro, é necessária a separação entre o *eu* e o *outro,* isto é, a incorporação da capacidade de percepção da alteridade. Essa separação manifesta-se justamente na capacidade de auto-reconhecimento.

> Essas células nervosas se distinguem dos neurônios comuns por seu tamanho mais longo e seu formato de fuso. Os neurônios fusiformes alcançam camadas mais profundas do cérebro, o que os torna ideais para fazer a conexão entre os estratos distantes. John Allman, um membro da equipe, acredita que essas células são adaptadas para os cérebros de maior tamanho, acrescentando a eles a conectividade necessária. Na dissecação cerebral de um grande número de mamíferos, essas células foram encontradas apenas nos humanos e em seus parentes imediatos, mas estavam ausentes em todos os outros primatas, como os macacos. Os neurônios von economo são particularmente grandes e abundantes na nossa espécie, e são encontrados numa região cerebral que tem uma importância essencial em relação a traços considerados 'humanos'. A lesão dessa região específica resulta num tipo particular de demência caracterizada pela perda da compensação da perspectiva do outro, da empatia, da vergonha, do humor e da noção de futuro. (DE WAAL, 2010, p.197)

Mais especificamente, De Waal (2010) sustenta que "[...] a hipótese da coemergência postula paralelos entre a ontogenia e a filogenia, propondo que capacidades que se desenvolveram ao mesmo tempo numa criança de dois anos de idade tenham também evoluído ao mesmo tempo em outras espécies de animais" (p. 179).

Nesse sentido, parece plausível afirmar que determinadas manifestações de conduta dependem de determinadas estruturas corporais. Como é o caso dos comportamentos de ajuda específica relatados. Isso, no nosso entender, estaria diretamente relacionado à explicação de de Waal da empatia a partir da metáfora da boneca russa, isto é, de camadas estruturais contidas uma na outra. De modo que o processo evolutivo e a ação dos agentes teriam gerado *graus de empatia*, os quais estariam diretamente relacionados à corporeidade animal e à história evolutiva da espécie. Aponta de Waal (2010):

> Se a empatia fosse realmente como um topete postiço colocado ontem sobre nossas cabeças, meu temor é que ele poderia, amanhã, ser arrancado pelo vento. Vincular a empatia aos nossos lobos frontais, que atingiram seu tamanho extraordinário há poucos milhões de anos, significa negar que ela é parte integrante daquilo que somos. Eu acredito exatamente no oposto: a empatia faz parte de uma herança tão antiga quanto a própria linhagem mamífera. Ela mobiliza regiões do cérebro que existem há mais de cem milhões de anos. A capacidade de sentir empatia pelo outro emergiu num passado extremamente longínquo, com o mimetismo motor e o contágio emocional. Depois disso, a evolução foi acrescentando camada após camada, até que nossos ancestrais se tornassem capazes não apenas de sentir o que os outros sentem, mas também compreender os desejos e as necessidades de seus semelhantes. A empatia tem a forma de uma boneca russa. No seu núcleo interno encontra-se um processo automático partilhado por um grande número de espécies, e esse núcleo é rodeado por camadas externas que regulam a finalidade e o alcance da empatia. Nem todas as espécies possuem todas as camadas. Somente algumas são capazes de assumir a perspectiva do outro, habilidade que nós, seres humanos, dominamos extremamente bem. Mas mesmo as camadas mais sofisticadas da boneca permanecem firmemente ligadas a esse núcleo primordial" (p. 294-295).

Além disso, o modelo da boneca russa explicaria o sentido da integralidade entre os processos que compõem a empatia, em que a tomada de perspectiva estaria relacionada ao contágio emocional. Podemos pensar, por exemplo, sobre como os comportamentos de ajuda que, como já dito, justamente pressupõem essa integralidade. Para ajudar, cuidar e amparar o outro é preciso ser afetado por seu estado ou situação e também identificar sua necessidade específica e o que fazer diante dela.

> O velho continua sempre presente no novo. Isso tem uma importância fundamental no que diz respeito à história da empatia, pois significa que mesmo as nossas reações ao outro mais bem pensadas partilham mecanismos essenciais com as reações das crianças pequenas, dos outro primatas, dos elefantes, dos cachorros e dos roedores (DE WAAL, 2010, p. 295-296)."

Em suma, aqui apresentamos brevemente os processos que dariam base às manifestações de condutas empáticas. De modo que, tanto os processos de mapeamento corporal, sincronização, coordenação, imitação e aqui acrescentamos a tomada de perspectiva como um processo por justamente fundamentar os

comportamentos de ajuda e cuidado, quanto às manifestações de conduta como o contágio emocional, ajuda e cuidado com necessidades específicas do outro, altruísmo e solidariedade, explicam-se em termos ecológicos co-evolucionários, especialmente no caso das espécies gregárias.

Vale ressaltar que essa distinção entre processos e manifestações de conduta deve-se à inferência de que, justamente, os processos são a base das manifestações comportamentais.

Com base nos estudos etológicos de de Waal (2010) e de de Waal e Preston (2017), defendemos que as práticas envolvendo empatia podem dar conta de um grupo específico de condutas morais, quais sejam, as condutas que referem-se ao cuidado com o outro, a atender às suas necessidades específicas.

Vimos até aqui a caracterização da empatia a partir de uma perspectiva naturalista. Destacamos a relevância do corpo e da história co-evolutiva compartilhada entre os agentes para a emergência de tal capacidade natural. De modo que, para além da sua caracterização da empatia, Frans de Waal também aponta para a possível relação entre *moralidade* e *empatia*, sendo que ambas teriam como pano de fundo a história ecológica co-evolutiva compartilhada entre os agentes e a relevância do papel da corporeidade nas condutas empáticas. Acerca da relação entre empatia e moralidade vamos retomar alguns pontos: 1) entendemos que a moralidade é o estudo dos critérios e parâmetros para qualificar uma ação como moral. Sendo que, dentro do contexto de produção de de Waal, as ações morais podem ser qualificadas como tais ao terem como base o importar-se com o outro; 2) é a partir dessa concepção de moralidade que assume-se a continuidade entre sociabilidade e moralidade, em que o importar-se com o outro é a base para os comportamento de ajuda e cooperação, os quais são expressos por outras espécies de animais (como chimpanzés, elefantes, cachorros e golfinhos); esse grupo de comportamento que expressam o importar-se com outro, segundo de Waal, dependem de um mecanismo da avaliação da situação do outro, sendo este mecanismo a empatia. Ou seja, a empatia é o que possibilita os comportamentos adequados em relação à situação do outro, o que, por sua vez, de Waal concebe como sendo a moralidade.

A continuidade entre sociabilidade e moralidade é introduzida a partir da ideia de que os instintos sociais conduzem à consciência moral. E os instintos sociais, por sua vez, explicar-se-iam em termos de *se importar com o outro*. Ressalte-se que a tese da continuidade entre *sociabilidade* e *moralidade* foi primeiramente defendida por Charles Darwin, em *The descendent of the man*.

No nosso entender, De Waal sustenta que o *importar-se com o outro* é a expressão moralidade. Sendo que, o *importar-se com* mostra-se através da modulação e convergência corporal com relação ao outro percebido. De modo que entendemos que a convergência das expressões corporais entre os agentes é um dos principais fatores das relações de empatia e das expressões desse *importar-se com o outro*. Ao mimetizar a postura corporal e as expressões faciais do outro, podemos perceber o que o outro sente. De Waal (2010) fala em termos de *transferência emocional através do corpo*. A transferência emocional explicaria e fundamentaria certos tipos de condutas sociais e morais e, por sua vez, depende da corporeidade dos agentes[10].

Nesse sentido, entendemos que a principal contribuição de de Waal (2006, 2010) é acerca da possibilidade de pensar a moralidade como expressa através do *importar-se com o outro*, sendo que há um grupo de condutas baseiam-se neste *importar-se com.* De modo que, a empatia seria a base da realização destas ações por ser o mecanismo que possibilita a avaliação da condição do outro, como também envolve o afetar-se por essa situação.

2.3 “Contra a empatia”: os problemas da parcialidade e do enviesamento

Nesta seção abordamos os principais argumentos de Paul Bloom (2016) e Jesse Prinz (2007, 2011) sobre a empatia e sua relação com a moralidade. Veremos que o posicionamento de Bloom e Prinz é marcado pela rejeição à empatia como

[10] “Muita coisa ocorre em um nível corporal no qual raramente pensamos. Ouvimos uma pessoa contar uma história e inconscientemente deixamos cair os ombros, inclinamos a cabeça para o lado como nosso interlocutor, evitamos suas sobrancelhas franzidas e assim por diante. Essas mudanças corporais produzem em nós o mesmo estado de desalento que percebemos no outro. Não é a nossa mente que penetra no outro, é o nosso corpo que mapeia o do outro” (DE WAAL, 2010, p. 22).

precondição para a moralidade, sendo que ambos chegam a conclusões similares, mas a partir de abordagens distintas.

O principal argumento de Paul Bloom em sua instigante obra *Against empathy: The case for rational compassion* é que a rejeição à empatia como base para a moralidade deve-se, em grande parte, ao problema da possível falta de imparcialidade que decorreria frequentemente das ações por ela fundamentadas. Sua análise parte de uma perspectiva consequencialista sobre as ações que resultam da empatia. Bloom coloca a seguinte questão: Como *testar* a empatia? De modo que o critério de avaliação da tese que sustenta que a moralidade se funda na empatia consiste em avaliar as consequências das ações que resultam da empatia, se boas ou ruins, se melhoram o mundo ou não.

Sobre as teses de Prinz (2007, 2011) veremos que ele se aproxima do posicionamento de Bloom, no sentido de rejeitar que a empatia seja precondição da moralidade. Mas, diferentemente de Bloom que, em certo sentido, alinha-se mais ao racionalismo, Prinz segue a via do sentimentalismo moral ao defender que as emoções seriam a base da moralidade.

Primeiramente consideramos a definição de empatia assumida por Bloom (2016) para desenvolver seus argumentos, dadas as múltiplas formas de concebê-la, como ressaltamos na seção anterior. Bloom parte da definição de empatia que identifica como sendo a mais comum, qual seja: empatia é o ato de vir a experimentar o mundo como achamos que o outro o experimenta. Esse modo de compreender a empatia é confluente com a proposta de Adam Smith, a qual Bloom assume como sendo o foco de sua pesquisa:

> Como disse Adam Smith, temos a capacidade de pensar em outra pessoa e 'colocar-nos na situação dela' [...] e tornar-nos, em certa medida, a mesma pessoa que ela, e daí formar alguma ideia de suas sensações, e até mesmo sentir algo que, embora em grau mais fraco, não é totalmente diferente do delas (Bloom, 2016, p. 17).[11]

Essa definição de empatia precede a cisão entre *empatia afetiva* e *empatia cognitiva*, sendo que a definição que Bloom (2016) assume e focaliza, ao tratar da moralidade, a *empatia afetiva*, a qual envolveria a capacidade de replicar a emoção

[11] Tradução nossa.

sentida pelo outro, enquanto, g*rosso modo*, a empatia cognitiva pode ser descrita como processo em que se compreende o que o outro sente, mas não se sente a emoção que o outro sente (a cisão entre empatia cognitiva e afetiva será retomada ao abordamos as nuances históricas do conceito, tendo em vista que sua crítica daria consistência à proposta naturalista de empatia).

Dito isso, o desenvolvimento dos argumentos de Bloom (2016), no nosso entender, precede a assunção sobre como a empatia é comumente relacionada positivamente à moralidade. De modo que Bloom se compromete a sustentar que esse modo de compreender a relação entre empatia e moralidade é equivocado. Segundo Bloom, a perspectiva dominante, conforme entendemos, é a que defende a empatia com ufanismo acrítico e exagero, superestimando seu possível papel na ação moral. E, por oposição, a falta de empatia seria, para Bloom (2016), o diagnóstico causal para a maioria dos problemas que nos acomete. Bloom se refere a diferentes autores que desenvolveram pesquisas que afirmam a tese de que a empatia é a base para a constituição e desenvolvimento de melhores padrões de conduta, dentre os quais estão George Lakoff, Jeremy Rifkin, Emily Bazelon, Andrew Solomon e Simon Baron-Cohen.

Com base na crítica a tal exagero, Bloom apresenta sua interpretação sobre como a empatia agiria para conduzir os agentes a melhores ações (e que o discurso dominante assume, segundo o próprio Bloom). Primeiramente Bloom assume uma perspectiva negativa da natureza humana, semelhante a teses supostas pelo dualismo ontológico, na medida em que argumenta que temos como disposição natural o auto-interesse, uma perspectiva centrada em nossa própria dor e prazer. O que se pressupõe é que a empatia, por propiciar o acesso à situação do outro, conduziria à superação das ações autocentradas e ao direcionamento de nossa ação a partir da consideração pelo outro. Ou seja, a empatia seria o que permite o acesso à situação do outro, o que faz com que a nossa ação opere segundo a “regra de ouro”, isto é, em concordância com o que gostaríamos que fizessem a nosso respeito. Sobre isso, Bloom ainda acrescenta que esse modo de ação da empatia é que possibilitaria entender a realidade de pessoas muito distintas a nós. Aponta Bloom (2016):

> Podemos sentir empatia por um membro de uma minoria desprezada ou por alguém que sofre perseguição religiosa numa terra distante. Todas essas experiências me são estranhas, mas, através do exercício da empatia, posso, de alguma forma limitada, vivenciá-las eu mesmo, e isso me torna uma pessoa melhor. Em Folhas de Relva, Walt Whitman disse o seguinte: 'Não pergunto à pessoa ferida como ela se sente. Eu mesmo me torno a pessoa ferida' (p. 20)

Bloom (2016), então, descreve como a empatia é concebida e como ela opera quando é, indevidamente, considerada como a solução para a maioria de nossos problemas morais e causa do aperfeiçoamento moral de nossas ações. No entanto, Bloom pergunta: como então testar a empatia? Ou seja, como averiguar a consistência da tese de que a empatia conduz a ações melhores em relação ao outro? Entendemos que a resposta a esta questão é um dos principais argumentos de Bloom para rejeitar a empatia como precondição para a moralidade. Isso porque, como veremos, Bloom sustenta que as ações baseadas na empatia tendem a ter consequências nocivas dada a sua inerente tendência à parcialidade.

Assim sendo, a questão posta por Bloom, a qual se refere-se à avaliação das consequências de ações conduzidas por empatia, alinha-se à abordagem consequencialista da moralidade. Conforme Esteves (p. 249, 2014), a abordagem consequencialista defende que a avaliação das ações é realizada com base nas consequências esperadas da ação, mesmo as indesejáveis, porém previsíveis. Dentro desta perspectiva, as consequências de uma ação são condição necessária e suficiente para nossa decisão de empreender ou omitir tal ação. Assim, Bloom (2016) pensa o caráter moral das ações com base em suas possíveis consequências, se as ações baseadas na empatia conduzem a consequências que tornam o mundo melhor ou não.

Para dar continuidade a essa reflexão, Bloom retoma como a empatia operaria e como ela, aparentemente, geraria boas ações. A ideia central é que a empatia possibilitaria o acesso à situação do outro (como ele se sente, como é estar no mundo de determinada maneira e afins), o que possibilitaria o ajuste adequado entre os agentes. Retomando e acrescentando alguns detalhes ao exemplo trazido por Bloom, o que se sugere é que, se a empatia estivesse em ação, em situações como a interação entre pessoas socialmente desiguais, violências associadas a

preconceitos étnico-raciais, de gênero, de classe, entre muitos outros, não serão cometidas.

Bloom (2016) contrapõe-se a essa ideia e apresenta sua tese sobre a empatia ser parcial e limitada. Ele argumenta que a empatia funciona como um foco de luz, que ilumina apenas a área à que está direcionado, que costuma ser restrita e que deixa de fora tudo aquilo que o foco não alcança. Mais especificamente, Bloom (2016) sustenta que o principal problema é que, em geral, mantemos relações de empatia apenas com os que estão próximos a nós, em termos afetivos e de proximidade espaço-temporal. De modo que, para a empatia promover boas ações, no sentido de propiciar boas consequências que se evidenciem na melhoria das condições do mundo, seria necessário que nós empatizamos com todas as pessoas. E é essa limitação da empatia, a sua parcialidade, o seu alcance restrito, um dos principais argumentos de Bloom (2016) para sustentar sua rejeição da empatia como pilar do desenvolvimento moral. Aponta Bloom (2016):

> A empatia é como um holofote que direciona a atenção e a ajuda para onde é necessária. Mas os holofotes têm um foco estreito e este é um problema da empatia. O desempenho é fraco num mundo onde há muitas pessoas necessitadas e onde os efeitos das ações de uma pessoa são difusos, muitas vezes demorados e difíceis de calcular, um mundo em que um ato que ajuda uma pessoa aqui e agora pode levar a um maior sofrimento no futuro (p. 27).

Em suma, Bloom sustenta que a empatia não pode ser a base da moralidade por conta da parcialidade que acomete as ações que dela derivam. Essa crítica é relevante e é uma preocupação comum nos estudos sobre a empatia como precondição para a moralidade, alguns autores se referem a essa situação como paroquialismo da empatia, isto é, a perspectiva que ignora atividades ou interesses mais vastos (Passos-Ferreira, 2018). Sobre isso, indagamos se, ao admitir o problema da parcialidade e das limitações embutidas nas habilidades empáticas, precisamos rejeitar a tese sobre a empatia como precondição para a moralidade. Colocamos essa questão retomando nosso compromisso com uma abordagem descritiva da moralidade humana. Isso porque, ao apontar as possíveis limitações de como a ações morais mobilizam e dependem de habilidades empáticas, apesar de

suas múltiplas limitações, disso não decorre necessariamente que devamos recusar à empatia um papel relevante na moralidade, podendo estar, inclusive, involucrada na compaixão racional enquanto senso de justiça, defendida por Bloom para problematizar o papel moral atribuído à empatia e evitar a parcialidade que lhe seria própria (2016).

Dito isso, nos detemos agora na proposta de Jesse Prinz (2011), para, em seguida, encaminhar nossa discussão sobre como os problemas sobre a parcialidade e o enviesamento indicam a necessidade de considerar os hábitos e o contexto histórico-cultural dos agentes, para melhor compreender a moralidade.

Em seu estudo *Is empathy necessary for morality*? Prinz apresenta que há pelo menos três maneiras de sustentar que a empatia é necessária para a moralidade. Em linhas gerais, a primeira afirma que a empatia seria necessária para os juízos morais, a segunda que a empatia seria necessária para o desenvolvimento moral, e a terceira que a empatia é necessária para a motivação das ações morais. Prinz rejeita todas essas possibilidades. Sua argumentação apresenta a perspectiva humeana sobre a relação entre empatia e moralidade e sua inconsistência. Apesar disso, dentre os pontos centrais da proposta de Prinz está sua tese sobre a relação entre os juízos morais e as emoções, a qual parte, justamente, da proposta de Hume sobre a relação entre as emoções e juízos, mas suprimindo a necessidade da empatia como precondição para a moralidade. A seguir nos voltamos mais detidamente a analisar cada um destes pontos.

Assim como Bloom, Prinz (2011) introduz sua investigação apresentando a definição de empatia com a qual se compromete. Prinz assume que a empatia é um tipo de “emoção vicária[12], isto é, seria sentir o que se imagina que a outra pessoa esteja sentido. Prinz (2007) ressalta que isso pode ocorrer através do contágio emocional automático, como também pode ser o resultado de complexos exercícios de imaginação. Ou seja, sentir o que o outro sente pode se dar através da transferência emocional, que ocorre pela convergência das expressões e

[12] No nosso entender, apresentar a empatia como uma emoção, considerando a afirmação posterior de que os juízos morais são constituídos por emoções, pode, num primeiro momento, parecer contraditório. Isso porque, se a empatia for uma emoção, então, dada a premissa sobre as emoções constituírem os juízos morais, é possível inferir que ela constitui, junto com outras emoções, os juízos morais.

gestualidades corporais entre os agentes; ou pela imaginação, processo próximo ao que entendemos se referir à “tomada de perspectiva".

Segundo Passos-Ferreira (2018), Prinz defende duas teses centrais, a primeira é que a empatia não é uma precondição necessária para a aprovação ou desaprovação moral. A segunda é que a empatia tende a levar a distorções nos juízos morais e, na maioria das vezes, produz resultados que são moralmente indesejáveis, num sentido próximo à crítica levantada por Bloom (2016). Em suma, a tese de Prinz é que a empatia não tem um papel relevante na moralidade e que, por poder interferir negativamente na moralidade, ela não deve ser cultivada. Passos-Ferreira (2018) caracteriza a proposta de Prinz como um sentimentalismo anti-empático. Desse modo, Prinz aceita a concepção humeana de que os sentimentos de aprovação e desaprovação são a base para o juízo moral, o que explica a denominação sentimentalista. Mas recusa que a aprovação e a desaprovação moral tenham como base a empatia, o que explica a denominação anti-empática.

A rejeição de Prinz ao papel da empatia como fundante da moralidade consiste, principalmente, em negar todas as possibilidades de vínculo entre *moralidade* e *empatia*. Passos-Ferreira (2018) esclarece que há seis versões de teorias que sustentam a empatia como precondição da moralidade:

> 1) constitutiva (a empatia é um elemento necessário do juízo moral); 2) causal (a empatia é necessária para causar o juízo moral); 3) desenvolvimental (a empatia é necessária para o desenvolvimento da agência moral); 4) epistêmica (a empatia desempenha um papel epistêmico necessário ao juízo moral); 5) normativa (a empatia é necessária para justificar o juízo moral); e 6) motivacional (a empatia é necessária para a motivação moral) (Passos-Ferreira, 2018, p. 140).

Prinz (2011) nega todas essas versões a partir de um argumento segundo o qual trata-se de a) conceber a moralidade a partir dos juízos morais, sendo os juízos constituídos por sentimentos de aprovação e desaprovação; b) argumentar que a empatia desempenha um papel contingente nos sentimentos morais de aprovação ou desaprovação; c) com base nas premissas a) e b) inferir que, se a empatia

desempenha um papel contingente no desenvolvimento moral, ela não é necessária para a moralidade (Prinz, 2011).

Desse modo, a argumentação de Prinz (2011) se segue, como já apontado, da interpretação da tese de Hume sobre a empatia (então entendida como "simpatia") como precondição para os juízos morais. Segundo Prinz (2011), a teoria do julgamento moral proposta por Hume estrutura-se da seguinte forma: a) a qualificação das ações como virtuosas se segue do prazer que elas produzem, e a qualificação das ações como viciosas, da dor que elas produzem; b) sentimos empatia ao contemplarmos o prazer ou a dor de uma pessoa; c) a nossa resposta empática à pessoa que sofreu a ação virtuosa ou viciosa desperta em nós sentimentos de aprovação e desaprovação e, esses sentimentos constituem nossos julgamentos de que algo é moralmente bom ou ruim (Prinz, 2011, p. 214). Dito de outro modo, é ao sentir ou entender como uma ação afeta o outro que julgamos (aprovamos ou desaprovamos) a ação como boa ou ruim.

Para Prinz (2011), esse modo de entender a empatia concede a ela um papel epistemológico, porque é a empatia que possibilitaria conceber uma ação como positiva (de ajuda e benefício ao outro) ou negativa (prejudicial e danosa ao outro). Ou seja, o vínculo entre empatia e moralidade seriam os juízos morais. Como já dito, Prinz (2011) rejeita que a empatia seja precondição para os juízos morais, para o desenvolvimento moral e para a motivação das ações morais. É por conta disso que os argumentos de Prinz contra a empatia como precondição da moralidade partem da investigação dos juízos morais.

Prinz (2011) nega a relação entre os juízos morais e a empatia com base em cinco argumentos que, em linhas gerais, trazem exemplos de situações em que o julgamento moral ocorre sem que haja o envolvimento de habilidades empáticas. Dentre os quais destacamos a predominância da avaliação moral baseada em princípios, em relação a uma perspectiva utilitarista na qual a empatia teria espaço. Exemplifica Prinz (2011):

> [...] examinemos os casos em que as considerações deontológicas prevalecem sobre os princípios utilitários. Por exemplo, pode-se julgar que é mau matar uma pessoa inocente, mesmo que os seus

> órgãos vitais possam ser usados para salvar outras cinco pessoas que necessitam desesperadamente de transplantes. Aqui, sem dúvida, sentimos cumulativamente mais empatia pelas cinco pessoas necessitadas do que pela única pessoa saudável, mas o nosso julgamento moral não acompanha essa resposta empática (p. 214).

Para afirmar a contingência da empatia no desenvolvimento moral, Prinz (2011) também investiga se a empatia seria crucial para a origem dos juízos morais. Prinz então volta-se aos estudos sobre psicopatas e autistas. O que majoritariamente é defendido e sustentado, é que autistas e psicopatas têm suas habilidades empáticas prejudicadas e isso, por sua vez, explicaria suas limitações e inadequações no domínio social e moral (Passos-Ferreira, 2018). Prinz argumenta que estes casos, na verdade, sustentam a contingência da empatia em relação à moralidade. Em linhas gerais, o argumento segue da consideração de que pessoas com autismo teriam um déficit de empatia, e, apesar disso, expressam comportamentos morais adequados. Sobre a psicopatia, Prinz (2011) defende que seria a carência de emoções básicas que resultaria no prejuízo moral, mas especificamente, a ausência de emoções como o medo. Com base nestes estudos, Prinz (2011) infere que a capacidade de julgamento moral pode ser adquirida sem empatia, sendo logo possível afirmar que a empatia não é necessária para o desenvolvimento de um senso moral.

Por fim, Prinz fundamenta sua rejeição à tese de que a empatia cumpre um papel motivador das ações morais. A ideia central é que os juízos morais são constituídos por emoções, e Prinz concebe as emoções como estados motivacionais. De modo que, os julgamentos morais que contêm emoções são por si só motivadores da ação. Como o julgamento moral de que roubar é errado, o qual é constituído pela sentimento de culpa, ele, por si só impediria a ação de pegar algo que pertence a alguém indevidamente.

Temos então os principais argumentos utilizados por Prinz para rejeitar a tese da empatia como precondição para a moralidade. No nosso entender, estes argumentos alinham-se com uma abordagem descrita da moralidade, Prinz esforça-se em demonstrar que os juízos morais não são necessariamente constituídos pela empatia. O próprio indica que trata-se de uma abordagem descritiva da relação entre moralidade e empatia, ao introduzir a discussão sobre se

a empatia deveria ser cultivada objetivando o desenvolvimento de sistemas morais funcionais. Dito isso, antes de adentrarmos nas afirmações de Prinz sobre as implicações de um sistema moral baseado na empatia, indagamos a consistência da descrição de Prinz frente ao que de Waal (2006, 2010) defende.

A grande questão que fica para nós refere-se à consistência da rejeição da empatia como precondição para a moralidade. Entendemos que a incompatibilidade entre Prinz e de Waal possa estar vinculada ao modo como eles compreendem a moralidade. Como dito, interpretamos que moralidade para de Waal é descrita em termos de “importar-se com o outro”, e esse “importar-se com o outro” seria a base para os comportamentos de ajuda. Esses comportamentos, por sua vez, necessitariam de um mecanismo de avaliação da situação do outro, qual seja, a empatia. Para Prinz, a moralidade refere-se ao domínio das ações que podem ser qualificadas como boas ou não. Nesse sentido, enquanto que para de Waal a consideração pelo outro tem um lugar de destaque, nas proposições de Prinz não é bem assim.

Por fim, nos voltamos às afirmações de Prinz sobre as limitações e problemas que uma moralidade baseada na empatia podem acarretar, as quais resumem-se a fraqueza motivacional da empatia e sua tendenciosidade. A questão da tendenciosidade, a qual Bloom (2016) também abordou, refere-se a seletividade, viéses e preconceitos que acometem decisões morais baseadas nas empatia. A ideia central é que, por conta da nossa seletividade empática, as nossas avaliações morais baseadas na empatia tendem a ser parciais.

Prinz se refere a dois estudos de Batson que reforçam essa tese, o primeiro é sobre como preconceitos podem filtrar a nossa empatia - ou seja, como os preconceitos podem filtrar as pessoas com as quais nós somos capazes de compartilhar emoções e assumir sua perspectiva. O estudo teve como resultado que um grupo de estudantes universitários era mais propenso a sentir empatia por crianças e cachorros, por conta de efeitos de fofura. Entendemos que isso pode auxiliar na explicação de fenômenos como violência de gênero, intolerância religiosa e afins. O segundo é sobre como o apelo à empatia pode conduzir a ações injustas.

Diante disso, nós assumimos que a parcialidade e a tendenciosidade que decorrem da empatia, tal como apontadas por Prinz e Bloom, são problemas reais

que acometem uma moral baseada na empatia. Mas disso não decorre a necessidade de recusar que os processos empáticos sejam a base da moralidade, tal como propõe de Waal (2007, 2011), posicionamento que será aprofundado no Capítulo 3.

O que Prinz e Bloom propiciam é o direcionamento da nossa atenção para os fatores que compõem a realidade moral e que ultrapassam os agentes, mas ao mesmo tempo os esculpi. Estamos pensando no contexto histórico-cultural dos agentes, no sentido de afirmar que a moralidade, assim como o conhecimento é localizada. Ou seja, a parcialidade e a tendenciosidade podem ser pensadas para além da consideração, compreensão ou do afetar-se pela situação do outro, ela pode estar relacionada também a hábitos, posições sociais, contextos culturais e afins.

Ainda sobre Prinz (2007), retomamos sua tese sobre os juízos morais serem constituídos por emoções, a qual ele apresenta como alternativa a empatia como precondição para a moralidade. Isso porque, ele assume que uma das consequências de aderir ao sentimentalismo seria o relativismo moral.

> A teoria da sensibilidade que defendo é abertamente relativista na sua formulação. As propriedades morais são definidas em relação aos observadores e parece plausível que dois observadores possam ter sentimentos conflitantes. Se assim for, então não haverá um único fato para decidir quem está certo, mas sim dois fatos correspondentes ao sistema de valores de cada observador (Prinz, 2007, p.120).

Mais especificamente, Prinz assume e defende o relativismo, no sentido de fundamentá-lo e aceitá-lo. Conforme pudemos entender, o relativismo de Prinz (2007) decorre de sua abordagem denominada construtivismo sentimentalista. Em linhas gerais, Prinz propõe que os valores morais são historicamente construídos, o que se expressa na constatação de que diferentes sociedades criam diferentes valores morais. Prinz recorre ao método genealógico para fundamentar essa tese e a estudos sobre valores morais controversos, como o canibalismo. De modo que, ele assume o método genealógico com base na proposta de Nietzsche, com base no

qual ele propõe-se a confirmar que algumas de nossas convicções morais são produções histórico-sociais.

Nesse sentido, a questão que fica para nós é: como lidar com as acusações de enviesamento e parcialidade sem precisar apelar para abordagens racionalistas ou representacionalistas? Primeiramente propomos a tese de que a moralidade é localizada, no sentido de ser incorporada e situada, e que isso pode ser uma resposta ao relativismo moral, uma vez que os agentes morais compartilham condições materiais e necessidades básicas comuns, elementos relevantes para concepções naturalistas da moralidade. Assumir a ideia de moralidade incorporada pode auxiliar na proposição de soluções para argumentos sobre parcialidade e enviesamento que são dirigidos à tese que associam a empatia e a vida moral, no sentido de pensar a reestruturação de hábitos e ampliação dos horizontes da alteridade. É este o norte de nossa discussão do terceiro capítulo.

Na próxima seção abordamos as nuances conceituais e históricas do conceito de empatia com objetivo de fundamentar a consistência da abordagem naturalista de de Waal (2006, 2010) e de Waal e Preston (2017), frente às propostas de Prinz e Bloom.

2.4. Em defesa da perspectiva naturalista de empatia: as nuances teóricas do conceito

Com base no que foi apresentado na seção anterior, um dos fatores primordiais para compreender a ideia da continuidade entre sociabilidade e moralidade seria, justamente, a caracterização de empatia. Isso porque a moralidade é descrita em termos de “importar-se com o outro” concomitantemente à concepção de bondade. Esse “importar-se com o outro” seria a base para os comportamentos de ajuda, os quais são expressos por diferentes espécies de animais sociais (como chimpanzés, elefantes e golfinhos). Esses comportamentos, por sua vez, necessitariam de um mecanismo de avaliação da situação do outro, qual seja, a empatia.

Desse modo, antes de adentrarmos na caracterização de empatia proposta por De Waal (2006, 2010) e Frans de Waal e Stephanie Preston (2017), vamos

retomar os principais pontos da história do conceito de empatia e as suas nuances teóricas. Veremos que, assim como os trabalhos sobre a moralidade humana, as investigações e formulações sobre o conceito de empatia também estão arraigados em dualismos e dualidades, dentre os quais destacamos a cisão comumente feita entre *empatia afetiva* e *empatia cognitiva* (Maibom, 2017; Spaulding, 2017).

Introduzimos os estudos sobre a empatia com as seguintes questões: Como podemos saber o que o outro está sentindo? Como é possível o ajuste coordenado de comportamento entre agentes? Como, em situações adversas, o agente consegue fornecer a ajuda necessária para outro que esteja em situação de risco? Entendemos que essas e outras questões correlatas estão diretamente relacionadas às investigações sobre o conceito de empatia, que como sugere Martin Hoffman, é a "[...] cola que torna possível a vida social" (HOFFMAN, 2000, p. 3).

Primeiramente, o conceito moderno de empatia, *grosso modo,* ressalta a capacidade de compartilhar emoções e pensamentos com o outro, e surge com a tradução do termo alemão *Einfühlung* (sentir em) para o termo inglês *empathy*, em 1909. Tal tradução foi feita pelo psicólogo Edward Titchener, em sua obra *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*, ao explicar uma experiência do pensamento em que se tenta pensar e sentir como se fosse outra pessoa (TITCHENER, 1909), para quem a sinestesia teria um papel relevante quando se trata da percepção de condutas, expressões faciais e gestualidades de outros indivíduos (TITCHENER, 1909, p. 22-21)

Como ressalta Stueber (2019), Edward Titchener tinha em mente a produção teórica do filósofo alemão Theodor Lipps, ao propor a tradução do conceito alemão *Einfuhlung*. Em linhas gerais, Lipps estava especialmente interessado nas questões da estética do século XIX ao elaborar suas primeiras formulações sobre o *Einfuhlung*. Mais especificamente, Lipps buscou compreender as experiências estéticas sob a perspectiva fenomenológica, em especial na investigação sobre as ilusões de ótica (MONTAGE, C. *et. al,* 2008).

Dentro deste contexto, uma das principais discussões tratava justamente da natureza da percepção estética dos objetos (como explicar a percepção de um objeto como belo ou feio?). De modo que, dentro do contexto teórico fenomenológico, a percepção estética parecia ocorrer da mesma maneira que a

percepção ordinária dos objetos, ou seja, diretamente. Por conta disso, a percepção da vermelhidão de um objeto e a percepção da beleza desse mesmo objeto, apesar de consideradas como percepções de natureza distinta, seriam explicadas em termos de *percepção direta* (o que parece contra-intuitivo dadas a especificidades da experiência estética propriamente dita e que, segundo entendimento geral dos teóricos da estética, envolvem juízos valorativos). Para lidar com tal problema, propôs-se que a *empatia* (*einfuhlung*) seria o fenômeno que possibilita a apreciação estética dentro de uma perspectiva fenomenológica.

Stueber (2019), a partir de sua análise crítica, sugere que Lipps teria entendido que a base para a empatia, a fusão entre observador e observado (MONTAGE, C. *et. al,* 2008), seria um fenômeno de "imitação interna", graças ao qual a mente de uma pessoa *imitaria* as atividades mentais e as experiências de outra pessoa a partir de observações prévias de suas atividades corporais e/ou expressões faciais. Dito de outro modo, *sentir* o que o outro sente consistiria em uma espécie de imitação interna (do *eu* ou *self*) das emoções expressas pelo outro.

O exemplo que ilustra essa fusão, tal como proposta por Theodor Lipps e que, em princípio seria inconsciente, seria a experiência de observar uma acrobata em ação (o mesmo exemplo da acrobacia foi utilizado posteriormente por Gilbert Ryle (2009) ao tratar de habilidades complexas observáveis numa perspectiva não dualista). Segundo Stueber (2019), sentir-se no lugar do outro seria, para Lipps, similar ao que ocorre ao observarmos a *performance* do acrobata na corda bamba que se movimenta como se fosse cair e causa em nós uma sensação de medo da queda. Ao observarmos essa situação, sentimo-nos como se estivéssemos no lugar do acrobata ao equilibrar-se numa corda bamba (WAAL, 2010).

Além disso, Stueber (2019) ressalta que a tese elaborada por Theodor Lipps defende que a empatia possibilitaria a apreciação do valor estético de uma obra porque ela permitiria uma espécie de *projeção*, no objeto percebido, de experiências prévias do sujeito percebedor, de modo que, se as experiências projetadas forem positivas, o objeto é percebido como belo e, caso contrário, o objeto seria percebido como feio. Outro ponto relevante ressaltado por Stueber (2019) é que as teses de Lipps foram posteriormente utilizadas como alternativa à inferência por analogia na

abordagem sobre o problema clássico das outras mentes, sendo parcialmente admitido por fenomenólogos como Edmund Husserl.

Ao que tudo indica, os avanços no estudo do conceito de empatia, posteriores a Theodor Lipps e Edward Titchener, teriam acarretado uma polissemia do termo, a tal ponto que Heide Maibom (2017), Karsten Stueber (2019) e Jean Decety (2010) reconhecem a dificuldade de caracterizar a *empatia* como correspondente a um único fenômeno ou capacidade, como parecem indicar as múltiplas abordagens das diferentes áreas de estudo em que esse conceito foi investigado, da Estética às Neurociências, passando pela Ética, a Psicologia Experimental, a Etologia, a Sociologia, entre outras.

A seguir, vamos apresentar a classificação das definições de *empatia* realizada por Daniel Batson (2009), a partir de marcos teóricos no estudo do conceito de empatia. Batson (2009) analisa diversas definições do conceito que, segundo ele, poderiam ser classificadas segundo as respostas que os pesquisadores oferecem a duas questões fundamentais: 1) como alguém poderia saber o que outra pessoa sente e/ou pensa? 2) O que levaria alguém a responder com sensibilidade e cuidado ao sofrimento do outro?

Em seu estudo, Batson (2009) sugere que é possível identificar oito conceituações distintas de empatia na literatura, as quais, a seu modo, tratam das duas questões acima. As conceituações de empatia recorrentes na literatura, segundo Batson (2009), são: 1) empatia como capacidade de conhecer os estados internos (sentimentos e pensamentos) de outra pessoa, assim definida por autores como Waal & Preston e Wispé; 2) empatia como um fenômeno de imitação *stricto sensu*, como aponta Lipps; ou imitação motora e/ou combinação de respostas neurais, para Dimberg *et al.*, Hoffman, denominada também empatia facial por Gordon; 3) empatia como compartilhamento e convergência de emoções entre os agentes - vir a sentir o que o outro sente, também chamada de *simpatia* por Adam Smith e David Hume; de contágio emocional por Hetfield *el al;* ou empatia afetiva segundo Zahn-Waxler *et al.*; e empatia afetiva automática proposta por Hodges & Wegner; 4) empatia como fenômeno de projeção na situação do outro e que, segundo Batson, foi também estudada por Theodor Lipps e, contemporaneamente, pelos teóricos da perspectiva do simulacionismo; 5) empatia como fenômeno

imaginativo de como o outro estaria se sentindo, também chamada de *tomada de perspectiva* por autores como Decety; 6) empatia como fenômeno de, além de imaginar como alguém estaria se sentindo, como ocorre em (5), imaginar como a gente pensaria e se sentiria no lugar do outro; 7) empatia como sentimento de angústia ao testemunhar o sofrimento de outra pessoa ressaltando que, neste caso, empatizar não é sentir-se angustiado *pelo outro*, mas sentir-se angustiado *pelo estado do outro*; 8) empatia como sentimento de angústia *pelo outro* que está sofrendo, também chamado de piedade e compaixão por David Hume e Adam Smith, angústia simpática por Martin Hoffman, e simpatia por Stephen Darwall e outros (BATSON, 2009).

Em síntese, Batson (2009) argumenta que as seis primeiras conceituações buscam dar conta de explicar *como podemos conhecer os estados de outras pessoas*, sejam pensamentos ou sentimentos. Já a sétima e a oitava caracterização de empatia estariam relacionadas à segunda questão sobre *o que leva uma pessoa a responder com sensibilidade e cuidado ao sofrimento de outra*, porque, segundo Batson (2009), esse fenômeno, assim caracterizado, não é fonte de conhecimento do estado de outra pessoa, mas trata das reações a esse conhecimento.

Nesse sentido, entendemos que o trabalho de Batson (2009) aponta que a polissemia do conceito de empatia decorre dos diferentes objetivos e contextos de pesquisa, os quais, por sua vez, conduzem a diferentes formulações acerca da natureza da empatia.

Acerca do que é proposto por Batson (2009), especialmente ao considerarmos as questões que, segundo ele, o conceito de empatia visa responder, levantamos a seguinte interrogação: é possível agir com sensibilidade e cuidado em relação ao outro sem *sabermos* o que este outro *sente*? Dito de outro modo, como cuidar ou ajudar um agente que está sofrendo se não *sabemos* que ele está sofrendo? Ao colocarmos essa questão buscamos salientar que, em consonância com as teses de Frans de Waal (2006, 2010) e De Waal e Preston (2017) (as quais serão analisadas adiante), separar os processos que compõem a empatia não parece ser um caminho adequado para melhor compreendê-la. Antes de nos aprofundarmos na caracterização da empatia como um fenômeno complexo e

multifacetado, vamos considerar os estudos de Maibom (2017) e Spaulding (2017) acerca da alegada cisão entre *empatia afetiva* e *empatia cognitiva*.

Heide Maibom (2017) elaborou um estudo importante que nos possibilita compreender as nuances conceituais relacionadas à noção de *empatia*. Maibom (2017) argumenta que é comum a divisão entre os dois tipos de empatia mencionados: a *empatia cognitiva* e a *empatia afetiva*. Mais uma vez nota-se um dualismo entre razão e emoção e, no caso dos estudos sobre a empatia, há geralmente uma certa hierarquização entre a empatia afetiva e a empatia cognitiva, esta última ocupando um lugar de maior prestígio epistemológico, sendo que o foco em apenas qualquer um desses supostos tipos de empatia implicaria adotar diferentes rumos na pesquisa.

Maibom (2017) e Spaulding (2017), caracterizam a empatia cognitiva como a capacidade de entender e/ou atribuir um estado mental ao outro (dentre esses estados mentais estariam, por exemplo, as intenções, as crenças e as emoções). Mais especificamente, segundo Spaulding (2017), haveria duas explicações sobre como ocorre esse processo de tomada de perspectiva empática: 1) por teorização mental e 2) por simulação mental. Os teóricos da teoria-teoria, conforme Spaulding (2017), argumentam que entendemos a perspectiva do outro empregando conceitos mentais que dão base à psicológica popular sobre as outras mentes e, munidos com essa teoria psicológica, inferimos do comportamento observável da pessoa quais poderiam ser seus estados mentais. Sobre a teoria da simulação, Spaulding (2017) se refere ao estudo de Davies e Stone, segundo o qual usamos nossas próprias mentes como simulação das mentes de outras pessoas, colocando-nos no lugar do outro, e imaginando qual seria nosso estado mental e nosso comportamento se estivéssemos na situação particular da pessoa observada.

Acerca da empatia afetiva, Maibom (2017) argumenta que ela essencialmente envolve relações de *afeto* por parte da pessoa empática. Maibom (2017) aponta que haveria quatro tipos de *afetos* que são chamados de *empatia*: (1) a empatia afetiva propriamente dita (relacionada a uma necessidade específica do outro), (2) o contágio emocional, isto é, a disposição de imitar e sincronizar comportamentos, expressões faciais, gestos, vocalizações e movimentos de outras pessoas (Hatfield,

Cacioppo & Rapson, (3) a angústia pessoal diante do sofrimento alheio e (4) a simpatia enquanto preocupação empática.

Acerca do que Maibom (2017) e Batson (2009) propõem entendemos que essas categorizações do conceito de empatia são elucidativas, mas não descritivas. Isso porque, os distintos fenômenos empáticos, como a compreensão da situação do outro e a convergência afetiva, podem ser analisados separadamente, mas, como veremos, eles parecem ser processos integrados. E é essa integralidade, entre o afetar-se com a situação do outro e entender sua situação, que pode contribuir para o exercício das condutas morais.

Frans de Waal e Stephanie Preston (2017), por sua vez, reconhecem a suposta cisão entre empatia cognitiva e a afetiva nos estudos sobre a empatia, mas apontam para uma perspectiva alternativa, em que ambas são apresentados como processos integrados e que não podem ser compreendidos separadamente. De Waal e Preston (2017), aproximam-se de uma definição de empatia que abarca diferentes condutas em um único conceito, propondo um termo guarda-chuva para todos os diferentes processos que emergem do fato de que os agentes entendem os estados um do outro.

De Waal e Preston definem a *empatia* como sensibilidade à forma como outra pessoa se apresenta/coloca socialmente, o que inclui ser afetado e compartilhar um estado emocional com o outro (contágio emocional), como também a adoção da perspectiva da situação do outro (DE WAAL & PRESTON, 2017). Ou seja, essa definição integra os dois fenômenos que comumente são categorizados com empatia afetiva e empatia cognitiva.

Aqui já encontramos suporte para fundamentar a tese de que o conceito naturalista de *empatia* possibilita suprimir o dualismo razão/emoção. Vale ressaltar que a definição de empatia proposta por de Waal e Preston (2017) tem como base o que denominam como *Modelo de percepção-ação*. Eles sustentam que o modelo de percepção-ação explica a empatia, pois os estados emocionais do outros seriam compreendidos por meio de representações corporais pessoais, essas representações permitiriam que a empatia e a precisão empática aumentassem com base em experiências anteriores do percebedor.

Batson (2009, p. 5) explica que o modelo de percepção-ação propõe que, ao perceber o outro em determinada situação, imitamos (ou reproduzimos) seu estado neural (ou seja, haveria uma convergência entre as atividades neurais do *eu* e do *outro* observado), e isso porque percepção e ação dependem dos mesmos circuitos neurais. E, como resultado do que entendemos como um *mimetismo neural*, o agente pode sentir o que o outro sente e, assim, compreender o seu *estado interno*.

Precisamos esclarecer que a admissão das estruturas e processos neurais na caracterização da empatia, sendo que, ao mesmo tempo, defendemos que essa perspectiva auxilia na superação dos dualismos. Em outras palavras, defendemos que não é incoerente admitir que há processos neurais que explicam os fenômenos empáticos e, ao mesmo tempo, recusar ao dualismos mente/corpo e razão/emoção. Isso porque, admitir o papel de processos neurais nas relações interpessoais não significa necessariamente assumir pressupostos dualistas. Ocorre que há uma interpretação equivocada, consequência de uma vasta literatura, que associou *cérebro* e *razão* ou *estados mentais* e *atividade cerebral*. De modo que, a estrutura e os processos cerebrais são aqui entendidos como, primordialmente, estruturas e processos corporais que devem sua constituição aos processos co-evolucionários aos quais as espécies foram submetidas.

Mais especificamente, de Waal e Preston (2017) defendem que essa forma de compreender a empatia, como um conceito que abarca processos diferentes, mas que estão inter-relacionados, reflete a perspectiva evolucionária adotada por eles, segundo a qual órgãos e capacidades complexas surgem de forma incremental. Eles explicam que os diferentes fenômenos que compõem a empatia evoluem em camadas, com cada nova camada sendo construída sobre a outra e dependendo das mais antigas, sem nunca uma substituir a outra (DE WAAL & PRESTON, 2017) Ou seja, essa explicação da empatia, a partir do modelo de percepção-ação, é desenvolvida, como já mencionado, a partir da perspectiva evolucionária. Por isso admitimos as teses de De Waal como alternativa aos dualismos.

Os trabalhos de de Waal (2006, 2010) e de de Waal & Preston (2017) partem da abordagem que considera a empatia como um fenômeno complexo e multifacetado, o qual estaria diretamente relacionado ao desenvolvimento da vida

social e moral de várias espécies, além da humana. Eles consideram a relação entre sociabilidade e moralidade, em que o ajuste das condutas por aprendizagem, por exemplo, em animais sociais como os seres humanos, pode ser entendido como início de condutas proto-morais. Além disso, eles consideram também a importância do cuidado mútuo e como interações sociais empáticas auxiliam a compreender a emergência de condutas direcionadas ao outro.

Em suma, defendemos a perspectiva naturalista de empatia (de Waal, 2006, 2010; de Waal & Preston, 2017), justamente por partir de um contexto teórico que considera a gênese dessa capacidade em termos evolucionários, o que possibilita explicar e fundamentar a integralidade entre cognição e emoção. De modo que, é partindo dessa perspectiva naturalista de empatia que, apesar do que afirmam Bloom (2016) e Prinz (2011), sustentamos a tese de que a empatia é precondição para a moralidade. Mas isso também depende de assumir o estudo sobre a origem da moralidade e sua consequente definição, também dentro do contexto naturalista. Segundo a qual, a moralidade é descrita em termos de ações que são baseadas no *importar-se com o outro*, sendo a empatia o mecanismo de avaliação da situação do outro. Mas, apesar disso, como já pontuado, analisaremos os problemas da parcialidade e do enviesamento no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - A HIPÓTESE DA MORALIDADE CORPORIFICADA

Apresentação

No terceiro capítulo retomamos a tese de que moralidade humana envolve condutas que integram razão e emoção expressas em interações empáticas (de Waal, 2010, 2006; de Waal e Preston 2017) e a história e as relações do agente com seu contexto. Em especial, reafirmamos a relação entre empatia e moralidade, assumindo as contribuições trazidas pela cognição incorporada e situada, tendo em vista lidar com os problemas da parcialidade e do enviesamento, tal como colocados por Prinz (2007, 2011) e Bloom (2016). Neste capítulo defendemos que o desenvolvimento da moralidade humana está relacionado às experiências incorporadas dos agentes situados em contextos sociais (Lakoff & Johnson, 1999), as quais possuem certo grau de generalidade porque há entre os agentes humanos, o compartilhamento das condições materiais, biológicas, históricas e culturais presentes nas condutas consideradas moralmente significativas.

Na seção 3.1 apresentamos os principais pressupostos da Cognição incorporada e situada (CIS), para tanto partimos da exposição de um breve panorama do contexto teórico no qual as pesquisas sobre a relação entre o corpo e a cognição surgiram. Dentre os principais pontos está que a CIS é um campo de pesquisa que contrapõe-se as teses representacionistas da ciência cognitiva tradicional, marcada pelo computacionalismo. A ciência cognitiva tradicional, ao assimilar o computacionalismo, assumia que os processos cognitivos poderiam ser descritos em termos de processos computacionais, e o cérebro, dentro deste contexto teórico, era concebido como a sede da cognição (análogo ao computador).

Veremos que, na CIS, o cérebro volta a ter um corpo, e a cognição deixa de ser reduzia a processos cerebrais. Dentro das pesquisas realizadas pela CIS, investiga-se e se reafirma a importância do corpo dos agentes e de suas interações com o ambiente nas habilidades cognitivas. O que se propõe é que os processos cognitivos não se limitam à manipulação de símbolos e não se reduzem aos processos cerebrais. Em suma, ao introduzirmos os pressupostos da CIS

identificamos uma alternativa as premissas representacionistas, e que podem contribuir para o estudo da moralidade.

Dito isso, na seção 3.2 nos aprofundamos nas contribuições da CIS para lidar com os problemas do relativismo e do enviesamento, tal como colocados por Prinz (2011) e Bloom (2016). Mais especificamente, apresentamos as teses de Lakoff e Johnson (1999), no que se refere à relação entre as experiências corporais dos agentes e a formação dos conceitos, isso no domínio da moralidade. A pesquisa de Lakoff e Johnson apontam para uma generalidade que deriva do compartilhamento das experiências corporais dos agentes, e que entendemos confluir com a hipótese do marcador-somático de Damásio (2001). Nesse sentido, sustentamos que assumir que a moralidade é localizada, o que significa afirmar que ela, tal como o conhecimento, é contextualmente incorporada e situada, suprime possíveis interpretações relativistas e auxilia na compreensão e superação da parcialidade e enviesamento que decorrem da empatia como precondição para as ações morais

3.1 Breve introdução à Cognição Incorporada e Situada

Nesta seção abordaremos as principais premissas que caracterizam a abordagem da Cognição Incorporada e Situada (daqui em diante CIS). Para tanto, partimos de uma breve introdução à história desse campo de pesquisa e sua relação com a proposta da ciência cognitiva tradicional. Partimos da leitura do trabalho de Lawrence Shapiro e Shannon Spaulding (2021) e do trabalho de Anthony Chemero (2009), os quais apresentam um panorama geral sobre esse campo de pesquisa.

Dentre algumas das menções mais comuns à CIS, está a que a descreve como uma vertente da Ciência Cognitiva Dinâmica, a qual se dedica à elaboração de modelos da cognição tendo como principais características o foco na relação entre o agente e o ambiente e sua dinâmica de ajuste e a consIderação pela multiplicidadde

de fatores que podem auxiliar na compreensão dos processos cognitivos - das emoções aos hábitos (Broens e Gonzalez, 2006). Conforme Chemero (2009), a CIS surgiu no início da década de 1990 e dialoga com, e se inspira em, trabalhos da psicologia, neurociência, etologia, filosofia, linguística, robótica e inteligência artificial (Chemero, 2009; Shapiro e Spaulding, 2021).

Em linhas gerias, o contexto teórico da CIS envolve discussões acerca da natureza da mente e de suas operações, ou, dito de outro modo, da cognição e dos processos cognitivos. Chemero (2009) sumariza as discussões e posicionamentos teóricos dos quais a CIS deriva como um corte nas teorias da mente, em que, de um lado, ficam os representacionistas tradicionais e do outro, os eliminativistas. Segundo Chemero (2009), os representacionistas investigam a mente partindo da premissa de que os processos cognitivos operam com representações mentais e essas representações são descritas em termos de uma linguagem simbólica. Dentre os pensadores desta vertente que se destacam está, por exemplo, Jerry Fodor. Os eliminativistas, por sua vez, rejeitam a ideia de representação e investigam a cognição por outras vias. Chemero indica que o naturalismo estadunidense, representado por William James, é a versão mais proeminente do eliminativismo.

> Os representacionalistas sustentam que postular estados representacionais (ou “intencionais” ou “semânticos”) é essencial para a teoria da cognição; de acordo com os representacionalistas, existem estados da mente que funcionam para codificar estados do mundo. Os eliminativistas, por outro lado, pensam que as teorias psicológicas podem dispensar noções semânticas como representação. Segundo os eliminativistas, o vocabulário apropriado para a teorização psicológica é neurológico ou, talvez, comportamental, ou talvez sintático; em qualquer caso, não é um vocabulário que caracterize os estados mentais em termos do que eles representam (Fodor,1988, p. 7 apud Chemero, p. 17, 2009)”

Chemero (2009) aponta que a obra *Intelligence without representation*, de 1991, de Rodney Brooks, comumente é identificada como o trabalho inaugural desta área de pesquisa. Mas, aponta Chemero, anterior ao trabalho de Brooks, estão as pesquisas de James J. Gibson, John Barwise e John Perry. A teoria de Gibson, propõe uma concepção de percepção/ação segundo a qual agentes ecologicamente situados percebem diretamente a informação significativa disponível no ambiente e

que lhes permite agir habilmente sem a necessidade de mediações representacionais. Afirma Chemero que a teoria gibsoniana surge como uma resposta ao avanço e predominância das teorias representacionistas da mente e inspira o trabalho de Barwise e Perry, os primeiros a tratar do aspecto situado da cognição.

Grosso modo, as teorias representacionais da mente (dentro do contexto das ciências cognitivas) podem ser descritas como abordagens que, ao investigar a cognição e os processos cognitivos, pensam apenas em termos de manipulação de entidades internas semanticamente avaliáveis (2009, p. 20). Uma variação da teoria representacional da mente é a teoria computacional da mente, que, segundo Chemero, remonta a proposta de Thomas Hobbes, na obra *Leviatã*. Hobbes afirma que o pensamento racional consiste no processamento interno de símbolos que representam objetos externos. Acerca da proposta contemporânea, Chemero argumenta que se trata de entender o pensamento como manipulação de representações mentais. Desse modo, a diferença entre a proposta de Hobbes e a proposta contemporânea é sobre como ocorrem os processos de computação mental. Para os cognitivistas contemporâneos:

> [...] a computação é a manipulação de símbolos formais governada por regras, que Fodor denomina linguagem do pensamento. Esses símbolos formais compartilham muitas propriedades com palavras idealizadas em linguagem natural. Eles são *tokens* discretos e independentes de contexto; eles são combináveis em representações moleculares maiores (semelhantes a sentenças) cujo significado é função das partes que os compõem (Chemero, 2009, p. 21).[13]

Dentro da perspectiva computacionalista, os processos mentais são descritos em termos de processos computacionais, e o cérebro, considerado a sede da cognição, é descrito como sendo análogo a um computador. Nesse sentido, a ciência cognitiva tradicional dialoga com as mesmas áreas de pesquisa, e, de certo modo, tem os mesmos objetivos da ciência cognitiva incorporada e situada, mas o pressuposto da abordagem cognitivista tradicional é a concepção de mente ligada ao computacionalismo.

---

[13] Tradução nossa.

Em oposição à abordagem computacionalista, a CIS, enquanto campo de pesquisa, reafirma e investiga a importância do corpo dos agentes e de suas interações com ambiente nas habilidades cognitivas. Dentro desta linha de pesquisa, os processos cognitivos não se limitam à manipulação de símbolos e não se reduzem aos processos cerebrais. O que une os investigadores da CIS é justamente a ideia de que "[...] o corpo ou as interações do corpo com o ambiente constituem ou contribuem para a cognição (Shapiro e Spaulding, 2021)".

Como dito, o que predominava nas pesquisas das ciências cognitivas era a abordagem computacionalista da cognição, mas houve vertentes de pesquisa que se opuseram à essa abordagem e que buscaram revisar o paradigma até então dominante. Assim como Chemero (2009), Shapiro e Spaulding (2021) afirmam que a teoria ecológica de James J. Gibson é a primeira vertente e proposta teórica que contrapõe-se ao computacionalismo. Mas também há o conexionismo, e a fenomenologia, mais especificamente os trabalhos de Merleau-Ponty, como fonte de inspiração para os teóricos da CIS.

Acerca das discordâncias da Filosofia Ecológica em relação à abordagem computacionalista, Shapiro e Spaulding (2021) argumentam que um dos principais pontos refere-se ao modo como era pensada a natureza dos estímulos sensoriais. Isto porque, para a abordagem computacionalista, os estímulos sensoriais seriam empobrecidos (no sentido de carecerem de significado), de modo que eles passam a ser significativos a partir da ação dos processos cognitivos sobre eles. Por sua vez, a Filosofia Ecológica propõe que a percepção envolve a percepção direta de informação significativa do organismo situado em seu nicho e não requer processos inferenciais. A proposta ecológica afirma que a percepção é intrinsecamente significativa e não envolve, necessariamente, a mediação de processos cognitivos para ser significativa ao organismo.

> Os psicólogos ecológicos [...] negam que os organismos encontrem estímulos empobrecidos (Michaels e Palatinus 2014). Tal concepção, acreditam eles, identifica falsamente sistemas sensoriais completos com suas partes – com olhos, ou com imagens da retina, ou com atividade cerebral. Os processos de percepção visual, por exemplo, não são exclusivos do olho ou mesmo do cérebro, mas envolvem todo o organismo à medida que este se move no seu ambiente (Shapiro e Spaulding, 2021).

McArthur e Baron (1983, p. 215), argumentam que a posição ecológica, assim como entendem os propositores da cognição incorporada e situada, não se refere a uma única teoria, eles propõem que ela é melhor descrita com um conjunto de teorias que tem como principal objeto de pesquisa a percepção, sendo que os principais nomes da filosofia ecológica são James J. Gibson, Robert E. Shaw, Michael T. Turvey e William M. Mace. McArthur e Baron (1983) também elencam quatro características que sumarizam esse campo de pesquisa: 1) a percepção, para a filosofia ecológica, é estudada partir da premissa de que ela desempenha uma função adaptativa e que o mundo externo deve, portanto, fornecer as informações para orientar comportamentos biologicamente e socialmente funcionais; 2) assume que as informações obtidas pelos agentes são reveladas em eventos ecológicos objetivos, informações dinâmicas e mutáveis sobre estímulos, em oposição às exibições estáticas e unimodais; 3) a psicologia ecológica pressupõe que as informações disponíveis nos eventos especificam as *affordances* (oportunidades de ação disponíveis no ambiente); 4) pressupõe que a percepção das *affordances* depende da sintonização do agente (McArthur e Baron, 1983, p. 215).

Chemero (2009), ao apontar os três princípios que fundamentam a teoria ecológica, sumariza a proposta de James Gibson. O primeiro refere-se a afirmar que a percepção é direta, ela não envolve processos de manipulação ou representação mental. Como já dito acima, a ideia de que a percepção direita baseia-se na negação de que é necessário o acréscimo de informação às sensações, ao que é percebido pelo agente. O segundo princípio afirma que a percepção é um guia para a ação, é através da percepção que o agente interage com o meio e com os outros agentes. O terceiro princípio é que o agente percebe diretamente as *affordances,* as possibilidade de ação no ambiente (Chemero, 2009, 22).

Nesse sentido, a teoria ecológica de Gibson, conforme entendemos, inaugura e é relevante para os avanços na pesquisa da CIS, por afirmar a relevância do corpo para a percepção e por recusar as explicações repesentacionistas, com base, principalmente, no estudo sobre a percepção direta das *affordances*. De modo que, ao assumir as teses da psicologia ecológica, as ações dos organismos passam a ser

compreendidas como não dependentes e não direcionadas com base em manipulação simbólica. Ou seja, as ações não dependem de processos inferenciais que decorreriam da manipulação simbólica, pois o organismo direcionaria habilmente suas ações através da percepção direta de *affordances*, as quais têm relação com sua história e o nicho em que habita, podendo um mesmo objeto disponibilizar diferentes *affordances* para diferentes organismos.

Acerca da abordagem conexionista, recorremos à apresentação efetuada por Spaulding e Shapiro (2021). Segundo eles, o conexionismo desafia a abordagem simbólica do computacionalismo, mas, ao mesmo tempo, assume o papel dos processos computacionais para compreender e explicar a cognição. Spaulding e Shapiro explicam que, o conexionismo consiste em redes neurais artificiais que excitam ou inibem a atividade uns dos outros de acordo com conexões ponderadas entre eles, em oposição ao modo de operação computacional o qual tem como base a manipulação sequencial e linear de símbolos com base em regras armazenadas internamente.

Agora acerca das influências da fenomenologia sobre a cognição incorporada e situada e suas divergências com a abordagem clássica da cognição, segundo Shapiro e Spaulding (2021), dentre os principais pontos em que a abordagem fenomenológica distingue-se da abordagem computacional está o modo de compreender as experiências conscientes dos agentes. Em linhas gerais, a abordagem fenomenológica pode ser descrita como a investigação sobre o modo como os nossos corpos moldam os nossos pensamentos.

Shapiro e Spaulding (2021) argumentam que a influência da fenomenologia na elaboração da CIS pode ser evidenciada a partir da análise sobre o modo como ambas abordam a relação entre mente e corpo. De modo que, segundo eles, a perspectiva fenomenológica rejeita a ideia de que a mentalidade seja fundamentalmente diferente e separada da corporeidade e a ideia de que a mentalidade do outro seria inacessível ou acessível somente de modo inferencial (o que conduz ao problema das outras mentes). Isso porque a fenomenologia rompe com as teses cartesianas sobre a relação e a distinção entre mente e corpo.

Em suma, a perspectiva fenomenológica não concebe a mente como uma substância distinta do corpo, e a atividade mental não é estudada como dissociada

das atividades corporais. Nesse sentido, ao assumir a perspectiva fenomenológica, conforme apontam Shapiro e Spaulding, nega-se que a cognição seja pura (sem relação com a experiência) ou resultado da introspecção intelectual e do solipsismo. O que se propõe é que a cognição está inserida e é manifestada por corpos físicos contextualizados (Shapiro e Spaulding, 2021).

Dentre os fenomenólogos que inspiraram a cognição incorporada estão Heidegger, Husserl e Merleau-Ponty, os quais “enfatizaram a incorporação física de nossas experiências cognitivas conscientes” (Shapiro e Spaulding, 2021). Segundo Spaulding e Shapiro (2021), esses filósofos são reconhecidos por investigar como nossos corpos moldam nossos pensamentos e como nós vivenciamos nossas atividades conscientes, sendo que alguns deles argumentaram que a consciência é constituída pela incorporação, pelas experiências corporais dos agentes.

Temos então que a CIS se desenvolve em resposta à ciência cognitiva tradicional, a qual é marcada pela abordagem computacionalista da mente, que reduz os processos cognitivos a processos computacionais (manipulação simbólica com base em regras pré-estabelecidas). Desse modo, a filosofia ecológica, o conexionismo e a fenomenologia podem ser descritos com os primeiros passos para a renovação contemporânea das teorias acerca da cognição.

Destacamos aqui, com base no que afirmam Broens e Gonzalez (2006), a proposta da cognição incorporada, a qual passa a ser seriamente considerada a partir das pesquisas da CIS. Segundo as filósofas, a cognição incorporada refere-se “[...] à *incorporação* (no sentido forte do termo) progressiva de experiências cognitivas que parecem extrapolar o plano linguístico das descrições formais” (2006, p. 14). A cognição incorporada refere-se à cognição vivenciada e experienciada pelo agente que passa a constituí-lo. Entendemos que esse ponto é suma importância, pois sumariza a relevância de pensar a relação entre a moralidade e a CIS, que será aprofundada a seguir na seção 3.2. Mas vale adiantar que, admitimos a tese de que a cognição incorporada refere-se à cognição vivenciada e experienciada pelo agente, ao invés de reduzi-la a manipulação conceitual, e aplicarmos isso ao campo da moralidade. Ou seja, o desenvolvimento da moralidade do agente deve-se às suas vivências e experiências, assim como a sua constituição fisiológica (argumento

que já foi abordado ao estudarmos a relação entre empatia e moralidade no capítulo 2, mas, como veremos, a CIS nos possibilita lidar com o problema do relativismo).

3.2 Uma alternativa às críticas sobre parcialidade e enviesamento da empatia: as possíveis contribuições da CIS

Nesta seção, após introduzirmos os principais conceitos e teses da CIS e suas diferenças em relação às teorias computacionais da cognição, abordamos as contribuições das pesquisas na CIS para lidar com os problemas da parcialidade e do enviesamento que decorrem de assumir que a moralidade teria como base a empatia (de Waal, 2006, 2010). Nesta seção nos deteremos a refletir sobre a consistência da seguinte asserção: assumir que a moralidade é localizada, o que significa afirmar que ela, tal como o conhecimento, é contextualmente incorporada e situada, suprime possíveis interpretações relativistas e auxilia na compreensão e superação da parcialidade e enviesamento que decorrem da empatia como precondição para as ações morais. Para tanto, consideramos as pesquisas de Damásio (2001), Lakoff & Johnson (1999).

Lembremos que os trabalhos de de Waal (2006, 2010) apresentam uma perspectiva coerente sobre quais seriam os processos e os mecanismos subjacentes ao desenvolvimento da moralidade humana, quais sejam, os processos e mecanismos que dão base aos comportamentos e fenômenos empáticos. Sendo a empatia o que possibilita a avaliação e ajuste à situação do outro, o que envolve os processos de contágio emocional e de tomada de perspectiva, processos que integram razão e emoção. Vale ressaltar que, ao admitir isso, assumimos também o que seria a moralidade nos termos propostos por de Waal com base na premissa da continuidade entre sociabilidade e moralidade: a moralidade como importar-se com o outro.

Nesse sentido, através do estudo das premissas da CIS aplicados as pesquisas sobre moralidade, buscamos defender que a moralidade humana envolve uma constituição psicológica que integra razão e emoção expressa em processos empáticos (de Waal, 2010, 2006; de Waal e Preston 2017) e a história e relações do agente com seu contexto. De modo que, propomos que a moralidade, assim como a

cognição, seria localizada, não relativa. A moralidade seria, assim, contextualmente dependente de aspectos culturais, mas o fato de ser também corporificada lhe permite um significativo grau de generalidade, uma vez que o que é danoso a todos os corpos humanos e, por conseguinte, é considerado moralmente repreensível em um sentido fundamental, independe do contexto. Ou seja, entendemos que os hábitos e condutas morais, em algum grau, são passíveis de uma diversidade de expressões. Mas essa diversidade possui um parâmetro, um limite, qual seja, o corpo do agente.

Dito isso, um dos primeiros pontos que iremos abordar é a aproximação teórica entre a cognição moral e o sentimentalismo. Isso porque, em ambas abordagens teóricas, entende-se e busca-se sustentar que os juízos morais decorrem de nossos estados afetivos e corporificados e não de deliberações abstratas (Shapiro e Spaulding, 2021). Dentre os estudos que sustentam essa abordagem está a pesquisa sobre psicopatologias, com destaque para a psicopatia, e a pesquisa sobre pessoas que sofreram danos no córtex cerebral. Em ambos os casos, o que se observa é a relação entre danos em partes específicas do cérebro e suas consequências nas habilidades de julgamento e decisão moral. Nestes casos, o que ocorre é que as respostas fisiológicas que dão base aos julgamentos e decisões morais estariam danificadas (Damásio, 2001).

Mais especificamente, esses estudos sobre a relação entre determinadas áreas cerebrais e as habilidades relacionadas a decisões e deliberações morais são realizados por António Damásio (2001). Na obra *O erro de Descartes*, Damásio apresenta o caso de Phineas Gage, trabalhador atingido por uma barra de ferro que atravessou seu crânio em um acidente laboral. Um dos pontos centrais é que, apesar da gravidade do acidente, Gage sobreviveu e, à primeira vista, suas habilidades cognitivas pareciam estar intactas. De modo que, na época do acidente a classe de habilidades relacionadas à atividade cerebral eram restritas a linguagem, a percepção e as funções motoras. Mas o que o comportamento de Gage revelou posteriormente foi que os processos e as estruturas neurais também podem estar relacionados a outros domínios da vida humana, quais sejam, os domínios moral e social.

Como aponta Damásio (2001), após o acidente, Gage teve seu padrão de conduta alterado, ao ponto de as pessoas próximas não o reconhecerem mais. Damásio (2001) ressalta que Gage passa de pessoa moderada, astuta e inteligente, para um sujeito caprichoso e irreverente, que utilizava de linguagem imprópria. Essas alterações, afirma Damásio, denotam que as dimensões social e ética também estariam relacionadas à integralidade de sistemas específicos do cérebro (Damásio, 2001, p. 38). O que as pesquisas subsequentes revelaram é que as áreas atingidas pela barra ferro, a região pré-frontal ventromediana, seria de suma importância para a instanciação de processos de tomada de decisão. No caso de Gage, essa região foi atingida, o que comprometeu sua capacidade de planejar o futuro, de agir conforme as regras sociais que havia aprendido e de decidir o curso de ações que seriam mais vantajosas para sua sobrevivência (p. 57).

> Parte de uma região que as investigações mais recentes têm revelado ser crítica para a tomada de decisões, a região pré-frontal ventromediana foi de fato danificada em Gage. [...] A reconstrução revelou que certas regiões consideradas vitais para outros aspectos das funções neuropsicológicas não foram danificadas em Gage. Por exemplo, os córtices situados na parte lateral do lobo frontal, cuja lesão limita a capacidade de controlar a atenção, executar cálculos e passar apropriadamente de estímulo para estímulo, estavam intactos (Damásio, 2001, p.56).

Acerca do que propõe Damásio, entendemos que seu estudo reforça a relação das habilidades morais com a constituição fisiológica dos agentes e de suas experiências corporais. De modo que, refletimos sobre a ideia de relativismo de Prinz (2007), o qual foi brevemente abordado na seção 2.3, consideramos a contribuição dos estudos de Damásio (2001).

A ideia central é que, para Prinz, o relativismo moral é consequência da natureza constitutiva dos valores morais, o qual ele sustenta a partir do método genealógico. Segundo Prinz, o que se verifica é que os conceitos morais variam de sociedade para sociedade justamente porque são uma criação histórico-social. Prinz refere-se a exemplos controversos, que no nosso entender, parecem reforçar a ideia de que ao admitir a possibilidade de “criação” de valores, consequentemente tudo é permitido. Ou seja, como não há uma regra ou parâmetro absoluto que fundamente

a moralidade, como é proposto por Kant (2009), foram estabelecidos, ao decorrer da história humana, valores morais que hoje concebemos como inadmissíveis. Prinz refere-se especificamente ao canibalismo[14].

Essa aparente permissibilidade na verdade está relacionada, no nosso entender, a uma complexa rede de interações e hábitos, que o próprio Prinz (2007) assume. No sentido de que, como Prinz coloca no caso da admissão das práticas canibais, elas devem-se à disponibilidade de alimentos proteicos, o modo de organização da sociedade, a localização dos potenciais inimigos e outros. Ou seja, a avaliação do que pode ou não ser feito, do que é bom e correto, depende da consideração das condições materiais e contextuais disponibilizadas aos agentes.

De modo que, com base no que propõe Damásio (2001), entendemos que as condições fisiológicas dos agentes podem ser como uma âncora no mar aberto das possibilidades de constituição de padrões de ação dos agentes. Ou seja, as condições fisiológicas dos agentes podem ser um parâmetro de controle da constituição moral dos agentes. Nesse sentido, assumir que a moralidade é incorporada, diz respeito também a aspectos da fisiologia humana e a necessidades básicas da espécie, características comuns que possibilitam a instanciação de hábitos morais. Os agentes recebem consideração moral empática, especialmente referentes à capacidade comum de sentir dor, e instanciam hábitos transculturais relacionados a essa capacidade, mas que podem manifestar-se de modos contexto-dependentes.

O ponto crucial aqui é que, o relativismo faz sentido numa concepção moral que entende a moralidade apenas em termos conceituais, mesmo quando assume-se que a constituição destes conceitos deve-se aos hábitos dos agentes. Parece paradoxal, explicamos. Entendemos que a leitura relativista de Prinz deve-se à rejeição da relevância de se assumir que há uma relação necessária entre os hábitos e experiências dos agentes, e a posterior constituição e manipulação de

[14] A evidência de que o canibalismo tem sido amplamente praticado é extremamente forte. Existem relatos convergentes de testemunhas oculares provenientes de múltiplas fontes credíveis, incluindo depoimentos de profissionais (Harris, 1985). Há também evidências físicas: incluindo vestígios de sangue humano encontrados no chão de templos, ossos humanos carbonizados em panelas, ossos humanos encontrados cortados da mesma forma que ossos de animais que foram usados para alimentação e tecido humano encontrado em excrementos humanos (DeGusta, 1999). ; Turner e Turner, 1999; Marlar et al., 2000; Walker 2001) (Prinz, 2007, p. 224).

conceitos morais. Essa pressuposição, no nosso entender, é o que conduz a tese relativista e que recaí em sua rejeição da empatia como precondição da moralidade.

Para sustentamos a relação entre as experiências corporais dos agente e a possível constituição e manipulação de conceitos morais, nos voltamos ao trabalho *Philosophy in the flesh: the embodied mind and the challenge to the western thought* de Lakoff e Johnson (1999). De modo que, focalizamos no estudo acerca das metáforas, a partir do qual eles buscam fundamentar a tese de que os conceitos morais são todos conceitos metaforicamente estruturados. Para tanto, eles partem da afirmação de que a moralidade refere-se ao domínio do bem-estar humano. Por conta disso, nossas ideias sobre moralidade, justiça, compaixão, virtude, tolerância, liberdade e direitos provém de nossa preocupação sobre o que é melhor para nós e sobre como devemos viver.

Outra premissa assumida por eles é que o grupo de metáforas que definem nossos conceitos morais é restrito, e que há restrições substanciais de possíveis metáforas para a moralidade. Não é qualquer metáfora que estrutura os conceitos morais, e essas metáforas não são construídas de qualquer maneira. Esse argumento decorre de assumir a tese de que as metáforas são construídas através das experiências da natureza corporal do agente e de suas interações sociais. Nesse sentido, as metáforas sobre moralidade, segundo eles, estão fundamentadas em nossas experiências de bem-estar, especialmente bem-estar físico. A descoberta deles é que os domínios de origem das metáforas sobre moralidade se baseiam no que as pessoas consideram como contribuindo para o seu bem-estar.

> Estas metáforas baseiam-se na natureza dos nossos corpos e nas interações sociais e, portanto, são tudo menos arbitrárias e irrestritas. Todos eles parecem estar baseados nas nossas diversas experiências de bem-estar, especialmente no bem-estar físico. Por outras palavras, descobrimos que os domínios de origem das nossas metáforas para a moralidade baseiam-se tipicamente naquilo que as pessoas, ao longo da história e de todas as culturas, consideraram como uma contribuição para o seu bem-estar (Lakoff e Johnson, p 383).

Lakoff e Johnson citam exemplos de experiências corporais relacionadas ao bem-estar e que são metáforas para a moralidade. Dentre exemplos estão: ter um

corpo saudável como melhor do que ter um corpo doente; comer, beber e respirar ar puro como melhor do que o consumo destes contaminados; melhor ser forte do que ser fraco e afins. Conforme entendemos, os exemplos trazidos reforçam a ideia de que a qualificação das ações (bom/ruim) decorrem das experiências corporais, isso porque passamos a utilizar de conceitos como saúde, pureza, força, controle como referências para ações moralmente positivas porque elas costumam afetar positivamente nosso corpo (Lakoff e Johnson, 1999). De modo que, as experiências citadas se referem ao que favorece ou prejudica o bem-estar. Por conta disso, a limpeza passa a ser vista como parâmetro de moralidade, e a sujeira como parâmetro de imoral, justamente porque a primeira favorece o bem-estar, enquanto que a segunda prejudica.

Como já dito, os autores partem da premissa de que a moralidade é vista fundamentalmente como a melhoria do bem-estar, especialmente do outro. Ao assumir essa premissa, Lakoff e Johnson acrescentam a ideia de que as teorias populares (folk theories) sobre o bem-estar constituem a base para os sistemas de metáforas morais. Eles dão exemplos dessa relação entre as teorias de bem-estar e as metáforas sobre moralidade. Como o bem-estar está vinculado à saúde, e, por conta disso, o imoral pode ser visto como uma doença.

> A moralidade é fundamentalmente vista como a melhoria do bem-estar, especialmente dos outros. Por esta razão, estas teorias populares básicas sobre o que constitui o bem-estar fundamental constituem a base para sistemas de metáforas morais em todo o mundo. Por exemplo, uma vez que a maioria das pessoas considera melhor ter riqueza suficiente para viver confortavelmente do que ser empobrecida, não nos surpreendemos ao descobrir que o bem-estar é conceptualizado como riqueza. Um aumento no bem-estar é um ganho; uma diminuição, uma perda. Visto que é melhor ser saudável do que estar doente, não é surpreendente encontrar a imoralidade conceptualizada como uma doença. O comportamento imoral é muitas vezes visto como um contágio que pode espalhar-se fora de controle (Lakoff e Johnson, 1999, p. 384).

A ideia central de Lakoff e Johnson é que uma lista simples de bens físicos pode ser a base de todas as metáforas que nos permitem compreender os conceitos morais abstratos. E para fundamentar a tese de que nossa compreensão moral é fortemente metafórica, eles analisam as metáforas morais mais importantes da

tradição moral ocidental e o que une essas metáforas num sistema moral, mais ou menos agregado, da cultura ocidental.

Por fim, com base no que propõe Lakoff e Johson, entendemos que os padrões de experiências corporais são a base para a constituição dos conceitos morais. De modo que, os conceitos morais, em sua maioria, estão relacionados às experiências de bem-estar físico dos sujeitos. Ou seja, isso reforça a tese de que, apesar da aparente permissibilidade apontada por Prinz, a constituição da moralidade humana possui certos parâmetros de controle que estão vinculados ao compartilhamento das disposições fisiológicas que nos compõem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos esta dissertação analisando como o dualismo se expressa e está presente na Filosofia Moral ocidental, com destaque para os trabalhos de Immanuel Kant (1979, 2003) e David Hume (2000). Esses filósofos foram selecionados justamente porque abordam o problema da moralidade humana dando enfoque na razão, no caso de Kant, e nas emoções, no caso de Hume. Ao identificarmos isso, buscamos investigar se haveria uma alternativa para a perspectiva dualista da moralidade. De modo que, para lidarmos com essa questão, partimos da hipótese de que a empatia, tal como caracterizada por Frans de Waal, seria uma alternativa, isso por duas razões: 1) a caracterização de empatia de Waal sustenta a integralidade e indissociabilidade entre processos cognitivos e afetivos; 2) a moralidade é concebida a partir da ideia de continuidade entre sociabilidade e moralidade.

Nossa pesquisa então voltou-se a investigar a possível relação entre moralidade e empatia, com vistas a compreender qual seria o possível papel da empatia no desenvolvimento da moralidade humana. De modo que abrimos o debate entre a proposta de Waal (2006, 2010) sobre a relação entre moralidade e empatia e as críticas que Bloom (2016) e Prinz (2007, 2011) dirigem a tal proposta. De Waal argumenta que a empatia é necessária para o desenvolvimento da moralidade, enquanto Bloom e Prinz rejeitam tal proposta. Um dos principais argumentos de Bloom (2016) é acerca da parcialidade da empatia, por não permitir a focalização de aspectos relevantes à ação moralmente significativa, o que seria possível, segundo Bloom, pela ação de processos de deliberação, o que aproxima a concepção de Bloom de perspectivas racionalistas da moralidade. Prinz, por sua vez, rejeita as várias alegações de que a empatia poderia auxiliar a deliberação moral: “[...] a empatia não é um componente, uma causa necessária, um guia epistêmico confiável, um fundamento para a justificação ou a força motivadora por trás de nossos julgamentos morais (2011). Ao contrário, para Pinz (2011) a empatia pode estar sujeita a operar com vieses nocivos e danosos para os agentes morais, embora defenda uma abordagem da moralidade fundada em sentimentos morais.

Diante das críticas de Bloom (2016) e Prinz (2011) à tese da relevância da empatia para a moralidade, no terceiro capítulo abordamos a questão do

desenvolvimento da moralidade considerando a necessidade de pensar aspectos incorporados e situados do agir moral que vão além das capacidades e as faculdades estritamente racionais dos agentes, sem abandonar a hipótese, sustentada com base nos trabalhos de de Waal, sobre o papel da empatia no desenvolvimento da moralidade. Procuramos ressaltar que a concepção de de Waal e Preston sobre empatia, enquanto capacidade simultaneamente cognitiva e afetiva de "importar-se com o outro", é compatível com pressupostos da cognição incorporada e situada.

Buscamos sustentar que a moralidade humana envolve uma constituição incorporada que integra cognição e emoção expressas nos processos empáticos (de Waal, 2010, 2006; de Waal e Preston 2017) e a história e relações do agente com seu contexto social. Com isso buscamos reafirmar a relação entre empatia e moralidade, assumindo as contribuições da cognição incorporada e situada, que dizem respeito ao papel do corpo na constituição de condutas morais, sem recair nos problemas da parcialidade e do enviesamento potencial, tal como colocados por Prinz e Bloom.

Nossa proposta está voltada a enfatizar a relevância de hábitos morais incorporados e a história experiencial de agentes morais, em princípio singular, mas que enfrenta condições materiais e ecológicas que envolvem necessidades básicas comuns de auto-preservação. Deste modo, a constituição e o desenvolvimento de condutas envolve, mas não é restrito a, o foco em determinada capacidade (cognitivo-emocional) na mudança e construção de hábitos, o que mobiliza e integra processos corpóreos e capacidades cognitivas e emocionais humanas, como também depende das condições contextuais externas ao agente.

Dentre os muitos pontos que gostaríamos de aprofundar e que ficarão para uma pesquisa futura, está o estudo de teorias morais não ocidentais. Isso porque o problema dos dualismos razão e emoção, e que implicam em questões acerca da generalidade, efetividade, parcialidade e enviesamento de princípios morais, tal como expostas neste trabalho, são estabelecidos a partir de um recorte teórico que considerou apenas o estudo da moralidade dentro do contexto das teorias éticas ocidentais. Talvez alternativas a essa moralidade dualista e reducionista podem ser pensadas também ampliando a investigação sobre a moralidade em contextos

teóricos que fogem ao escopo ocidental, com propostas teóricas afrocentradas, por exemplo. Aqui trazemos um breve recorte que, ao expor o método de pesquisa Odu, trata de uma visão que integra cognição e emoções, e concebe o conhecimento como situado, perspectiva próxima ao que defendemos neste trabalho.

> Educar desde uma perspectiva afrorreferenciada, desde as cosmopercepções africanas, é educar pela experiência, pois o conhecimento real, que pode ser efêmero, tem origem em nós, em nosso lugar de pertencimento, nosso chão, nossa cultura e saberes. É o educar o olhar, educar para a sensibilidade, para perceber o Outro como parte de nós mesmos/as, é promover o exercício da nossa capacidade de sentir, de ter a emoção como a base, o sustentáculo para a razão, pois “em formação é preciso entender que a emoção coloca o sujeito em movimento e impulsiona a ação”17. Assim, a criação que parte do sentir torna-se base para o conhecimento, para o ser / fazer (Machado, 2019, p. 7).

Além disso, ponderamos que os estudos da epistemologia feminista podem indicar caminhos para o aprofundamento da pesquisa sobre moralidade. Isso porque, segundo Santos (2022), os estudos em epistemologia feminista produzem uma crítica a concepções de conhecimento hegemônico que, em geral, incorpora teses dualistas ou dualismo-dependentes (como a suposição de que haveria um conhecimento moral gênero-independente que exclui corporeidades diferenciadas). Esse conhecimento pretensamente neutro e universal seria carregado de vieses e acabaria por promover e favorecer certos indivíduos e grupos, em detrimento de outros. No futuro, poderemos utilizar o arcabouço teórico e as discussões da epistemologia feminista para analisar criticamente teorias morais, ou seja, investigar as concepções hegemônicas de moralidade e problematizar sua pretensão de universalidade na perspectiva dos debates interseccionais sobre gênero.

REFERÊNCIAS

AGOSTA, L. A. **Delicacy of Empathy: Hume's Many Meanings of Sympathy**. In: Psicologia em Pesquisa - UFJF, Jan-Jun de 2014.

ALMEIDA, G. **Introdução**. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, Editora Barcarolla, 2009.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33, 1-19, 1958.

BLOM, P. **Against empathy: The case for rational compassion**. Harper Collins, 2016.

BATSON, D, C. **These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena**. In: The social neuroscience of empathy. Massachusetts: MIT Press, 2009.

BLASI, A. **Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature**. Psychological Bulletin, v. 88, n 1, p. 1-45, 1980.

BROENS, M. B.; GONZALES, M. E. Q. **Um estudo do conhecimento não proposicional no contexto da Cognição Incorporada e Situada**. Manuscrito (UNICAMP). , v. 29, p. 729 - 751, 2006.

DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

CHEMERO, A. **Radical Embodied cognitive science**. Massachusetts: MIT Press, 2009.

CHURCHLAND, P. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente.** São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

CONTE, J. **Sobre a natureza da teoria moral de Hume**. In: Kriterion, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 131-146.

DESCARTES, R. **Os pensadores: Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

DECETY, J; ICKES, W. **The social neuroscience of empathy**. Massachusetts: MIT Press, 2009.

DE WAAL, F. **Primates and philosophers: how morality evolved**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

DE WAAL, F. **A era da empatia: lições para uma sociedade mais gentil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DE WAAL, F; PRESTON, S. **Mammalian empathy: behavioural manifestations and neural basis**. Nature Reviews - Neuroscience, 2017.

ESTEVES, J. **Éticas deontológicas: a ética kantiana.** In: Manual de Ética:

questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

GALLUP JR, G. G. Chimpanzees: Self recognition. *Science.* 167: 86–87, 1970.

GOLDMAN, A. **Simulating minds: the philosophy, psychology and neuroscience of mindreading.** Nova York: Oxford University Press, 2006.

GONZALEZ, M. E. Q; BROENS, M. C.; LECLERC, A. **Filosofia da Mente**. São Paulo, SEESP, 2012.

HATFIELD, E., CACIOPPO, J. T., & RAPSON, R. L. **Emotional contagion**. Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

HOFFMAN, M. **Empathy and Moral Development**. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

HYSLOP, A. **Other minds**. Synthesis library, v. 246, 1995.

HYSLOP, A; JACKSON, F. C. **The analogical inference to other minds**. American Philosophical Quarterly, v. 9, n. 2, p. 168-176, 1972.

ILYES, I. **Empathy in Hume and Smith.** *In:* The Routledge handbook of philosophy of empathy. Nova York: Routledge, 2017.

JACKSON, F. **Epiphenomenal qualia**. The Philosophical Quarterly (1950-), Oxford University, v. 32, p. 127–136, 1982. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2960077. Acesso em: 01/12/2022.

JESSE, P. **The emotional construction of morals**. Nova York: Oxford University Press, 2007.

JESSE, P. **Is empathy necessary for morality?** In: Empathy Philosophical and Psychological Perspectives. Nova York: Oxford University Press, 2011.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: Crítica da razão pura e outros textos filosóficos. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril, 1974.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Discurso Editorial, Editora Barcarolla, 2009.

KOHLBERG, L. **Moral stages and moralization**. In T. Lickona (Ed.), Moral development and behavior: Theory, research and social issues. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1976.

KUHNEN, T. **Epistemologia feminista e reconfiguração da filosofia moral**. In: O lugar das emoções na ética e na metaética. Pelotas: Dissertatio, 2018.

LAKOFF, G; JOHNSON, M. **Philosophy in the flesh: the embodied mind and the challenge to the western thought**. Nova York: Basic Books: 1999.

MACHADO, A. **ODUS: Filosofia Africana para uma metodologia**

afrorreferenciada. In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, p. 3-25, 2019.

MCARTHUR, L; BARON, R. **Toward an ecological theory of social perception**. In: Psychological Review, v. 90. American Psychological Association, Inc, 1983.

MAIBOM, H. **The Routledge handbook of philosophy of empathy**. Nova York: Routledge, 2017.

MISSAGIA, J. **Ética do cuidado: duas formulações e suas objeções**. In: Blogs da ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 3, 2020.

MONTAGE, C; HEINZ, A. **Theodor Lipps and the Concept of Empathy: 1851–1914**. In: American Journal of Psychiatry , nov. 2008. DOI: 10.1176/appi.ajp.2008.07081283.

PASSOS-FERREIRA, C. **Em defesa da empatia: uma resposta a Prinz**. In: O lugar das emoções na ética e na metaética. Pelotas: Dissertatio, 2018.

PIAGET, J. **The moral judgment of the child**. London: Routledge & Kegan Paul, 1932.

ORBE, J; S, MACEDO. **Introdução**. DE WAAL, F. Primates and philosophers: how morality evolved. Princeton: Princeton University Press, 2006

PLACE, U.T. **"Is Consciousness a Brain Process?".** British Journal of Psychology, v. 47, 44-50, 1956.

RYLE, G. (1949) **The concept of mind**. Routledge: Nova York, 2009.

SANTOS, Jessyca Eiras Jatobá. **Estudos sobre a condição animal: aspectos epistemológicos e éticos**. Universidade Estadual Paulista (Unesp), 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/235575>.

SPAULDING, S. **Cognitive empathy**. In: The Routledge handbook of philosophy of empathy. Nova York: Routledge, 2017.

SMART, J. J. C. **Sensations and Brain Processes**. Philosophical Review, p. 141-156, n. 68, 1959.

STUEBER, K. Empathy. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy. Acesso em: 20 de dez. de 2020.

TEIXEIRA, J. **Mente, cérebro e cognição**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

TITCHINER, E. **Lectures on the Experimental Psychology of the Thought Processes**. Nova York: Macmillan, 1909.

WILSON, R; FOGLIA, L. **Embodied Cognition**. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015. Disponível em:

https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition.