

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

TAYNNA MENDONÇA MARINO

EMPATIA EM TEMPOS DE PÓS-HUMANISMO: UM ESTUDO SOBRE
ALTERIDADE E COMPREENSÃO HISTÓRICA A PARTIR DA OBRA *ANDROIDES*
***SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS?* (1968)**

VITÓRIA

2020

TAYNNA MENDONÇA MARINO

**EMPATIA EM TEMPOS DE PÓS-HUMANISMO: UM ESTUDO SOBRE
ALTERIDADE E COMPREENSÃO HISTÓRICA A PARTIR DA OBRA *ANDROIDES
SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS?* (1968)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, na área de concentração de História Social das Relações Políticas, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, sob a orientação do Prof. Dr. Julio Bentivoglio.

VITÓRIA

2020

TAYNNA MENDONÇA MARINO

**EMPATIA EM TEMPOS DE PÓS-HUMANISMO: UM ESTUDO SOBRE
ALTERIDADE E COMPREENSÃO HISTÓRICA A PARTIR DA OBRA *ANDROIDES
SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS?* (1968)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em História.

Aprovada em ____ de _____ de 2020

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Julio Bentivoglio (Orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof.^a Dr.^a Beatriz de Moraes Vieira (Membro externo)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (Membro externo)
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (Membro interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

M337e Marino, Taynna Mendonça, 1994-
Empatia em tempos de Pós-Humanismo : um estudo sobre
alteridade e compreensão histórica a partir da obra *Androides
sonham com ovelhas elétricas?* (1968) / Taynna Mendonça
Marino. - 2020.
133 f.

Orientador: Julio Bentivoglio.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Empatia. 2. Humanidade. 3. Compreensão. 4. Diferença. 5.
História - Filosofia. I. Bentivoglio, Julio. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 93/99

Não são nossas diferenças que nos dividem; o que nos divide é nossa inabilidade de reconhecer, aceitar e celebrar tais diferenças.

Audre Lorde

AGRADECIMENTOS

Um trabalho acadêmico, por mais solitário que aparente ser, jamais é feito sozinho. Esse não foi diferente. Durante esse percurso de escrita, muitas pessoas contribuíram com o meu trabalho. A minha voz ecoa outras tantas vozes de pessoas conhecidas e desconhecidas a mim, pessoas com as quais convivi e outras com as quais convivi apenas por meio de leituras e reflexões. Cada uma dessas vozes me instigou de modo particular a estudar esse tema e a enxergar essa pesquisa como uma vocação existencial. Esse tema foi, para mim, mais que uma escolha de pesquisa, pois ele surgiu para mim de forma natural e despreziosa, como se tivesse me escolhido antes que eu pudesse escolhê-lo. Sendo assim, gostaria de agradecer a todas as pessoas – sem classificá-las em ordem de importância ou qualquer outro critério que eu pudesse estabelecer – que compartilharam comigo ideias, experiências e infinitas histórias ao longo desses dois anos em que me dediquei a esse trabalho.

Agradeço a minha mãe Ilma Mendonça Marino e ao meu pai Gilcélvio Carlos Marino, pois sem vocês nada disso teria sido possível. Obrigada por todo o suporte necessário para que eu pudesse me formar e seguir a carreira que eu escolhi, por respeitarem minhas escolhas, apoiarem minhas decisões, torcerem pelo meu sucesso e me confortarem em momentos de dúvidas. Estendo o agradecimento a meus irmãos Rafael M. Marino e Thays M. Marino, minhas cunhadas Yandara R. P. Marino e Luana A. Delboni, minhas sobrinhas Alice e Isabella e aos parentes próximos e queridos que vibraram com minha aprovação no mestrado e que também torcem por mim. Agradeço a todos vocês pela compreensão em minhas inúmeras ausências e por terem sido o meu *lar*.

Agradeço a Hugo R. Merlo, meu companheiro, que cumpriu o duplo papel de interlocutor e de refúgio, com quem compartilhei ideias e experiências, momentos ordinários e prazerosos e também os infortúnios – estes mais condizentes com a conjuntura histórica em que vivemos. Obrigada por sempre acreditar no meu potencial, por respeitar o meu espaço e o isolamento que o trabalho acadêmico exige e por todo acalento, paciência e incentivo nos momentos em que esmoreci. Não tenho palavras para agradecer o quanto você foi especial para mim nesse período.

Agradeço ao meu orientador, Julio Bentivoglio, que me acolheu no Lethis e aceitou me orientar na Iniciação Científica e no Mestrado. O professor Julio é o tipo de orientador que tem a rara sensibilidade de estar longe o suficiente para me deixar livre para voar com minhas

próprias asas e perto o suficiente para dar o suporte que precisei. Esse trabalho não seria o mesmo sem suas cuidadosas leituras, correções e sugestões.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, os professores Augusto de Carvalho e Marcelo Rangel, pelas trocas e contribuições enriquecedoras e por terem acolhido tão generosamente minhas ideias e as incentivado. Agradeço novamente a eles e à professora Beatriz Vieira por terem aceitado participar da minha banca de defesa.

Agradeço aos amigos da Ufes e do Lethis pelas conversas, reuniões, leituras e pelo companheirismo dentro e fora da Universidade. Em especial a Thiago Brito, Marcelo Durão, Julia Freire, Luciana Carvalho, Rusley Biasutti, Abner Wotkosky, Wesley Ribeiro, Weverton Amaral, Fernando Soares, Aline Lima, Bruno Nascimento, César Perpétuo, Gabriel Angra, Filipe Lomba, Domenique Soler, Luana Vieira, Julia Benfica e Randas Freitas.

Essa dissertação contou com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), de suma importância para a realização da mesma e para que muitas outras possam existir, na contramão dos projetos que visam o desmonte da educação pública e das pesquisas acadêmicas, mais fortemente na área das Humanidades.

No mais, agradeço a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a realização dessa dissertação e que porventura não foram mencionados. Agradeço a todos aqueles os quais afetei e por quem fui afetada nesse percurso.

RESUMO

Essa dissertação de mestrado é um esforço de historicizar o conceito de empatia cunhado no início do século XX e que se popularizou no debate público desde o pós-guerra. Meu intuito é recuperar a polissemia de sua história recheada de traduções e retraduições em diferentes momentos, linguagens e contextos disciplinares, para assim reabilitá-lo nos debates acadêmico e científico. No primeiro capítulo, destaco as ideias e discussões mobilizadas pela Hermenêutica, pela Filosofia Moral, pela Estética e pelas áreas relacionadas à Psicologia em torno da temática da empatia, de modo a enfatizar a interdisciplinaridade do conceito, suas confluências e divergências e significados sobrepostos ao longo do tempo. No segundo capítulo, à guisa de exemplo da popularidade angariada pelo conceito, analiso a ideia de empatia mobilizada pela obra de literatura distópica *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (1968) de Philip K. Dick em um cenário futurista, pós-apocalíptico e pós-humano. No terceiro e último capítulo, parto para uma reflexão da empatia direcionada à compreensão do outro, à alteridade e à intersubjetividade, revelando sua importância (pós-)humanista. Na esteira das recentes abordagens da Teoria e da Filosofia da História, chamo atenção para as tendências do giro ético-político e do pós-humanismo, entendendo a empatia como um esforço cognitivo-intelectual, afetivo, ético-político e existencial de abrir-se para compreender o outro sem que para isso seja preciso eliminar ou subsumir a diferença. Ao fim e ao cabo, defendo a empatia como um dispositivo teórico para a compreensão cognitivo-intelectual e afetiva do outro que, ao reconhecer os diferentes lugares de fala e interagir com o mundo do outro a partir de uma postura ético-político-existencial, é capaz de deslocar e redimensionar o sujeito em seu próprio mundo.

Palavras-chave: Empatia; Compreensão; Alteridade; Humanidade; Pós-humanismo.

ABSTRACT

This master's dissertation is an effort to historicize the concept of empathy that was coined at the beginning of the 20th century and that became popular in public debate since the post-war period. I aim to recover the polysemy of its history, filled with translations and retranslations in different moments, languages and disciplinary contexts, in order to rehabilitate it in academic and scientific debates. In the first chapter, I highlight the ideas and discussions held within the fields of Hermeneutics, Moral Philosophy, Aesthetics and areas related to Psychology around the theme of empathy, in order to emphasize the interdisciplinarity of the concept, its confluences and divergences and meaning superimpositions throughout the time. In the second chapter, as an example of the popularity achieved by the concept, I analyze the idea of empathy as it appears in the futuristic, post-apocalyptic and post-human setting of the dystopian novel *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) by Philip K. Dick. In the third and last chapter, I reflect on empathy as directed to the understanding of the other, to otherness and to intersubjectivity, revealing its (post)humanist relevance. In the wake of recent approaches to Theory and Philosophy of History, I stress the ethical-political turn and the posthumanist trends, understanding empathy as a cognitive-intellectual, affective, ethical-political and existential effort to open up to understand the other without having to eliminate or subsume the difference. Finally, I defend empathy as a theoretical device for the cognitive-intellectual and affective understanding of the other that, by presupposing the different places of speech and by interacting with the world of the other from an ethical-political-existential stance, is able to displace and reallocate the subject in its own world.

Keywords: Empathy; Comprehension/ Understanding; Otherness; Humanity/ Humankind/ Humaneness; Posthumanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. HISTORICIZANDO A EMPATIA	25
1.1 O problema da compreensão e a ideia de empatia na Hermenêutica.....	26
1.2 As ideias de empatia na Psicologia e suas raízes na Estética e na Filosofia Moral.....	41
2. UMA ANÁLISE DA IDEIA DE EMPATIA EM <i>ANDROIDES SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS?</i>	61
2.1 Ferramentas para fabricar empatia: sintetizadores, testes, caixas e animais elétricos ...	64
2.2 Os humanos <i>sentem</i> empatia ou dispatia por androides?.....	70
2.3 A agência do esquecimento e a empatia como identidade da humanidade	77
3. A ATUALIZAÇÃO DA EMPATIA E SUA FUNÇÃO ÉTICO-POLÍTICO-EXISTENCIAL	82
3.1 Contornos de um giro ético-político na História	84
3.2 A empatia como resposta ao problema do pós-humanismo	88
3.3 Empatia e narrativa, ou como superar a diferença acolhendo-a	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado é o resultado de um esforço intelectual – e também emocional – que me propus realizar ao longo desses dois anos. Minha pesquisa partiu de um interesse muito particular. Em 2016, quando ainda na graduação, eu já estudava a obra de Philip K. Dick *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (1968) – naquele ano o título traduzido da obra em inglês *Do Androids Dream of Electric Sheep?* era, em português, *O caçador de androides* – sob a ótica da relação entre História e as narrativas futuristas distópicas. Nesse período, aliado ao meu estudo sobre a obra e o autor em questão, entrei em contato com autores como Reinhart Koselleck, François Hartog, Hans Ulrich Gumbrecht, Martin Heidegger, Hayden White, Jürgen Habermas, Fredric Jameson, Giacomo Marramao, entre outros, e foi assim que me veio o desejo de querer pesquisar teoria da história. Assim, considero que essa obra literária de ficção científica (ou especulativa) inaugurou a minha trajetória acadêmica, pois foi a partir dela que fui iniciada no trabalho de pesquisa e que surgiu o interesse particular pela Teoria da História. A partir dela também fiz alguns questionamentos e me aprofundi em temáticas que hoje fazem parte desse trabalho que lhes apresento.

Desde 2016, então, o meu interesse foi cada vez mais se intensificando à medida que foram surgindo novas edições da obra já com o novo título (uma tradução literal do inglês) pela editora Aleph, biografias traduzidas de Philip K. Dick, novas edições de outras obras de Dick tão instigantes quanto aquela e também a estreia do filme *Blade Runner 2049* – uma sequência do filme estreado em 1982 e inspirado pela obra em questão. Esse investimento pesado nos últimos anos na obra de Dick veio acompanhado da efervescência em torno do tema da distopia passou a ter em nosso tempo presente, sendo possível percebê-la em livros, filmes, e expressões artísticas diversas, como também em diferentes campos de pesquisa acadêmica em Literatura, História, Filosofia e nas Humanidades em geral. A partir de então, tive contato também com alguns trabalhos na área de Teoria da História em que Philip K. Dick ou mesmo a obra *Androides sonham*¹ apareciam. Quando não eram trabalhos completos, eram curtos ensaios publicados em blogs de conteúdo acadêmico ou em mídias sociais. Assim, para mim parecia que de uma hora para outra o interesse por Dick, por essa obra em particular e por distopias em geral crescia de maneira exponencial. Muito disso se deu

¹ *Androides sonham* é a forma abreviada como também chamarei a obra *Androides sonham com ovelhas elétricas?* de Philip K. Dick daqui em diante.

também pela conjuntura social, cultural e política em que estávamos vivendo. De uma hora para outra pareceu que as distopias eram tão ficcionais quanto verossímeis e que a qualquer momento elas sairiam dos livros e filmes nos quais eram descritas e ganhariam o espaço do possível na realidade.

Na verdade, elas já estavam acontecendo. Foram incontáveis desastres ambientais, ecológicos, políticos, econômicos e sociais nos últimos anos. Por exemplo, em 2015, houve o rompimento da barragem da mineradora Samarco, em Mariana, Minas Gerais, o estopim do que foi, provavelmente, a maior catástrofe ambiental da história brasileira até então, e que se seguiu do alastramento da lama tóxica originalmente retida pela barragem e da contaminação de rios e córregos até chegar no Rio Doce, maior bacia hidrográfica da região sudeste. Em 2019, o desastre se repetiu com o rompimento da barragem da mineradora Vale em Brumadinho, Minas Gerais, em que o mar de lama destruiu tudo por onde passou e fez mais de 240 vítimas fatais. O ano de 2019 também foi palco de grandes incêndios florestais na Amazônia, como resultado de desmatamentos e da diminuição nas fiscalizações ambientais, que tiveram seu ápice no dia 8 de agosto com as queimadas em apoio ao governo de Jair Bolsonaro.

No âmbito político, um acontecimento de destaque foi o processo de *impeachment* de Dilma Rousseff, reeleita à presidência da república em 2014, que se iniciou em dezembro de 2015 e terminou em agosto de 2016 com a cassação de seu mandato. Com isso, o até então vice-presidente, Michel Temer, apoderou-se do cargo da presidência até o final do mandato em 2018. A partir de então, vivemos um período de conturbado processo eleitoral que dividiu o país entre “bolsonaristas” e “petistas” e que terminou com a eleição do atual presidente, Jair Bolsonaro.

O presente trabalho foi escrito durante o caos da processo eleitoral e do primeiro ano do mandato de Bolsonaro, entre março de 2018 e início de 2020. Justamente o período que abrange desde a intensa propaganda eleitoral para a eleição que ocorreria em outubro de 2018 até a eleição de Jair Bolsonaro no segundo turno contra Fernando Haddad, momento de grande desilusão por boa parte da Universidade ou pelo menos daqueles que se ocupam e preocupam com a educação e o destino do país em termos de políticas sociais. O primeiro ano de governo foi recheado de diversos desastres ambientais, retrocesso em políticas públicas de inclusão, em leis trabalhistas, previdência, legalização e ampliação do porte de armas e outros vários retrocessos, para não contar a recente pandemia de coronavírus (COVID-19) cujos efeitos ainda não podemos estimar.

A obra *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (1968) de Philip K. Dick foi publicada em um contexto de efervescência cultural e auge da contracultura. Herdeira de uma tradição consolidada de obras de ficção especulativa e de uma estética *beatnik*, *Androides sonham* é contemporânea de alguns dos eventos mais explosivos do século XX: o movimento *hippie*, a Guerra do Vietnã e os movimentos pacifistas nos Estados Unidos, o assassinato de Martin Luther King – um dos mais importantes líderes do movimento de direitos civis dos negros nos Estados Unidos – os movimentos de liberação sexual, de direitos humanos, a Primavera de Praga, o Maio de 1968 que começou na França e se espalhou pelo mundo. 1968, ano de publicação da obra, é o mesmo ano da Passeata dos Cem Mil no Rio de Janeiro, uma reação à Ditadura Militar que contou com a participação de estudantes, artistas e políticos, e também o ano eleito pela UNESCO como Ano Internacional dos Direitos Humanos.

Essa efervescência não se deu apenas no contexto cultural e político, mas também na vida intelectual. A virada da década de 1960 para a década de 1970 é frequentemente referenciada em diversos campos das Humanidades como o momento de abalo crítico na episteme moderna que se sustentava a partir de noções de neutralidade e universalidade do sujeito produtor do conhecimento paralelas a uma noção vulgar de progresso. Para a teoria da História, campo no qual se situa esse trabalho, podemos destacar a virada do estruturalismo para o pós-estruturalismo, com nomes como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard; as publicações de *O fardo da história* (1966), *Meta-história* (1973/1994) e *O texto histórico como artefato literário* (1974/1999) por Hayden White; o tratado *Verdade e Método* (1960) de Hans Georg Gadamer; *Conhecimento e Interesse* (1968) de Jürgen Habermas; *Crítica e crise: uma contribuição a protogênese do mundo burguês* (1973) e *Futuro Passado: contribuição a semântica dos tempos históricos* (1979) de Reinhart Koselleck; e, por fim, o início da publicação do dicionário *Conceitos Históricos Fundamentais: Léxico histórico da língua política e social na Alemanha* (1972-1997), coordenado por Reinhart Koselleck, Werner Conze e Otto Brunner. Além disso, as décadas de 1960 e 1970 também viram o surgimento dos estudos pós-coloniais e de gênero.

Não é à toa que o livro de Dick se apresenta como mais do que um objeto para o estudo sobre determinadas ideias (empatia, humanidade, progresso, memória, entre outras) que informam a

Filosofia e a Teoria da História. Por falar em hecatombes nucleares em um contexto de Guerra Fria, Philip K. Dick é uma via de acesso para compreender a imaginação histórica em um momento – após a Segunda Guerra Mundial – de frustração com a modernidade e das consequentes projeções distópicas que atestaram as fraturas da ideia moderna de progresso². Além do mais, as discussões feitas por Dick acerca da impossibilidade de uma relação harmoniosa com o outro, em que este é frequentemente alterizado, estão presentes em sua representação irônica da ideia de humanidade associada a uma concepção de empatia profundamente crítica e que põem em xeque a possibilidade de compreender o outro e, por conseguinte, a possibilidade de se fazer História segundo os parâmetros que estavam postos desde a institucionalização da disciplina.

Além disso, a história da disciplina histórica (ou a História da historiografia) corresponde à própria história da humanidade, como desenvolveremos mais a frente, pois foi a partir da criação de uma ideia de humanidade enquanto tal que a disciplina se institucionalizou (Cf. SIMON, 2019; KOSELLECK, 2006). Desse modo, a História, desde sua constituição, esteve atrelada a uma certa noção de humanidade, que é produzida na alteridade, pelo tradicional binômio identidade/diferença, opondo-se aquilo que não é humano ou ao outro não humano. Na esteira desse problema, a empatia dialoga tanto com a noção de humanidade quanto com a de compreensão histórica e a intersubjetividade inerente a ela.

Se a obra de Dick trata de anunciar uma imaginação histórica relacionada a uma ideia de pós-humanidade em que a possibilidade de ser humano está em vias de ser redefinida, ou até mesmo eliminada (pelo menos da forma como foi originalmente concebida), é preciso encarar a pós-humanidade como um desafio sério para a concepção de humanidade criada pela disciplina histórica, que se encontra em vias de transformação desde a década de 1960 (SIMON, 2019).

De modo geral, meu interesse inicial em realizar esse trabalho partiu de uma curiosidade particular a respeito do “conceito”³ de empatia conforme mobilizado por Philip K. Dick em

² Sobre a relação entre História e distopia e discussões sobre temporalidade em torno da percepção de uma crise da modernidade e surgimento de uma pós-modernidade, acompanhada de uma mudança na consciência histórica informada pelo imaginário distópico ver *História & distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21* (2017) de Julio Benvivoglio, bem como as coletâneas *Distopia, Literatura e História* (2017), organizada por Julio Benvivoglio, Marcelo D. Rodrigues da Cunha e Thiago Vieira de Brito, e *Distopia, Literatura e História – volume 2* (2018), organizada por Julio Benvivoglio e Thiago Vieira de Brito.

³ Uso conceito entre aspas pois não acredito que Philip K. Dick faça um uso conceitual da empatia. O que entendo como uso conceitual ficará mais claro ao longo dessa dissertação, à medida em que explorarmos a empatia como conceito teórico ou abstrato ou como categoria analítica.

Androides sonham e da constatação da relevância político-social desse conceito na esfera pública no momento presente, de modo a inserir essa obra distópica em um cenário mais amplo de atualização da empatia. Esse interesse me levou a buscar as raízes do conceito e de seu campo semântico e o modo como ele se desenvolveu no tempo através de diferentes caminhos, a fim de recuperar ou reabilitar camadas de sentido mais antigas que possibilitem complexificar o conceito de empatia e torná-lo útil para a Teoria da História e as Humanidades. A seguir farei uma apresentação da história do conceito de empatia que será mais cuidadosamente examinada no primeiro capítulo.

A palavra *empatia* advém do grego antigo *ἐμπάθεια* (*empátheia*, literalmente “paixão”), formada pelos termos *ἐν* (em, dentro) e *πάθος* (*páthos*, sentimento), que foi traduzida para o alemão durante o século XIX como *Einfühlung* (“*sich einfühlen*” ou “sentir-se em”). No século XX, foi traduzida para o inglês como *empathy* e, assim, disseminada em outras línguas ao redor do mundo. A palavra *empatia* é, portanto, um empréstimo do grego antigo, mas que foi ganhando conotações diferentes em suas traduções, o que inclusive levou a sua retradução para a palavra alemã *Empathie*, indicando a mudança conceitual inaugurada pela tradução em inglês. Atualmente, no grego moderno a palavra ainda existe, no entanto, seu sentido se distanciou daquele de suas conseqüentes traduções, sendo hoje utilizado no sentido de “malícia” ou “malevolência” ou, em outras palavras, sentimentos negativos e preconceito em relação a alguém.

Apesar de suas raízes na Grécia Antiga, o conceito de empatia tem uma herança intelectual relativamente recente. Mesmo assim, ele possui amplo campo semântico com um leque de significados em diversas áreas do conhecimento. Por ser um conceito interdisciplinar, sua história é bem variada e oferece uma multiplicidade de definições concorrentes tanto em discursos públicos e populares como em discursos acadêmicos e científicos. De acordo com a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

O conceito de empatia é usado para referir-se a uma ampla gama de capacidades psicológicas que são consideradas centrais para constituir seres humanos como criaturas sociais, permitindo-nos saber o que as outras pessoas estão pensando e sentindo, envolver-se emocionalmente com elas, compartilhar seus pensamentos e sentimentos e cuidar de seu bem-estar (STUEBER, 2019, tradução minha).

Na agenda filosófica da virada do século XIX para o século XX, a empatia foi enaltecida como a capacidade de obtenção de conhecimento de outras mentes e como um método exclusivamente adequado para as Ciências Humanas. No entanto, desde meados do século XX, passou a ser amplamente negligenciada do ponto de vista filosófico. Curiosamente, o uso do termo, que anteriormente havia sido corrente entre filósofos, passou a ser majoritariamente feito por psicólogos para designar um fenômeno e um processo psicológicos a serem estudados através do método das ciências empíricas. Nesse contexto, a empatia foi assumida primeiro como um fenômeno cognitivo de ressonância mútua e depois também como um fenômeno afetivo que proporcionaria a criação de um comportamento e atitudes pró-sociais. Mesmo assim, até dentro da Psicologia não havia – e ainda não há – um consenso sobre como exatamente deveria se entender a empatia (Cf. STUEBER, 2019).

Edward Titchener (1867-1927) foi quem pela primeira vez, no ano de 1909, traduziu o termo germânico *Einfühlung* para a língua inglesa como *empathy*, termo este que, no final do século XIX, era visto como uma categoria importante na Estética filosófica em substituição ao termo “simpatia” (*sympathy*), até então comumente utilizado para se referir a fenômenos relacionados à empatia.

Desde a metade do século XVIII e ao longo de boa parte do século XIX, o termo *Einfühlung* havia sido utilizado de maneira mais informal como a habilidade de “sentir em” ou “sentir dentro”, fazendo referência, no geral, a obras de arte e elementos da natureza. No entanto, ainda não havia uma preocupação estritamente técnica de produzir uma reflexão ou uma análise fundamentada sobre o que seria essa habilidade. Apenas com a obra de Robert Vischer *Über das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Ästhetik* (1873) – em inglês, *On the Optical Sense of Form: A contribution to Aesthetics* (1994) – que *Einfühlung* passou a ser utilizado como substantivo, a partir disso indicando que o termo era digno de análise filosófica. Contudo, foi apenas com Theodor Lipps (1851-1914) que o termo germânico começou a ser escrutinado de maneira mais completa e passou a ser um conceito da Estética filosófica bem como uma categoria central da filosofia das Ciências Humanas e Sociais. Foi a esta concepção de empatia que Titchener se referiu em sua tradução.

Ainda segundo Stueber, Theodor Lipps, em sua *Ästhetik* (1903), procurou dar forma à empatia definindo-a como o fenômeno de “imitação interior” pelo qual a mente de alguém reflete as atividades e experiências de outra pessoa apenas com base na observação de seu comportamento e expressões faciais. No entanto, a concepção estética da empatia não foi

amplamente aceita, pois ela englobava qualquer relação de entendimento do mundo sensível como empatia, de modo que parecia que a empatia tinha a ver com tudo e nada ao mesmo tempo.

Não obstante, o conceito de empatia de Lipps se tornou especialmente atraente para os filósofos que criticavam a “inferência por analogia” presente de John Stuart Mill, que até então era vista como a única forma de obter conhecimento de outras mentes. Lipps, ao mesmo tempo em que diagnosticou de maneira sucinta o problema da inferência no contexto de uma concepção cartesiana da mente, falhou em explicar como especificamente a empatia seria capaz de fornecer uma compreensão epistêmica de outras mentes e por que a empatia como a possibilidade de se inserir na mente de outra pessoa não poderia se tornar uma projeção do eu no outro.

Apesar das deficiências da posição de Lipps serem aparentes dentro da tradição fenomenológica e sua explicação sobre a empatia ser vista como mera projeção, as críticas feitas por Lipps em relação à inferência por analogia continuaram a ser incorporadas. Por essa razão, Edith Stein (1989) e Edmund Husserl (2013) utilizaram o conceito de empatia de Lipps contrapondo-o à inferência por analogia de Mill. Porém, Scheler (1954) foi provavelmente quem chegou mais longe em rejeitar a estrutura cartesiana ao pensar na apreensão de outras mentes, mantendo-se comprometido com o conceito de empatia, apesar de preferir o conceito de *Nachfühlen* em vez de *Einfühlen*. Scheler afirma que o erro fundamental desse debate foi negar os fatos fenomenológicos, pois seria possível reconhecer diretamente os estados mentais expressos no corpo humano em suas expressões faciais, gestos, tom de voz etc., sem que fosse necessário se pôr no lugar do outro.

No início do século XX, a empatia, que até então era entendida, na esteira de Mill, como um método não inferencial e não teórico de apreender o conteúdo de outras mentes, tornou-se intimamente associada ao conceito de compreensão (*Verstehen*) defendido pela tradição hermenêutica, com destaque para a figura de Dilthey, que se ocupou em explicar os métodos usados para captar o significado de textos, obras de arte e ações humanas, diferenciando-o do método utilizado para explicar um evento ou contexto das Ciências Naturais. No entanto, essa ideia de empatia intimamente relacionada à compreensão não foi concebida apenas como um ato de “imitação mental” ou apenas como um “transportar” imaginativamente a si mesmo para o ponto de vista de outra pessoa, pois a “interpretação psicológica”, tal como sistematizada pela teoria hermenêutica de Schleiermacher, constituía apenas um aspecto do método

interpretativo usado pelos historiadores. Além da interpretação psicológica, o método da compreensão envolvia avaliar criticamente a confiabilidade de fontes históricas, conhecer as convenções linguísticas de uma língua e integrar os vários elementos derivados de fontes históricas em uma narrativa consistente de uma época específica (Cf. STUEBER, 2019).

Nessa época, a identificação entre empatia e compreensão, conceitos utilizados quase de maneira intercambiável, e, associado a isso, a alegação de que a empatia é o único método das Ciências Humanas, também facilitaram o declínio do conceito epistêmico de empatia e, posteriormente, o desprezo que ele teve entre os filósofos das Ciências Humanas e Sociais nas tradições analítica e continental/hermenêutica da filosofia durante boa parte do século XX. Dentro de ambas as tradições, os defensores da empatia eram geralmente vistos como advogando em favor de uma concepção epistemicamente ingênua e insuficientemente ampla dos procedimentos metodológicos. Devido a isso, a maioria dos filósofos das Ciências Humanas e Sociais manteve distância da ideia de que a empatia é central para a compreensão de outras mentes e fenômenos mentais. Nesse contexto, R. G. Collingwood (1993) e seus seguidores representaram uma exceção à regra ao sugerirem que “reencenar” (*re-enact*) os pensamentos de outras pessoas é necessário para entendê-las como agentes racionais (Cf. STUEBER, 2019; RETZ, 2018).

A possibilidade de *pôr-se no lugar do outro* – definição corrente de empatia – de maneira irreflexiva foi alvo de críticas por autores como Jürgen Habermas (1987), Walter Benjamin (1987), Hans-Georg Gadamer (1997) e Keith Jenkins (2007) que destacaram a necessidade de um distanciamento espaço-temporal com nossos objetos de pesquisa com o intuito de evitar identificações. Assim, uma onda de críticas à ideia de empatia se fez sentir no interior da Hermenêutica, de modo que os filósofos hermeneutas, muito embora continuassem a insistir na divisão metodológica entre Ciências Humanas e Ciências Naturais, deixaram de defender uma concepção de compreensão atrelada à empatia. Isso se deu principalmente por duas razões. A primeira que dizia que o método da empatia não era suficiente para apreender os fatos de significância que não dependem apenas da mente individual. O historiador não poderia tomar a perspectiva de um agente histórico quando narra um evento ou período particular, pois isso implicaria em atribuir o significado de um evento apenas pelas intenções de um agente e ignoraria outros efeitos não intencionais para as gerações futuras e seus significados posteriormente produzidos. A segunda referia-se à impossibilidade de pensar os agentes individuais descolados de um contexto cultural mais amplo no qual estão inseridos.

Compreender outros agentes pressupõe compreender o contexto cultural do qual eles fazem parte. Logo, não posso facilmente colocar-me no lugar de outra pessoa e imitar seus pensamentos em minha mente, pois isso resultaria no problema da autoprojeção (STUEBER, 2019).

Por outra via, Tyson Retz elucidou em *Empathy and History* (2018) que o desenvolvimento da ideia de empatia se deu, inicialmente, na Estética e, posteriormente, encontrou espaço profícuo na Psicologia e na Filosofia, de modo que a história do conceito ao longo do século XX pode ser delineada ao longo dos caminhos traçados por estas duas disciplinas. Assim, do mesmo modo que é possível identificar o lugar do conceito de empatia ao lado do conceito de compreensão nas Ciências Humanas, é possível também investigar a função, o desenvolvimento e a transformação da empatia no interior dos estudos históricos. Aliás, como notou Retz (2018, p. 92), o surgimento de um termo não significa que suas formas de significação fossem previamente desconhecidas. Mesmo até quando não existia de forma conceitualizada, a empatia desempenhou um papel formativo na ascensão da consciência histórica e no nascimento da História. O crescimento do historicismo na Alemanha do século XIX apresentou o desenvolvimento de um conjunto de ideias que codificava os procedimentos disciplinares da história em termos correspondentes àqueles que foram usados para descrever a função da empatia em captar a individualidade de outras mentes.

A empatia sofreu uma possível negligência no cenário epistemológico ao longo de boa parte do século XX, ainda que desde meados do século tenha ganhado espaço em escala global como capacidade psicológica básica para reconhecer e compreender o estado emocional dos outros – esta definição também longe de ser unânime dada as suas diversas acepções e divergências entre teóricos.

À luz dos movimentos sociais do final da década de 1960 e início de 1970, mesmo contexto em que surgiram os estudos pós-coloniais e de gênero, o termo empatia, advindo da psicologia popular, passou a ser confundido com altruísmo, solidariedade, compaixão, simpatia, pena/piedade etc. Da compreensão dos estados emocionais do outro à utilização do termo como uma pré-condição social necessária para ajudar o outro, de sentir o que o outro sente e de agir em resposta ao sofrimento do outro, a empatia tornou-se uma amálgama de significados não muito bem distinguíveis que se relacionam com habilidades cognitivas e afetivas e com comportamentos e atitudes pró-sociais. Essa pluralidade de significados e aspectos da empatia levou a sua ampla utilização em artigos, palestras, discussões e conversas

informais muitas vezes de forma simplificada sem grande clareza do sentido específico utilizado. Com isso, o conceito em suas acepções mais vulgarizadas, superficiais e não reflexiva, foi utilizado para endossar o discurso sobre a “falta de empatia” como a principal razão dos problemas sociais generalizados e o apelo para a necessidade de uma humanidade mais empática e portanto mais “humana”. Dessa forma, a empatia aparece como uma palavra que pode significar tudo e nada ao mesmo tempo, a razão e a solução dos problemas sociais, a resposta para a pergunta sobre a essência do método de compreensão para as Ciências Humanas e habilidade inerentemente humana responsável por criar uma noção de identidade e por alterar tudo aquilo que é definido como excluído dessa noção.

Em linhas gerais, busco, nesse trabalho de dissertação, compreender a empatia relacionando-a aos conceitos de compreensão e alteridade. Ao meu ver, a empatia representa uma postura imaginativa de compreensão da situação do outro que pressupõe uma abertura ao outro por meio de uma postura globalizante e não etnocêntrica. Nesse sentido, não basta tomar a perspectiva do outro sem reconhecer a diferença de *lugar de fala* entre ele e mim e, desse modo, continuar a reproduzir uma certa visão colonizadora do “eu” que na relação com o outro é mais uma afirmação do mesmo que de fato uma inclinação em direção à alteridade. Isso implica dizer que nossa compreensão do outro precisa passar pelo reconhecimento da diferença (e não apenas daquilo que lhe é similar) e que o eu também pode ser o outro se tomarmos uma diferente perspectiva. Ainda assim, as diferenças presentes nas relações de alteridade, por mais radicais que pareçam ser, não devem impedir a possibilidade de empatia, nem afirmar por meio dela um *status quo* em que a diferença é naturalizada e subsumida em favor de um *sujeito universal*. Do contrário, a empatia tem a possibilidade de permitir o tensionamento e uma convivência entre os sujeitos. Nesta proposta, as dualidades tradicionais (colonizador/colonizado, centro/periferia, civilização/barbárie) ou até a dualidade presente na obra de Philip K. Dick (humano/androide; humano/animal) são deslocadas e ressignificadas pela potência da empatia, que resultaria em uma tensão que dilui as divisões binárias.

Um exemplo de grande notoriedade é a obra *Provincializing Europe* (2000), de Dipesh Chakrabarty, em que o autor propôs provincializar o que comumente se entende como cultura e racionalidade universais. Chakrabarty ocupa-se de pôr em seu lugar – na Europa – os discursos que apresentam-se como sendo produtos de uma razão desencarnada e desinteressada. O autor ainda demonstra que nem tudo é centro no centro, assim como nem tudo é periférico na periferia, e que essas próprias categorias pouco dizem sobre o que de fato

ocorre por debaixo dos panos e que isso não significa naturalizar a opressão, a colonização nem o imperialismo, mas perceber as camadas que permeiam esse discurso e que permitem uma reviravolta das periferias em ressignificar sua diferença ao eliminar o centro como parâmetro. Desse modo, a teoria pós-colonial de Chakrabarty compreende centro e periferia como metáforas que precisam ser tensionadas e deslocadas.

Dito isso, apresentaremos a estrutura dessa dissertação dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, dediquei-me a fazer uma incursão, segundo as abordagens semasiológica e onomasiológica de Koselleck (2006)⁴, na história deste conceito – conceitualizado no início do século XX, mas que possui raízes conceituais mais antigas – a partir de duas matrizes de pensamento: a Hermenêutica, diferenciando-a entre a romântica e a filosófica; e a Psicologia, com suas raízes na Estética e na Filosofia Moral. Elegi a Hermenêutica e a Psicologia como campos privilegiados para as reflexões sobre a empatia nos dias de hoje devido à importância da primeira como uma das bases fundamentais da historiográfica moderna e sua interlocução profícua e ao grande alcance popular da segunda ao longo do século XX.

Como veremos à frente, durante os séculos XVIII e XIX notamos algumas ideias e conceitos que podem ser definidos como parte de um mesmo conceito ou fenômeno amplo da empatia ou como pertencentes a um mesmo campo semântico relacionado a ela. Até o início do século XX, momento propriamente de sua conceitualização, a empatia esteve atrelada principalmente a uma discussão epistemológica sobre a possibilidade de compreensão do outro e restrita a uma função meramente cognitiva. No entanto, ao longo de boa parte do século a empatia foi esquecida ou pelo menos abandonada do ponto de vista epistemológico e vista como uma noção ingênua da compreensão. Isso contribuiu para a sua reinterpretação a partir de meados do século, momento de uma virada emocional nos estudos psicológicos, em que a concepção

⁴ As abordagens semasiológica e onomasiológica são parte da metodologia da História Conceitual alemã, que tem como seu principal teórico Reinhart Koselleck. Essas abordagens estão expressas na obra *Futuro Passado* (2006), no capítulo intitulado “História dos Conceitos e História Social”, e na introdução do *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972-1997) [Conceitos Históricos Básicos], organizado por Bruner, Conze e Koselleck. Para uma breve explicação, a semasiologia é o estudo dos significados atribuídos a uma determinada palavra, termo ou conceito; a onomasiologia é o estudo de todos os nomes ou termos utilizados para designar um mesmo conceito. Segundo Koselleck, a história dos conceitos deve alternar entre a semasiologia e a onomasiologia, pois estas abordagens são complementares. Um exemplo disso é o conceito de *Säkularisation* [secularização], o qual não pode ser explicado apenas a partir da análise desse único vocábulo, mas também de termos correlatos como os de *Verweltlichung* [mundanização] e *Verzeitlichung* [temporalização].

até então restritamente cognitiva da empatia passou a envolver a emoção ou a possibilidade de ativar emoções a partir da relação com o outro. Assim, buscarei compreender a conceitualização da empatia no início do século XX, que nesse percurso levou a sobreposições e esquecimentos de seus significados, e sua posterior popularização a partir de meados do século XX – contexto no qual se insere a publicação da obra de Philip K. Dick – que retoma alguns de seus significados esquecidos sob uma roupagem secular e científica.

No segundo capítulo, com o auxílio da fortuna crítica da obra, mapeio como a ideia de empatia foi mobilizada em *Androides sonham com ovelhas elétricas?* para exemplificar o uso e o emprego que ela teve na literatura do pós-guerra, momento em que angariou atenção por meio da popularização dos estudos psicológicos.

A obra em questão ilustra um cenário de pós-humanidade em que as fronteiras do que é humano e do que não é humano não são mais claramente distinguíveis e a empatia aparece como uma suposta característica inata à humanidade, representada por meio de uma ideologia, o mercerismo, e de seu principal símbolo, a caixa de empatia. Todavia, a ideia de que a empatia confere identidade à humanidade e potencialmente a diferencia dos androides mostra-se frágil à medida que a compreensão do que de fato é a humanidade é questionada. Assim, a obra de Dick traz um questionamento da ideia de humanidade e da ideia de empatia atrelada a essa concepção de humanidade que carece de redefinição. A narrativa de Dick retrata uma sociedade que já não se pode dizer humana, nos termos até então definidos, à medida em que o ser humano é adaptado e programado tal como seria um androide, e este, em contrapartida, parece ser capaz de sentir ou de simular emoções humanas no convívio social com outros seres humanos e androides. Essa obra nos oferece um modelo de sociedade pós-humana que desde as últimas décadas do século passado tem saído das obras de ficção científica e ganhado cada vez o campo do possível e do provável com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia.

No terceiro capítulo, pretendi reabilitar ou atualizar o conceito de empatia para a Teoria da História, articulando-o com o diagnóstico do giro ético-político sobre uma tendência de pensar e agir no tempo presente e com os problemas postos pelo pós-humanismo em torno da fragmentação da ideia de humanidade e sua preocupação com relação à alteridade. Dessa forma, relaciono o problema da empatia com os temas compreensão, humanidade, alteridade e intersubjetividade.

Desde as últimas décadas do século passado até os dias de hoje uma virada ético-política e uma existencial vêm marcando presença nos debates teóricos das Humanidades e mais precisamente da Teoria da História, atentando para as demandas ético-político-existenciais urgentes de nosso presente e das perspectivas futuras. Essas demandas também têm sido atendidas em teorias pós-coloniais, decoloniais e de gênero, e em novas tendências, como a história global, história ambiental, história dos animais, história digital, histórias das emoções, história pós-humanista, entre outras (Cf. BURKE; TAMM).

Minha proposta é que as viradas ético-política e existencial estão relacionadas a uma reconceitualização da empatia através de uma sobreposição de significados novos sobre os antigos e também da recuperação de significados antigos que haviam sido abandonados ou esquecidos. Nesse cenário, a empatia se apresenta como um conceito-chave para a compreensão e a alteridade a ser incorporado em nossas experiências, em nossa visão de mundo e na produção de conhecimento a partir dessas novas tendências e que contribuiu para um repensar da História e das Humanidades bem como das fronteiras entre elas e para além delas. Considero a empatia como um elemento capaz de reorganizar nossos conhecimentos e experiências sobre o outro e sobre o mundo, de rearticular a tradicional relação entre identidade e diferença para incluir o outro sem subsumi-lo, de incorporar as emoções no campo do compreensível e não reafirmar a tradicional oposição entre razão e emoção, de romper com os universalismos, de transformar nossa visão de mundo e com isso ampliar a nossa possibilidade de ser e agir no mundo. Em suma, a empatia é um conceito que engloba funções cognitivas, afetivas, ético-políticas e existenciais.

A célebre frase de Angela Davis nos serve de inspiração: “Numa sociedade racista, não basta não ser racista, é necessário ser *antirracista*”. Essa menção serve para que reconheçamos o papel da atitude empática em evitar silenciamentos ou consentimentos no que diz respeito a preconceitos – tal como o de raça – e desigualdades em geral, compreendendo o imperativo ético ao qual todos os historiadores precisam estar atentos. Isso significa dizer que precisamos aprimorar a nossa capacidade de se chocar diante ao sofrimento e às injustiças sofridas por outrem, de se posicionar contra desigualdades e opressões, de lutar por qualquer espécie de marginalização e estigmatização, atuando de forma a desmascarar intenções egoístas ou falaciosas bem como qualquer tipo de ideologização que se pretenda imparcial atuando para esses fins.

Ao fim e ao cabo, acredito que a empatia aos moldes de hoje pode ser compreendida como a possibilidade de compreensão cognitiva e afetiva do outro que se manifesta de formas diferentes, tanto na identificação quanto na alteridade, mas que, todavia, sua grande potência está na produção de diferença. Essa definição de empatia responde a questões éticas, políticas e existenciais capazes de integrar a existência do outro sem subsumi-lo a um sujeito universal e que produza uma rearticulação de nosso próprio mundo por intermédio do mundo do outro. Dessa forma, ela contribui para a produção de conhecimento nas Humanidades (ou Pós-Humanidades⁵) ou, mais especificamente, na Teoria da História e História da Historiografia de modo a possibilitar narrativas orientadas pelas demandas do tempo presente, que destaquem a diferença como necessária a toda e qualquer compreensão e que não sejam reprodutoras de preconceito, opressão e violência.

Assim, esse trabalho é um esforço de historicizar o conceito de empatia a fim de iluminar a discussão epistemológica sobre a empatia através das funções cognitiva e afetiva da compreensão do outro e das implicações ético-político-existenciais do nosso tempo presente, de modo a estabelecer uma conexão entre elas e atualizar o conceito de empatia de um ponto de vista historicamente orientado como um dispositivo teórico que desempenha uma função ético-político-existencial no interior da História e das Humanidades em geral. Nesse sentido, essa dissertação sugere a existência de uma *empatia histórica* que passa pelo reconhecimento do nosso lugar de fala e pela rearticulação de nosso próprio mundo ao interagir com o mundo do outro.

⁵ Pós-Humanidades é uma nova denominação para as Humanidades atentas às tendências pós-humanistas. Na vertente tecnológica, o sujeito das Pós-humanidades é o *pós-humano* ou *mais-que-humano* que transcende e supera a humanidade por meio dos avanços tecnológicos; na vertente crítica ou ecológica, não há uma centralização de um sujeito não mais humano, mas um repensar da subjetividade humana que busca descentralizar e redimensionar o humano como sujeito do conhecimento, entendendo-o em si e na história em uma relação harmoniosa – e não mais predatória – com os outros *não humanos*, sejam eles animais, plantas, andróides ou outras formas de vida orgânicas ou não. Guardada as especificidades quanto às duas abordagens pós-humanistas, as Pós-Humanidades aparecem como um desafio para as Humanidades que se pretendem não antropocêntricas. Nesse sentido, ela desarranja a História e as Humanidades de sua vinculação exclusiva com a humanidade ou o sujeito humano (Cf. DOMANSKA, 2010; LaCAPRA, 2018; SIMON, 2018; SIMON; TAMM, 2020).

1. HISTORICIZANDO A EMPATIA

Como é sabido, a empatia foi conceitualizada apenas no início do século XX após a tradução para o inglês do termo alemão *Einfühlung*, de uso recorrente, até então, na Estética. A partir desse momento, ela fomentou um debate profícuo no campo da Psicologia e em outras áreas da pesquisa empírica, bem como sua popularização nos debates públicos para além das fronteiras disciplinares. Paralelo a isso, desde o século XIX uma outra ideia de empatia já estava sendo discutida pelos hermeneutas. Essa ideia foi importante para a consolidação da História enquanto disciplina e para a teorização da compreensão histórica.

O esforço de historicizar o conceito de empatia advém da consideração de que a ideia de empatia não foi expressa em um único vocábulo, mas sim que existem conceitos ou categorias diferentes que se ligam a um mesmo entendimento da empatia ou a um conjunto de fenômenos relacionados a ela [*empathy-related phenomena*]. A história da empatia é ainda mais antiga que a de sua conceitualização. Sua raiz conceitual advém da ideia de compaixão da clássica teoria dos afetos⁶ aristotélica e do conceito de simpatia da Filosofia Moral do século XVIII. Diferentes contextos históricos deram ao fenômeno da empatia diferentes nomes, e o conceito de empatia é o resultado de sedimentações de diferentes camadas de significados e do arranjo específico em que essas camadas se encontraram nos últimos séculos.

Isto posto, no presente capítulo buscamos fazer um estudo interdisciplinar dos conceitos e ideias relacionados à empatia, com destaque para a Hermenêutica e a Psicologia – mas também contemplando a teoria dos afetos aristotélica e outros campos do conhecimento, como a Filosofia Moral e a Estética – de modo a mapear o campo semântico do conceito de empatia no momento de sua reabilitação no pós-guerra. A proposta, nesse capítulo, é traçar em linhas gerais a história do conceito de empatia e, nesse processo, definir aos poucos uma visão de empatia mais ou menos homogênea que seja útil para responder o problema geral dessa dissertação.

⁶ A teoria dos afetos (ou das emoções) mencionada não se trata de uma disciplina ou teoria sistemática como as teorias desenvolvidas posteriormente por René Descartes, Baruch de Spinoza e David Hume. Tratamos aqui das primeiras reflexões sobre os afetos na Grécia antiga (com os estoicos, Platão e Aristóteles), chamando atenção para a ideia de compaixão, conceito precursor da empatia, presente no catálogo de afetos na *Retórica* de Aristóteles.

1.1 O problema da compreensão e a ideia de empatia na Hermenêutica

Não é possível falar do problema da empatia sem levar em conta os debates que foram feitos nas teorias da interpretação e compreensão de textos. A Hermenêutica é um campo privilegiado para essa discussão, uma vez que esteve ocupada com o problema da compreensão, fundamental para as bases epistemológicas das Humanidades, atrelado a uma certa ideia de empatia – mesmo que esta tenha sido apresentada em contraposição a outra ideia de empatia própria à Estética. Benvivoglio (2007) aponta para o papel das teorias hermenêuticas em meados do século XIX na gênese da constituição de uma metodologia para a história.

No momento em que a ciência histórica fundamentava-se epistemologicamente, ao realizar a crítica das filosofias da história, do idealismo hegeliano e dos modelos nomológicos aplicados ao estudo do passado, a hermenêutica surgiu como a pedra angular na construção do método (BENTIVOGLIO, 2007, p. 67).

O campo da Hermenêutica consolidou-se no século XVIII a partir da sistematização de discussões sobre o problema da interpretação e a compreensão dos significados de textos – principalmente aqueles da antiguidade clássica e/ou textos teológicos – e outras formas de linguagem. Foi por meio da Hermenêutica que Dilthey formulou uma teoria geral para a compreensão de qualquer texto ou expressão humana que se tornou a base para as Ciências Humanas ou *Geisteswissenschaften* (SCOCUGLIA, 2004, p. 253). Em *Verdade e Método* Gadamer distingue dois caminhos sobre os quais se desenvolveu a Hermenêutica: o primeiro caminho, teológico, em que buscava-se compreender o conteúdo verdadeiro da Bíblia; e o segundo, no qual libertou-se dos dogmas e passou a ser utilizada pela filologia e pela jurisprudência como a “arte de interpretação correta das fontes escritas” que englobaria a interpretação tanto de textos sagrados como profanos e que também fundamentaria a atividade historiográfica (GADAMER, 1997, p. 273-274).

A Hermenêutica se constituiu em duas abordagens complementares. Na primeira fase, a Hermenêutica chamada romântica estreitou relações entre a Escola Histórica e o romantismo alemão e pretendeu afirmar a importância das Ciências Humanas sobre às Ciências Naturais por meio da busca de um método seguro da compreensão. Na segunda fase, já no século XX, a Hermenêutica assumiu um caráter mais filosófico, uma vez que se passou a entender que o ato de compreender e interpretar não diz respeito apenas a um empreendimento metodológico e científico, mas antes ao todo da experiência humana no mundo intermediada pela

linguagem. Assim, compreender e interpretar é a própria natureza do conhecimento e a linguagem é o fenômeno universal de interação e compreensão que possibilita a existência do conhecimento. Na primeira fase, temos como alguns dos principais representantes Schleiermacher, Droysen e Dilthey, e na segunda, Gadamer e Heidegger. Estes últimos criticaram principalmente a noção de objetividade tanto das Ciências Naturais quanto da tradição romântica (SCOCUGLIA, 2004, p. 254). A seguir, buscaremos retomar alguns dos pressupostos elementares em Schleiermacher, Droysen e Dilthey de modo a constatar a contribuição decisiva da Hermenêutica para a História “como um dos fundamentos do método, tanto no cuidado com a análise documental, quanto nas questões referentes ao sujeito cognoscente” (BENTIVOGLIO, 2007, p. 69). Além disso, a hermenêutica filosófica, inspirada no historicismo, oferece “rico painel para o debate disciplinar e para se entender a formação de uma ciência histórica, marcando ainda todo o pensamento social do século XX” (BENTIVOGLIO, 2007, p. 70).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), em sua reflexão hermenêutica, buscou dar uma forma sistemática ao procedimento de interpretação e tradução de textos antigos clássicos que anteriormente se encontrava como um agregado de regras determinadas para objetos particulares que derivava-se mais da prática do que de princípios. A investigação hermenêutica proposta por Schleiermacher fundamentou o procedimento a partir de um conceito geral de compreensão que funcionasse como uma arte e técnica de interpretação correta de textos. Para Droysen, a teoria hermenêutica de Schleiermacher se tornou a base das ciências histórico-filológicas; para Dilthey, o fundamento geral das Ciências Humanas ou do espírito, contra a pretensão hegemônica positivista das ciências naturais experimentais, em que estas teriam o caráter explicativo determinado por condições causais de um fenômeno através da observação e quantificação, enquanto aquelas seriam compreensivas e visariam a apreensão dos sentidos por trás das atividades históricas humanas.

A teoria de Schleiermacher (1999) estava menos preocupada com as ferramentas para interpretar este ou aquele texto do que com o que significa em geral interpretar e compreender e como isso ocorre. A Hermenêutica parte da necessidade filosófica de elaborar uma sistematização que não contivesse apenas as regras e a explicação do procedimento interpretativo mas que fornecesse os princípios que norteiam tais regras e a explicação da arte da compreensão geral. Desse modo, Schleiermacher desloca a concepção de hermenêutica do

domínio técnico e científico para o domínio filosófico, argumentando que a arte de compreender está conectada com a arte de falar e de pensar.

A ideia de compreensão concebida por Schleiermacher é uma “reconstrução histórica e divinatória dos fatos objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 16) que se divide e se complementa em dois momentos: a interpretação gramatical, que seria a literalidade das palavras e o seu sentido objetivo; e a interpretação psicológica, subjetiva, que corresponderia à individualidade do pensamento de uma pessoa em particular, em um contexto particular e em um tempo específico, portanto, o modo como o autor opera na linguagem. Esses dois momentos efetuam-se a partir de dois métodos: correspondente ao primeiro momento teríamos o método comparativo, gramatical, que parte do genérico e detecta o particular por contraste; o segundo seria o método divinatório, psicológico, da apreensão imediata do individual. Desse modo, a apreensão do pensamento do outro, logo, a compreensão correta do discurso alheio, realiza-se através da compreensão da linguagem em que ele expressou o seu pensamento, isto é, relacionando a interpretação objetiva à subjetiva.

De acordo com Celso Reni Braidão, na apresentação da tradução brasileira de *Hermenêutica*, a contribuição mais genuína do pensamento de Schleiermacher esteve orientada pela ideia de interpretação psicológica introduzida por ele e que, em sua recepção, foi atrelada a uma noção de *identificação empática* com o autor. Na sistematização proposta por Schleiermacher, a interpretação gramatical compreenderia o discurso e a composição a partir da língua, enquanto que na psicológica a compreensão seria tomada como a exposição do pensamento do homem a partir do homem. Nesse sentido, a operação hermenêutica visaria a superação da diferença ou da distância entre o leitor e o autor que, para além de uma compreensão do texto enquanto texto, o objetivo final seria a compreensão do autor que o escreveu, determinado pelo enfoque psicológico dado a sua hermenêutica (SCHLEIERMACHER, 1999). Aliás, há que se destacar que a ênfase dada pela Hermenêutica romântica à interpretação psicológica não se refere a uma psicologia experimental, baseada em leis de comportamento, mas a uma psicologia descritiva que incorpore mente, sociedade e processos históricos como aspectos de um domínio psíquico geral (SCOCUGLIA, 2002, p. 257).

De modo geral, a tarefa da interpretação psicológica, considerada por si mesma, é a de “captar a cada conjunto de ideias como momento da vida de um determinado ser humano” (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 213) e essa tarefa pressuporia uma certa noção de

identificação empática entre o falante e o ouvinte, como atestou Braidá. No entanto, é preciso recorrer às palavras de Schleiermacher:

Se o pensamento e a ligação do pensamento forem uma e a mesma coisa nos dois, então, a compreensão dar-se-á por si na identidade da linguagem. Se o pensamento, porém, for essencialmente diverso nos dois, então ela não se dará por si, mesmo com a identidade da linguagem. Se tomarmos os dois casos como absolutos, então a tarefa desaparecerá, pois, no primeiro ela nem se põe, porque simplesmente coincide com a solução, e no segundo caso, como parece, ela é insolúvel. Não existe, no entanto, oposição com esse rigor ou caráter absoluto, pois, *em qualquer caso há sempre uma certa diferença no modo de pensar entre o falante e o ouvinte, mas nenhuma diferença insolúvel*. Mesmo na vida comum, se, numa perfeita identidade e transparência da linguagem escuto a fala de alguém outro e me proponho a tarefa de compreendê-la, suponho uma diferença entre mim e ele. *Em toda intenção de compreender o outro, porém, já se encontra a suposição de que a diferença pode ser superada* (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 213, grifo meu).

Assim, Braidá conferiu uma certa noção de *identificação empática*, sobre a qual supostamente estaria calcada a teoria da compreensão de Schleiermacher, em que a diferença entre o falante e o ouvinte não poderia ser insolúvel, uma vez que na intenção de compreender o outro já se encontra a suposição de que tal diferença pode ser superada. A compreensão se dá quando há uma certa distância entre o falante e o ouvinte, pois se estão perto demais não há tarefa de compreensão a ser realizada visto que ela é imediata pela identidade da linguagem, e se estão longe demais, não há possibilidade de compreensão que supere a diferença absoluta. De certa forma, também a superação da diferença é uma suposição e não necessariamente algo que aconteça de forma ideal na tarefa infinita da compreensão ou do círculo hermenêutico. Há um enfoque psicológico dado por Schleiermacher a sua teoria ao considerar a compreensão como uma tarefa que ocorre entre indivíduos que se relacionam por meio do binômio identidade/diferença e que, para tanto, considera o lugar do outro como o ponto de chegada da compreensão. A compreensão se dá quando o eu afeta o outro e se sente afetado por ele. Alguma diferença é suprimida e alguma identidade é criada. Nesse sentido, se, por um lado, parece haver uma identificação com o outro, como destaca Braidá; por outro, empatia e identificação parecem se confundir na visão de Braidá. A segunda frequentemente é vista como uma predisposição a ir ao encontro do que é familiar, enquanto a primeira é uma atividade que envolve imaginar o outro também naquilo que ele é diferente e entender a si próprio como partindo de um certo lugar de fala.

Posteriormente, Johann Gustav Droysen (1808-1884), na esteira de Schleiermacher, presta uma das principais contribuições para a fundação das bases epistemológicas do conhecimento histórico. Em sua *Historik [Manual de Teoria da História]*, Droysen define que “a essência do método histórico é de compreender ao pesquisar” (2009, p. 38), sendo a compreensão a forma como o espírito humano apreende o mundo dos fenômenos que se apresentam no espaço e no tempo.

Para Droysen, a possibilidade de compreensão reside na “afinidade congênita das manifestações disponíveis como material histórico” e está condicionada pela “natureza físico-moral do ser humano que reflete os processos internos em cada manifestação”, sendo a manifestação entendida como a ação de “projetar-se para o interior” de quem a recebe, estimulando o mesmo processo interior. Enquanto o animal, a planta, os objetos do mundo inorgânico só podem ser compreendidos em parte por nós, há entre os seres humanos, manifestações e configurações humanas um sentimento de igualdade e reciprocidade que possibilita a compreensão do todo. Desse modo, o ser humano “se torna uma totalidade em si somente ao compreender os outros, ao ser compreendido por outros, vivendo em comunidades éticas com os outros” (DROYSEN, 2009, p. 40).

Droysen é responsável por inserir a teoria da compreensão de Schleiermacher, que antes servia a todas as expressões linguísticas, para o interior da ciência histórica. Em sua *Historik*, é possível perceber também essa noção de compreensão atrelada a uma ideia de *identificação empática*, na medida em que o homem só compreende o outro como partilhando de algum elemento comum a ele. Dessa forma, a empatia em Droysen se mostra por meio da afinidade congênita existente entre as manifestações da vida que permite entre os seres humanos o sentimento de igualdade e reciprocidade que possibilita a compreensão.

Nessa esteira, Wilhelm Dilthey (1833-1911) é quem formaliza a compreensão como método das Ciências Humanas e quem faz a ponte entre a Hermenêutica romântica e a Hermenêutica filosófica. Ele elucida a utilidade da compreensão dos outros para o saber histórico e que não se trata de uma construção lógica ou de uma dissecação psicológica, mas de uma análise com o intuito teórico e epistemológico. Gadamer (1997, p. 335) reconhece que Dilthey foi o responsável por ampliar a Hermenêutica romântica iniciada em Schleiermacher e presente em Ranke e Droysen e a fazer dela uma historiografia e uma teoria do conhecimento das ciências do espírito. Avelar (2017, p. 123-124) destaca que “nos tempos recentes, o nome de Dilthey está associado a algumas das reflexões filosóficas mais importantes do pensamento histórico-

filosófico ocidental”, principalmente no que diz respeito a seus esforços de produzir uma epistemologia e um método compreensivo para as Ciências Humanas e uma crítica da razão histórica, além de que “inúmeros aspectos de sua obra permanecem fornecendo *insights* importantes para o nosso mundo contemporâneo e [...] seus desdobramentos seguem alimentando disputas intelectuais no presente”.

Segundo Dilthey (2010, p. 184), “a compreensão e a interpretação são o método que preenche as Ciências Humanas”. A compreensão é o processo de apreender a expressão manifestada pela experiência e as manifestações da vida são aquilo que é dado ao mundo sensível, são a expressão de algo espiritual que possibilita que o conheçamos. Em Dilthey, há três classes dessas manifestações – conceitos, ações e vivência. A primeira classe refere-se ao conteúdo do pensamento abstraído de seu contexto específico. O principal interesse dos conceitos e proposições reside na consistência lógica e validade das construções científicas e não no contexto em que surgiram ou sobre aqueles que os criaram. A segunda classe, a das ações, exige conhecimento do contexto histórico. Diferente dos conceitos que surgem da intenção de comunicar significado linguístico, o significado das ações é dado por um propósito prático, correlacionando práticas particulares com disposições subjetivas particulares, mas que, apesar disso, não infere nada sobre os pensamentos e sentimentos de indivíduos específicos. A terceira classe, a vivência (*Erlebnis*), é a que possui uma relação particular entre a expressão, a vida da qual ela provém e a compreensão que ela provoca. Somente as expressões de experiência ou vivência elucidam toda a individualidade das pessoas ao longo do tempo. A vivência é uma expressão da vida que se torna passível de compreensão e cuja vida revela uma profundidade que não é acessível à observação, à reflexão e à teoria, e é nesse quesito que as Ciências Humanas oferecem uma compreensão original, a *Verstehen*, que não é possível nas Ciências Naturais (DILTHEY, 2010). Apesar de Dilthey não exemplificar o que ele quer dizer como vivência, pode-se inferir que se tratam de gestos, comportamentos e outras expressões criativas mais complexas como cartas, diários e confissões. Em suma, essas três classes de manifestação da vida ilustram os diferentes fatores e graus de complexidade que constituem significado na análise hermenêutica sem que nenhuma classe exista isoladamente das outras. Os conceitos são sempre expressos em contextos específicos de ação e as ações são sempre imbricadas em diferentes trajetórias individuais de experiência (HARRINGTON, 2001b, p. 78-79).

As formas de compreensão em Dilthey podem ser elementares ou superiores/elevadas. As elementares são a interpretação de uma manifestação da vida particular, que partem dos interesses da vida prática e podem ser apresentadas em uma conclusão analógica entre aquela manifestação e aquilo que é expresso nela. As formas de compreensão superiores partem da conexão entre a manifestação da vida e o elemento espiritual em uma conclusão indutiva, em que as formas do compreender superior trazem a conexão de um todo a partir de manifestações particulares dadas (DILTHEY, 2010). Assim, de acordo com Avelar (2017, p. 124), “a unidade entre vida, expressão e compreensão fornece o cerne das configurações conceituais do arcabouço filosófico de Dilthey sobre a constituição do mundo histórico”.

Nós compreendemos os indivíduos por conta de seu parentesco entre si, por conta dos elementos comuns presentes neles. Esse processo pressupõe a conexão do elemento universalmente humano com a individuação que se expande sobre a sua base na multiplicidade das existências espirituais, e nele resolvemos constantemente de maneira prática a tarefa de atravessar interiormente esse emergir para a individuação (DILTHEY, 2010, p. 195).

Assim como Schleiermacher e Droysen, Dilthey constata que a compreensão só se torna possível porque os indivíduos partilham de um parentesco entre si, de um “elemento universalmente humano”, que se conecta à individuação para que consigamos entender as particularidades e diferenças. No entanto, essa conexão entre os seres humanos não pode ser confundida como uma *natureza humana* no sentido de uma disposição psicológica comum tal como afirmaram os empiricistas britânicos. Para Dilthey, não seria possível compreender qualquer cultura, pessoa ou período radicalmente diferente daquele que o estaria interpretando. Desse modo, pode-se inferir que só há compreensão porque há uma relação de *comunalidade* entre os que se expressam e aqueles que entendem.

A tarefa da compreensão mais elevada é a de descobrir uma conexão vital, a própria vivência, no interior daquilo que é dado. Essa tarefa se constitui como um *transpor-se para o interior de*, seja para o interior de um homem ou de uma obra. Essa transposição é a presença daquilo que é vivenciado na conexão psíquica de si mesmo para o interior da manifestação dada. A partir dessa tarefa de transpor-se, a totalidade da vida psíquica se mostra como efetiva no compreender como uma *revivência (Nacherleben)* (DILTHEY, 2010).

Apesar de não tratar especificamente de empatia no sentido de *Einfühlung*, Dilthey (2010) menciona que há uma relação particular da *revivência (Nacherleben)* com os conceitos de simpatia (*Mitfühlung*) e empatia (*Einfühlung*), na medida em que, para ele, estes fortalecem a

energia da revivência. Ainda assim, destaca que o processo que o interessa não é um esclarecimento psicológico sobre em que se consiste a revivência, mas o seu caráter enquanto capacidade. A revivência é a capacidade ou a potencialidade de apropriação do mundo espiritual que é feita pelo historiógrafo ou pelo poeta. Dessa maneira, o que me interessa nessa análise sobre a ideia de empatia não é produzir uma definição conceitual precisa ou uma descrição psicológica do fenômeno, mas perceber sua capacidade de estabelecer uma compreensão do outro, que em Dilthey condiz com a própria conexão psíquica provocada pela revivência.

Contudo, a interpretação psicológica em Schleiermacher, a afinidade congênita em Droysen e a doutrina de Dilthey sobre a *revivência* de pensamentos e sentimentos de atores para a produção de uma compreensão elevada foram duramente criticadas por muitos comentadores, tais como Habermas (1987) e Gadamer (1997), como *uma visão ingênua da compreensão empática* [*a naïve empathy view of understanding*], na qual supostamente esses hermeneutas estariam afirmando a possibilidade de transportar-se para o interior de outros contextos culturais de uma maneira acrítica e irreflexiva, como a possibilidade de realmente entender o passado como ele de fato foi e que essa concepção estaria alternando entre positivismo e romantismo, objetivismo e intuicionismo. Gadamer (1997) também atesta que apenas nos trabalhos tardios de Dilthey pós-1900 é identificado o começo de uma dissociação dessa ideia ingênua da compreensão e uma transição para a Hermenêutica filosófica.

A análise das obras de Schleiermacher, Droysen e Dilthey permitiram-nos identificar uma certa ideia de empatia que, todavia, difere-se da concepção ingênua a qual lhes foi atribuída por conta de seu suposto excesso de psicologismos e da suposta imprecisão de conceitos como *Verstehen*, *Nacherleben* e *Nachfühlen*. De acordo com Avelar (2017, p. 128), Dilthey foi bastante cuidadoso em evitar tal psicologismo, pois em sua constatação de que a vida é a unidade fundamental do mundo histórico, ele não pretendeu reduzir a realidade histórica às experiências dos indivíduos.

O indivíduo como força motriz do mundo encarna em si o sentido do todo, da comunidade, em relação ao qual ele igualmente age, constituindo sua própria subjetividade. Se a experiência humana exprime o ponto de acesso fundamental para a compreensão do mundo histórico, a ordem do mundo físico não se desvincula do homem (AVELAR, 2017, p. 128).

No entanto, Harrington (2001a) pontua que apenas recentemente as críticas de Gadamer e Habermas a Dilthey e sua Hermenêutica romântica passaram a ser finalmente questionadas e argumenta que os hermeneutas filosóficos falharam em distinguir propriamente entre o problema específico do conceito de *Einfühlung*, devido a sua vinculação com a Estética e sua posterior tradução em termos psicológicos, e a amplamente legitimada função do sentimento e da imaginação para a compreensão histórica.

Além de ter recebido críticas da tradição filosófica, Dilthey foi duramente criticado pelos neokantianos, como Windelband e Rickert, pela relevância dada em seus trabalhos à psicologia como fundamento para todas as Ciências Humanas. Em fins do século XIX, havia um grande debate que buscava diferenciar Ciências Humanas das Ciências Naturais e a Psicologia era vista como pertencente a esta última devido a seu caráter experimental, relacionado a processos psíquicos que só existiriam na mente dos indivíduos e não conseguiria, portanto, captar toda a complexidade das formas culturais. O próprio termo que em alemão significa algo similar às Ciências Humanas, *Geisteswissenschaften*, foi criticado em favor do termo *Kulturwissenschaften*, pois a palavra *Geist*, cujo significado é alma ou espírito, denotava um elemento subjetivo do pensamento (individual) e não o conteúdo pensado nas produções culturais (coletivo).

Em sua diferenciação entre uma psicologia interpretativa, descritiva e analítica e uma psicologia explicativa nomológica, característica da experimentação das Ciências Naturais, Dilthey evitou a dicotomia rígida de Rickert entre os conteúdos objetivos do pensamento e o mero *Geist* subjetivo e, assim, chegou a uma concepção de fenômenos culturais que, consistindo em um casamento entre contexto psicológico e a avaliação lógica, antecipa notavelmente o método fenomenológico de Edmund Husserl (HARRINGTON, 2001a). Dessa maneira, Dilthey afirma que não se pode separar “os fatos do espírito humano das unidades psicofísicas da natureza humana” (DILTHEY, 1989). Nesse sentido, autores como Makkreel (1975) e Ermarth (1978)⁷ pontuaram que o preconceito dos neokantianos em direção a Dilthey esteve relacionado com seus próprios interesses em uma autodistinção intelectual por meio de uma apropriação dogmática da lógica transcendental de Kant em detrimento de uma compreensão justa de Dilthey.

⁷ Michael Ermarth e Rudolf Makkreel são respectivamente, um historiador e um filósofo, ambos estadunidenses e que possuem trabalhos de relevância a respeito da obra de Dilthey. Ermarth é autor de *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (1978) e Makkreel é autor de *Dilthey, Philosopher of the Human Studies* (1975).

No enalço dos neokantianos, Weber se posicionou em prol de uma abordagem mais racionalista do conceito de *Verstehen* e contra a abordagem de Dilthey que incluía também os sentimentos e a compreensão psicológica. Weber qualificou o método compreensivo de Dilthey como muito devedor à Psicologia, sobretudo com relação à experiência e à vivência. Segundo Weber, compreender não é o mesmo que ser coautor das obras do passado por meio de um processo de empatia, mas captar a conexão de sentido da ação humana no conjunto de outras ações de modo racional e sempre em caráter hipotético. Indiscutivelmente, nem Weber nem os neokantianos apreciaram a concepção de Dilthey do aspecto psicológico da compreensão (WEBER, 1994; SCOCUGLIA, 2002; HARRINGTON, 2001a).

Em outras palavras, tenho dito que a análise psicológica de Dilthey tem uma influência direta da teoria de Schleiermacher e que seu entendimento acerca do ato da compreensão não corresponde apenas a uma análise dos aspectos cognitivos e representacionais do pensamento, mas sim da “totalidade da vida psíquica e articula as funções cognitivas, emocionais e voluntaristas operando nela” (SCOCUGLIA, 2002, p. 261), ou seja, da *compreensão empática*, de sentimentos, atos e pensamentos (AVELAR, 2017, p. 135).

Nenhum sangue verdadeiro corre nas veias do sujeito do conhecimento construído por Locke, Hume e Kant, mas sim o extrato diluído da razão como mera atividade do pensamento. Uma abordagem histórica e psicológica do ser humano como um todo me levou a explicar até mesmo o conhecimento e seus conceitos (como mundo externo, tempo, substância e causa) em termos dos múltiplos poderes de um ser que deseja, sente e pensa; e faço isso apesar do fato de que o conhecimento parece ser tecido de conceitos derivados dos meros conteúdos de percepção, representação e pensamento (DILTHEY, 1989, p. 50, tradução minha).

Na segunda metade do século XX, surgiram muitas críticas em torno do conceito de experiência, da concepção de causalidade e da busca de uma objetividade para as Ciências Humanas, tais como postulados por Dilthey. Dentre elas, como já destacado, encontra-se aquela de Gadamer, em sua hermenêutica filosófica, e também as de autores mais recentes como Anthony Giddens e Boaventura de Souza Santos.

Anthony Giddens (1984) e Boaventura de Souza Santos (1989) estavam preocupados em desenvolver a abordagem metodológica da Hermenêutica para uma mudança de paradigmas nas Ciências Humanas. Além disso, eles visam a superação da contradição neokantiana entre *Verstehen* (compreensão) e *Erklären* (explicação), tendo em vista que uma explicação sem compreensão incorreria em uma causalidade naturalista e uma compreensão sem explicação

levaria em consideração apenas o fundamento subjetivo da ação. Dessa forma, essas reflexões se fundamentariam na “impossibilidade de uma hierarquia mecânica entre Ciências Humanas e Naturais” e na “aproximação entre os dois universos científicos” (SCOCUGLIA, 2002, p. 275-276).

Gadamer (1997), em sua crítica à Hermenêutica romântica, questionou o fundamento da objetividade do conhecimento das Ciências Humanas e ampliou a possibilidade de utilização de conceitos analisados por Dilthey ao enfatizar as diferenças epistemológicas entre as Ciências Humanas e Naturais e ao ter como ponto de partida a experiência interna do ser como fundamento da compreensão histórica. Contudo, a pergunta metodológica feita por Dilthey sobre a possibilidade das Ciências Humanas obterem a mesma objetividade característica das Ciências Naturais não faz sentido para Gadamer, pois ela foi constituída em uma certa tradição de pensamento para propósitos específicos e que possuem uma concepção específica sobre objetividade, conhecimento e ciência. Por fim, Gadamer aponta certos limites na obra de Dilthey em relação a sua tendência a um *cartesianismo epistemológico* e busca transcender a divisão tradicional subjetivo-objetivo, para a qual a subjetividade significaria uma abordagem “individual, idiossincrática e arbitrária”, em contraste com uma abordagem objetiva “treinada, disciplinada e metódica”, tomando como base a ideia de compreensão heideggeriana (SCOCUGLIA, 2002, p. 278).

Habermas (1987) se insere na mesma esteira das críticas pontuadas por Gadamer em relação à Hermenêutica romântica, com destaque para Dilthey, vinculada a uma certa noção de empatia da compreensão na qual o espírito [*Geist*] pudesse ser objetificado:

Dilthey permanece preso ao modelo da empatia da compreensão porque, não obstante sua proximidade com Kant, não consegue superar o conceito contemplativo de verdade. *Reviver* é, de certo modo, uma equivalência para o que chamamos o *observar*; ambos realizam, ao nível empírico, o critério de uma teoria da cópia da verdade: eles garantem, como parece a reprodução de um dado imediato na consciência solitária, purificada de toda e qualquer interferência subjetiva. A objetividade do conhecimento está, assim, definida pela eliminação de tais influências perturbadoras. Esta condição não poderia, em princípio, ser satisfeita por uma compreensão que permanece essencialmente presa ao complexo da comunicação (HABERMAS, 1987, p. 190).

Isto posto, as críticas direcionadas a Dilthey e à Hermenêutica romântica são o desdobramento da negligência filosófica que a noção de empatia sofreu ao longo de boa parte do século XX. Nesse período o conceito passou a fazer parte das abordagens empíricas da

Psicologia e áreas afins, mas não mais como parte dos debates epistemológicos sobre a possibilidade de compreensão. Nesse cenário, de descrédito da empatia, ainda durante as décadas de 60 e 70 do século passado, é que Gadamer e Habermas teceram suas críticas a uma noção de compreensão empática que eles julgaram ingênua.

Ao mesmo tempo em que houve uma falta de credibilidade do conceito no campo epistemológico, a concepção psicológica – à princípio como um fenômeno apenas cognitivo – afastou ainda mais a empatia de sua relação com as discussões filosóficas sobre a possibilidade de compreensão que envolva o papel das emoções e da imaginação na produção de conhecimento nas Ciências Humanas. Nesse sentido, reabilitar a empatia é valorizar o papel da imaginação para a intersubjetividade e para o reconhecimento da diferença, assim como das emoções nesse processo que não é restritamente cognitivo, mas também afetivo.

Austin Harrington, em seu estudo sobre o problema recente da empatia, defende que o conceito tem recaído em confusões e imprecisões e que isso se deve à ampliação de seu uso que acompanha um movimento de popularização dos termos psicológicos em geral. Enquanto a concepção epistemológica da empatia parece legítima a Harrington, a concepção afetiva de sentir o que o outro sentiu é problemática, pois ela naturalmente oferece algumas limitações práticas, além de restringir o processo de compreensão como resultado apenas da experiência. Soma-se a esta concepção afetiva, a ideia corrente da empatia como um tipo de afeto, cujo uso aparece quase sempre acompanhado do verbo sentir. *Sentir empatia* pelo outro não me parece possível, uma vez que essa aceção do termo contradiz a descrição ontológica do fenômeno ou seu caráter de habilidade cognitiva e emocional sem conteúdo específico. Nas palavras de Harrington:

Costuma-se dizer que para entender os pensamentos e ações de outras pessoas, culturas desconhecidas ou períodos da história, é preciso mostrar “empatia”. Empatia, no entanto, é um conceito ambíguo e que é geralmente invocado de maneira bastante imprecisa. Se tomado como o processo de apreensão de um contexto cultural, linguístico e histórico específico de eventos dados, seu significado parece legítimo. Em todo entendimento de outras pessoas, grupos ou formas de vida, nós temos que imaginar como outros poderiam pensar e agir diferentemente de nós mesmos em situações análogas, porém com valores, motivos e crenças diferentes. Se, no entanto, tomado como uma habilidade de efetivamente *sentir* as experiências de outros como estados em nós mesmos, surgem problemas. Compreender os sentimentos de um outro não é a mesma coisa que diretamente experienciar esses sentimentos nem requer experienciá-los. O truísmo de Weber “Não é preciso ter sido César para entender César”, diz-nos que não precisamos efetivamente “compartilhar” ou participar em

eventos para compreender seu significado a partir dos relatos disponíveis a nós. Geralmente nosso desejo de estar “lá” na iminência da situação pode interferir em nossa compreensão de sua singularidade. Prontos demais para nos mergulhar no mundo de outros, nós meramente projetamos nossas próprias experiências em direção a esses participantes (HARRINGTON, 2001b, p. 42, tradução minha).

Portanto, para Harrington, não é necessário sentir-se em uma contemporaneidade imediata com sujeitos históricos a fim de apreender um contexto histórico específico, é preciso imaginar. Compreender não é ter a mesma experiência do outro, nem pressupõe isso. Nesse sentido, conhecimento e experiência são coisas distintas. A compreensão não é interdita pela ausência de experiência compartilhada, pois a experiência do outro nunca pode ser efetivamente objetificada, mas sim apreendida por meio das expressões da vida.

De modo geral, as críticas ao conceito de empatia partem de uma associação entre ela e o termo do qual se originou, *Einfühlung* – que na prática são conceitos semanticamente diferentes. Para Austin Harrington (2001a), o problema específico da *Einfühlung* é que ao supor a possibilidade de sentir dentro de outros (*sich einfühlen*), podemos cair numa armadilha de autoprojeção, pois se não formos capazes de distinguir o que faz parte do nosso mundo e do mundo do outro, extinguimos nossa própria subjetividade e perdemos a consciência de nós mesmos.

De um lado, dizer que a compreensão de Dilthey se relaciona a uma certa ideia de empatia não implica dizer que essa empatia é a mesma da Estética de Theodor Lipps. Em sua defesa ao ato de *Einfühlung* como necessário para toda apreciação estética e constitutivo de um tipo de conhecimento que não é apenas intelectual, Lipps pode ter se aproximado de compreensão ingênua da empatia. No entanto é questionável se a ideia da utilidade do sentimento na compreensão em Dilthey pode ser equivalente à posição introspeccionista de Lipps.

Por outro lado, Dilthey em *The Rise of Hermeneutics* (1900) utiliza alguns termos-chave sobre os quais foi atribuído o significado de empatia, sendo estes *Nachfühlen* e *Nacherleben*, e que, por sua vez, são estritamente diferentes de *Mitfühlen* e *Einfühlen* – termo utilizado pelo mesmo para descrever a filosofia de Herder. *Nachfühlen* e *Nacherleben* são utilizados para exprimir a ideia de que é possível *re-sentir* e *re-experienciar* eventos do passado. No entanto, é preciso ser mais preciso com essa tradução para não imputar um significado de que *re-sentir* é o mesmo que *sentir em/dentro* o mesmo que o outro já sentiu como se partilhassem de uma contemporaneidade. É preciso salientar que o prefixo *re-*, nesse sentido, exprime um nível

essencialmente reflexivo e secundário, visto que *Nach* carrega o sentido de que a compreensão é retrospectiva, direcionada a um acontecimento que está no passado e que não pode ser imediatamente reproduzível e repetido. Não há aqui uma tentativa de *sentir dentro* das experiências de outros e estimular essas experiências como estados reais (HARRINGTON, 2001a).

Apesar das diferenças entre os prefixos *Ein*, *Mit* e *Nach* parecerem ter sido negligenciadas por suas traduções, elas tiveram uma importância conceitual bastante pertinente na literatura técnica de seu tempo. Max Scheler esclareceu a diferença entre os termos *Nachfühlen* e *Nacherleben* e o termo *Mitfühlen* em seu trabalho *The Nature of Sympathy*:

Nachfühlen permanece ainda na esfera do comportamento cognitivo... Historiadores, romancistas e dramaturgos devem possuir o dom de *Nacherleben* em alto nível; mas eles não precisam nem um pouco ter *simpatia* [*Mitgefühl*] por seus objetos e pessoas. *Nachfühlen* e *Nacherleben* devem, portanto, ser rigorosamente distintos de *Mitfühlen*. Certamente, eles envolvem um sentimento do sentimento dos outros, não um mero conhecimento deles ou mero julgamento que os outros tem desses sentimentos; mas eles não envolvem a experiência dos sentimentos reais como estados em nós. Em *Nachfühlen*, apreendemos experencialmente a qualidade dos sentimentos do outro – mas sem que esses sentimentos migrem para nós ou estimulem sentimentos reais similares em nós (SCHELER apud HARRINGTON, 2001a, p. 319, tradução minha)

Essa citação demonstra que há sensíveis diferenças entre os prefixos *Nach*, *Ein* e *Mit* que precisam ser destacadas em suas traduções de modo a evitar imprecisões e confusões. Enquanto os termos *Einfühlung* e *Mitfühlen* envolvem um sentimento compartilhado e um acordo ético sobre algo, os termos *Nachfühlen* e *Nacherleben*, do contrário, não implicam uma postural moral ou um investimento ativo na emoção, demonstrando um certo distanciamento em relação ao objeto. Em razão da diferenciação sinalizada por Scheler, a empatia em sentido restrito aos termos *Nachfühlen* e *Nacherleben*, mobilizados por Dilthey, é a experiência que envolve um sentimento acerca do sentimento dos outros, mas que não é apenas um conhecimento ou um julgamento desse sentimento ou ainda uma experiência autêntica dele. No entanto, revivenciar (*Nacherleben*), apesar de apresentar o prefixo *re-*, não sugere mais uma repetição do mesmo e sim uma repetição que comporta a diferença, que permite produzir novas experiências e ressignificações.

Devido a isso, o conceito de empatia possui uma amplitude semântica que precisa ser mensurada. Pensar epistemologicamente a empatia como necessária para a compreensão do outro e, por conseguinte, para a compreensão histórica, não implica dizer que não se possa

haver imprecisões e confusões em relação a seu conceito por parte de seus intérpretes, apenas que isso não interdita o lugar ocupado por ela e todas as potências que ela oferece ao conhecimento histórico.

Se decerto para conhecermos o outro precisamos *mostrar empatia*, o mesmo vale para conhecer a si mesmo, uma vez que isso só é possível por meio dos outros. Como diria Dilthey, “o homem só conhece a si mesmo na história, nunca por introspecção” (2010, p. 279). E ainda, com relação a nossa experiência interior e a comparação com os outros:

A experiência interior em que me torno consciente de meus próprios estados nunca pode, por si só, tornar-me consciente de minha individualidade. Somente através da comparação de mim com outros que eu sei o que é individual em mim; só então me torno consciente do que me diferencia dos outros (DILTHEY apud HARRINGTON, 2001a, p. 320, tradução minha)

Dito isso, Austin Harrington (2001a, p. 320) argumentou que Dilthey não foi culpado da atribuição que fizeram de sua filosofia como uma teoria ingênua da compreensão empática, pois seria um equívoco fundamentá-la em um ideal *estetizante* no qual se acredita na possibilidade de imediata contemporaneidade com sujeitos históricos. Não obstante, isso não nega a grosseira imprecisão provocada pelas noções vulgares de empatia nem as dificuldades apresentadas por críticas como as de Gadamer e Habermas. Contudo, isso não implica dizer que qualquer concepção de *Verstehen* que inclua uma compreensão empática esteja automaticamente relacionada a um tipo de *intuicionismo romântico* e um *objetivismo de sentimentos vividos e significados fixos* que Gadamer e Habermas e, de maneira diferente, Weber e os neo-kantianos imputaram a ele.

O argumento de Austin Harrington (2001b, p. 80-81) em torno das interpretações de Dilthey por Gadamer e Habermas ressalta que os conceitos de comunalidade de Dilthey, as três classes de expressões da vida e as formas elementares e superiores de compreensão demonstraram a dependência da Hermenêutica científica à vivência e às capacidades comunicativas práticas dos atores comuns. Dilthey, ao mesmo tempo em que sinalizou que os intérpretes devem aplicar padrões rigorosos de filologia e análise histórica às suas interpretações, não prescreveu regras para a pesquisa, e as suas restrições à objetividade não excluíram a possibilidade da apreensão da objetividade na vivência. Na contramão da crítica feita por Habermas e Gadamer, Dilthey não negligenciou a reflexividade da compreensão e não se abstraiu do contexto em que os intérpretes estariam inseridos. Mesmo que Dilthey não tenha tematizado o diálogo entre o intérprete e seu objeto da maneira que Gadamer e

Habermas exigiram, sua posição não pode ser denunciada como meramente objetivista, tendo em vista que ele não acreditava ser possível suspender todas as suposições do intérprete que o vinculariam a culturas e tradições particulares da história. Apesar de ter temido o impacto dos interesses particulares na pesquisa, Dilthey não esteve comprometido como uma ideia objetivista de uma *visão absoluta de lugar nenhum*, desprovida de qualquer relação com perspectivas subjetivas em lugar e tempo específicos. Em um contexto em que os avanços da ciência positiva eram exaltados em detrimento da metafísica especulativa, o objetivo de Dilthey foi demonstrar a independência das Ciências Humanas em relação às explicações naturalistas, bem como mostrar que essas poderiam emular o rigor das Ciências Naturais sem, contudo, imitá-las. Ainda sim, isso não deve prejudicar a singularidade da preocupação de Dilthey, que mesmo sendo considerado um pensador historicista, está longe de sê-lo no sentido ingênuo ou excessivamente científico como atribuído por Gadamer e Habermas. De dentro de seu paradigma epistemológico supostamente cartesiano, Dilthey investigou os pressupostos existenciais do pensamento científico: sua insistência na objetividade não contradisse mas complementou sua exposição acerca da imersão das Ciências Humanas na vivência e sua afirmação da diversidade de culturas humanas e contextos da vida histórica não esteve em desacordo mas foi consistente com sua defesa da reivindicação da validade geral das Ciências Humanas.

Por fim, pretendemos reabilitar os hermeneutas românticos, com destaque para Dilthey, para uma ideia sofisticada da compreensão que tem como elemento fundamental uma empatia crítica e reflexiva. Desse modo, a relação entre emoções e empatia serve para evidenciar que o conhecimento produzido pelas Ciências Humanas está muito além de um método correto a ser aplicado exhaustivamente para reconstruir o passado tal como ele foi e também não se resume a *psicologismos* ou uma *ideia ingênua da compreensão*.

1.2 As ideias de empatia na Psicologia e suas raízes na Estética e na Filosofia Moral

Assim como as diferentes tematizações da ideia de empatia no interior das reflexões da Hermenêutica romântica e da Hermenêutica filosófica nos servem para compreender a história do conceito no campo epistemológico, a tematização da ideia como um tópico de exploração científica no campo da Psicologia e áreas afins nos informa acerca de sua função neurológica enquanto fenômeno cognitivo e afetivo. O objetivo neste capítulo é encontrar um canal

interdisciplinar em que seja possível sugerir contornos de uma reabilitação da empatia e até corroborar para uma teoria da *empatia histórica*, como tem sido nomeada por autores como Dominick LaCapra e Tyson Retz. A justificativa de trazermos a discussão com ênfase na Psicologia advém do caráter profícuo do debate nesse campo e também da consideração da Psicologia como uma disciplina que esteve em importante diálogo com a historiografia do século XX.

A discussão sobre empatia dentro da Psicologia não sofreu as duras críticas proferidas à Hermenêutica com relação a seu significado epistêmico acerca da possibilidade de conhecer outras mentes ou como único método das Ciências Humanas. Durante o século XX, e mais particularmente desde o final da década de 1940, a empatia tem sido um tópico intensamente estudado na pesquisa psicológica. Muito do interesse de psicólogos em relação ao fenômeno da empatia remonta à discussão em torno do fenômeno da simpatia. Na filosofia moral do século XVIII, tradição na qual destaco as obras de David Hume e Adam Smith, a simpatia possuiu um papel importante para o entendimento dos seres humanos como criaturas sociais e morais capazes de se conectarem emocionalmente e de cuidarem do bem-estar de seu similar (STUEBER, 2019).

Nas últimas décadas, o lugar proeminente ocupado pela empatia nos discursos acadêmico e público se deu inicialmente pela descoberta dos neurônios-espelho e se disseminou para áreas como a Psicologia, Psicanálise, Antropologia evolucionista, Biologia, Neurociência e outros campos de pesquisa social e cultural. Um dos autores a anunciar a explosão da pesquisa sobre empatia foi o psicólogo William Ickes na obra *The Social Neuroscience of Empathy* (2011). Além dele, artigos em diversas áreas do conhecimento, tanto teóricas quanto empíricas, têm evidenciado uma tendência comum de pesquisa (WEIGEL, 2017, p. 1).

O filósofo alemão Karsten Stueber, autor do verbete *Empathy* na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), destacou duas tradições de pesquisa psicológica em torno do fenômeno da empatia. A primeira é a correntemente chamada de *precisão empática*, termo cunhado por William Ickes durante a década de 1980. Nessa tradição a empatia é definida como um fenômeno cognitivo de apreender intelectual ou imaginativamente a condição ou estado mental de outra pessoa, que trata também de determinar a confiabilidade e a precisão da habilidade de perceber e reconhecer atitudes e estados mentais, bem como os fatores que influenciam essa precisão empática, como gênero, idade, origem familiar, inteligência, estabilidade emocional, natureza das relações interpessoais e motivações específicas do

observador. A outra tradição, que teve uma maior preponderância filosófica, traz uma concepção de empatia como um fenômeno emocional e afetivo. Esse enfoque se deu desde a metade da década de 1950, momento em que os psicólogos passaram a adentrar na problemática em torno da motivação moral das ações humanas e interessaram-se principalmente em investigar a relação da empatia com o comportamento pró-social e o desenvolvimento moral. De acordo com Sigrid Weigel:

O paradigma do espelho levou à reconceitualização da relação entre o “eu” e o “outro” e dirigiu a atenção científica para o sistema de compartilhamento emocional. Essa mudança para uma perspectiva relacional provocou não apenas a retirada do viés cognitivo da Neurociência e sua orientação para as emoções, mas também atraiu o interesse de disciplinas tradicionalmente ocupadas com questões de intersubjetividade. Por consequência, os estudos sobre empatia conseguiram colmatar o profundo abismo existente entre os campos de pesquisa determinados por métodos experimentais (Psicologia empírica, Neurociência, etc.) e a psicanálise. Além disso, esse corpo acadêmico iniciou um crescente e frutífero intercâmbio entre os estudiosos das ciências da vida e das Ciências Humanas e, assim, superou parcialmente a hostilidade habitual das “duas culturas”, uma pela outra (WEIGEL, 2017, p. 1-2, tradução minha).

Também é preciso elencar que a virada para a intersubjetividade e a discussão recente de conceitos como simulação, imitação e imaginação já eram um interesse de longa data para os estudiosos das Humanidades no período em que houve a descoberta da empatia no campo da pesquisa experimental. No entanto, essa descoberta levou a uma redescoberta da empatia no campo das disciplinas hermenêuticas, em que as ideias tradicionais adquiriram um novo formato após o envolvimento com a Neuropsicologia. A partir dos anos 1980, a chamada virada emocional [*emotional turn*] do campo psicológico, levou à reformulação das ideias sobre a empatia passando por uma revisitação de tópicos de pesquisa como a teoria da piedade [*Mitleid*] do século XVIII e a teoria da *Einfühlung* do século XIX (WEIGEL, 2017, p. 2-3).

Com isso, a empatia apareceu como um tema de relevância tanto para as ciências da vida quanto para as Ciências Humanas, por vezes levando à integração de ambas – que vai da experimentação às reflexões da Hermenêutica –, tornando-se assim um conceito interdisciplinar que pertence a vários campos do conhecimento. A ideia de empatia passou, então, a ter “conotações bastante diversas, baseadas em explicações muito diferentes dos afetos humanos, da estrutura psíquica do indivíduo e do comportamento emocional em relação a outros seres e mundos externos” (WEIGEL, 2017, p. 3), de modo que o uso do termo empatia não necessariamente remeteria a uma mesma definição. Por conta disso, é

preciso salientar que o conceito de empatia possui uma semântica múltipla e interdisciplinar, além de ser interseccionado por outros conceitos relacionados, como simpatia, compaixão, piedade, *Einfühlung*, entre outros. Ainda assim, apesar de pertencerem a um mesmo campo semântico, isso não significa dizer que não há particularidades a serem discernidas entre eles.

As armadilhas de uma troca interdisciplinar de empatia não se limitam ao significado heterogêneo do termo. No que diz respeito à história das ideias e do conhecimento, os parentes conceituais da empatia são na verdade precursores; cada um deles é cunhado por um índice histórico bem diferente, sendo cada um deles um descendente de uma certa origem e genealogia (WEIGEL, 2017, p. 5, tradução minha).

A partir de Weigel (2017) e em consonância com a história conceitual de Koselleck (2006), reafirmo a importância de fazer uma incursão na história do conceito de empatia, complementando uma abordagem semasiológica – dos diferentes significados e modificações que o vocábulo teve ao longo do tempo – , com uma abordagem onomasiológica – das diferentes designações e conceitualizações que o mesmo fenômeno ou conjunto de fenômenos teve, a fim de perpassar as nuances semânticas pelas quais a ideia flutuou, mostrando as distinções disciplinares, históricas, temporais e culturais na maneira de tematizar a empatia.

A empatia hoje é um termo corrente na neurobiologia, mas nem sempre foi assim. Produto da modernidade, mais especificamente da Psicologia empírica do século XX, ela foi pela primeira vez utilizada como conceito em 1908 por Edward Titchener para traduzir o termo alemão *Einfühlung*, que até então fazia referência à teoria estética do século XIX, e passou a ocupar um lugar proeminente no campo da Psicologia. A partir de então, a empatia foi ganhando múltiplas traduções e retraduções, de uma disciplina para outra, de um contexto para outro. Por isso, é possível que nesses caminhos alguns momentos tenham sido preteridos em prol de um uso científico. De acordo com Weigel (2017, p. 4), esses caminhos formaram “uma constelação paradigmática de interação, bem como tensões entre modos culturais e científicos de abordar o caráter específico do ser humano”.

Com relação a essas tensões, Weigel (2017) destaca três principais controvérsias do conceito no que diz respeito: à criação de uma qualidade básica da *natureza humana*; à forma como foi conceitualizada a relação entre o eu e outras mentes; e à qualidade do outro por quem se empatiza. Na primeira controvérsia, a empatia aos moldes de hoje retoma o significado da simpatia na Filosofia Moral do século XVIII enquanto um recurso humano para fins comunitários e sociais. Na segunda, a empatia retoma as questões sobre afetos (*pathé*) e piedade (*eleos*) – expostas em Aristóteles – com uma roupagem técnica da Psicologia e o

papel da imaginação nas teorias da piedade, da compaixão e da simpatia, além dos tópicos de similaridade e identificação. Por último, de um lado temos a oposição entre seres humanos e o mundo inanimado da matéria expresso pelo conceito de *Einfühlung* e, de outro, a interação entre a teoria da empatia e o movimento presente na Estética, nas Artes e no Teatro em que a apreensão do outro se dá pelos indicadores visuais, como gestos e movimentos faciais e corporais.

A partir dessas controvérsias, Weigel delinea quatro grandes constelações do conceito de empatia que confluem ideias que fazem parte do mesmo conjunto e estabelecem as diferenças mais evidentes do conceito. Entre as quatro grandes constelações, temos: a empatia dos laboratórios de Neurociência e Psicologia; a *Einfühlung* da teoria estética de animação da arte e do mundo externo; a simpatia como uma constituição de uma capacidade humana natural no contato com a Teoria dos Afetos; e a simpatia no contato com as virtudes cristãs e ideias pré-modernas de similaridade (WEIGEL, 2017, p. 2-7). A seguir iremos discernir entre elas.

A palavra empatia tornou-se um assunto central nos laboratórios de pesquisa experimental e empírica contemporânea, principalmente depois da descoberta dos chamados *neurônios-espelho* que passam a ser descritos como o fundamento neurofisiológico da empatia, o pré-requisito biológico para a imitação mental. Assim, nos campos da Neurociência e da Psicologia, a empatia passou inicialmente a ter dois significados básicos: o primeiro como a habilidade ou capacidade neurobiológica primária de humanos e algumas espécies de animais de espelhar as emoções do outro com base no contágio emocional; e o segundo (majoritariamente utilizado) como a capacidade de entender as ações e intenções dos outros por meio de um mecanismo de ressonância mútua baseado em neurônios a fim de gerar simulações incorporadas ou encarnadas. No entanto, essas definições ainda estavam muito atreladas a um viés estritamente cognitivo. Com a mudança epistemológica para a ressonância afetiva entre o eu e o outro, a intersubjetividade e os tópicos relacionados à corporeidade, o campo de pesquisa sobre a empatia passou a incorporar uma dimensão afetiva não antes explorada. Enquanto anteriormente as pesquisas sobre o cérebro o descreviam como um sistema cognitivo, pesquisas mais recentes passaram a considerar a qualidade emocional das funções cerebrais como mais antigas em termos de evolução e “fundamental para o

desenvolvimento de habilidades mentais mais elevadas, como tomada de perspectiva, memória e avaliação ética” (WEIGEL, 2017, p. 8).

Mesmo que a empatia apareça como responsável por comandar processos mentais por trás de boas ações, ainda há aqueles que pontuam que ela parece estar em falta em nosso ambiente político e cultural atualmente, principalmente no que diz respeito à dificuldade em entender a perspectiva daqueles cujas circunstâncias diferem das nossas. Nesse sentido, a busca por mecanismos biológicos da empatia serviu para comprovar empiricamente que somos capazes de imaginar como é ser outra pessoa. A descoberta de neurônios-espelho foi de fundamental importância para perceber que os nossos cérebros mapeiam as experiências dos outros, a ponto de muitos cientistas passarem a equivaler a função neurológica da empatia com o fenômeno empatia que compõe o processo de compreensão e concluírem que o problema de como a empatia funciona havia sido resolvido. No entanto, ainda que o espelhamento pareça ser um componente que influencie em nossa disposição para ter empatia com o outro, na medida em que podemos recriar a experiência de outra pessoa com base em nossas próprias experiências, e ainda que pareça possível sentir (pelo menos imaginativamente falando) ou representar a dor do outro, a conexão exata entre o reflexo automático e o fenômeno complexo da empatia ainda é debatida, pois parece haver mais na empatia que apenas refletir as sensações de alguém. Portanto, apesar da importância de simular o estado mental do outro para explicar o fenômeno da compreensão, não devemos confundir espelhamento e empatia, nem prescrever a empatia como uma cura para todos os nossos problemas sociais, como discutiremos mais à diante. Ela é uma ferramenta social importante, mas não a única (LOVE, 2019). Mesmo que não haja um consenso sobre a eficiência dos neurônios-espelho e que exista uma disputa sobre a explicação neurológica correta, muitas das abordagens empíricas sobre a empatia pressupõem um mecanismo de espelho inserido em um sistema neurobiológico maior de sentimentos compartilhados ou de uma rede neural compartilhada ou um mecanismo inconsciente de intersubjetividade e intercorporalidade (WEIGEL, 2017).

No interior da Psicologia, a reformulação conceitual inaugurada pela virada emocional procurou distinguir entre diferentes aspectos da reação emocional em direção a outrem, ao mesmo tempo que reconheceu implicitamente as distinções conceituais que já haviam sido articuladas por Max Scheler quase um século antes. De acordo com Stueber (2019), essa reformulação dividiu o fenômeno complexo da empatia em quatro *emoções reativas* que pudessem ser diferenciadas em razão de serem orientadas para o eu ou para o outro e de

pressuporem ou não a consciência da distinção entre o eu e o outro (Cf. EISENBERG, 1987; BATSON, 2009), sendo elas: o contágio emocional, a empatia afetiva e genuína (ou a empatia propriamente dita), a simpatia, e o incômodo pessoal.

Segundo o autor, o contágio emocional ocorre quando pessoas sentem sentimentos similares devido meramente à associação a outras pessoas. Isso não requer que uma pessoa seja consciente do fato de que experienciar uma certa emoção porque outra pessoa a experienciar, pois, mesmo assim, a pessoa pode sentir que está experienciando sua própria emoção. Nesse caso, não há uma distinção clara entre o eu e o outro (STUEBER, 2019, p. 8).

A empatia genuína e afetiva é o compartilhamento indireto de um afeto. Para que ela ocorra, alguns autores (COPLAN, 2011; VIGNEMONT, 2006; JACOB, 2011) defendem que são necessários estados afetivos similares entre as pessoas. Para Hoffman, no entanto, trata-se resposta emocional que necessita de um envolvimento de processos psicológicos em que uma pessoa teria sentimentos congruentes com a situação do outro e não com a de si própria. Isso significa que os dois sujeitos ou mais envolvidos não precisam sentir emoções similares (por mais que isso comumente ocorra). Em contraste com o contágio emocional, a empatia genuína pressupõe a habilidade de diferenciar entre o eu e o outro. Isso requer que o eu seja minimamente consciente de que sua própria experiência emocional está relacionada a sua percepção da emoção do outro (HOFFMAN, 2000).

Em contraste com a empatia afetiva, a simpatia não é uma emoção congruente com a emoção ou situação do outro. Em vez disso, ela é uma emoção *sui generis* que o eu tem baseado na emoção ou situação do outro por quem ele se importa com o bem-estar. Ao passo que é plausível que a empatia – no sentido de uma resposta a uma emoção ou situação negativa de outra pessoa sobre certas condições – possa dar lugar à simpatia, a relação entre elas é de contingência, pois aquela não pressupõe uma preocupação em relação ao bem-estar de outrem e essa não requer necessariamente que o observador sinta emoções congruentes, mas sim que ele sinta em reconhecimento ou representação ao sofrimento do outro. De acordo com essa definição, a transformação da empatia em atitude ou comportamento pró-social em relação ao sofrimento e bem-estar do outro seria definida como simpatia (STUEBER, 2019, p. 9-10).

Por último, o incômodo pessoal é uma emoção reativa em resposta à percepção de uma emoção ou situação negativa de outra pessoa que se difere da simpatia ao passo que ela é orientada para o eu e não para o outro. O incômodo pessoal diz respeito a algum tipo de

aflição, angústia ou perturbação que o sofrimento de outrem causa no eu. Diferentemente das emoções empáticas, o incômodo pessoal não é congruente com a emoção ou situação do outro e sim definida pela própria visão do observador inserido em seu mundo (STUEBER, 2019, p. 10).

Em suma, ao mesmo tempo em que é necessário diferenciar conceitualmente entre essas quatro respostas emocionais para entender suas nuances relacionadas ao fenômeno correlato à empatia [*empathy-related phenomena*], é preciso ter em vista que não é tão fácil discriminar empiricamente entre elas, uma vez que podem ocorrer de forma simultânea, e essa é provavelmente uma das razões pelas quais os primeiros pesquisadores não distinguiram entre esses aspectos ao estudar o fenômeno complexo da empatia. Porém, além dessas nuances da empatia referirem-se a mecanismos psicológicos diferentes, eles são relevantes de serem distinguidos com o intuito de “avaliar o impacto e a contribuição da empatia para a motivação e o comportamento pró-social de um agente” (STUEBER, 2019, p. 10) ou, em outras palavras, como exatamente a capacidade de espelhar o estado mental ou afetivo do outro é aprimorada de maneira a fornecer um comportamento psicossocial de consciência de que o outro necessita de ajuda e uma reação em prol do bem-estar do outro (WEIGEL, 2017, p. 10).

No entanto, de maneira mais ampla, a empatia é modelada em termos de atitudes ou características do comportamento humano entrelaçada com significados psicológicos, sociais e morais, como apego, cuidado, altruísmo, comportamento pró-social, entre outros, de modo que seu significado passou a abarcar a totalidade da capacidade neurobiológica primária (contágio emocional), da rede neural compartilhada (empatia genuína) e da atitude emocional específica em direção ao outro que possibilita ou impossibilita as capacidades sociais (respectivamente, simpatia e incômodo pessoal). Por conta disso, para falar de empatia é preciso delimitar precisamente qual significado ou aspecto da empatia se está utilizando para evitar possíveis imprecisões e confusões. Assim como a sugestão de Stueber de dividi-la entre *tipos*, em que, por exemplo, a simpatia se opõe ao incômodo pessoal, há também uma alternativa em que a empatia pode ser dividida em *níveis*, como o esforço do psicólogo Thomas Fuchs de distingui-la entre empatia primária, empatia estendida e empatia reiterada. No entanto, a alternativa de Stueber possui o privilégio de oferecer uma forma “de tirar a empatia da ambivalência que corre como um fio através de toda a história das reflexões filosóficas sobre compaixão/piedade” dividindo os discursos entre aqueles que a defendiam e aqueles que eram céticos ou críticos a ela (WEIGEL, 2017, p. 10).

Apesar de medirem e comprovarem a capacidade humana de empatizar com estranhos, os estudos empíricos sobre a empatia enfrentam certas limitações, pois eles não são suficientes para explicar quando essa capacidade realmente será ativada e quando uma pessoa estará disposta a efetivamente ajudar um estranho. Por certo, esses estudos experimentais ainda encontram seu limite no caráter subjetivo e seletivo da empatia, bem como de suas condições e estímulos para que seja acionada (WEIGEL, 2017, p. 10).

Weigel sugere a necessidade de se estabelecer um intercâmbio entre as pesquisas empíricas atuais e as reflexões, já de longa data, nas Humanidades acerca da pré-história cultural e conceitual da empatia relacionada à intersubjetividade. A partir desse intercâmbio, é possível reconhecer o aumento da importância dos conceitos de imitação, simulação, imaginação e *mimesis*, bem como a crescente relevância da corporeidade e do movimento em gestos corporais e faciais. Por exemplo, o fato da Neurociência atual tratar a *imitação simulada* [*simulated imitation*] como uma recente descoberta só pode ser explicada pela constrição de longa data do campo científico a processos exclusivamente cognitivos e pela subestimação da imaginação para as atividades mentais. Para as Humanidades, ao contrário, a imaginação foi e continua sendo essencial para qualquer tipo de troca, pois ela é “a capacidade básica de processar e mediar percepções sensoriais, mentais e corporais como experiências” e nos possibilita “relacionar nossos próprios sentimentos e pensamentos com qualquer outra coisa, isto é, com outros indivíduos, bem como com o mundo material, ideias e desejos” (WEIGEL, 2017, p. 11). Enfim, por meio da interlocução com as Humanidades, as pesquisas empíricas sobre a empatia poderiam aprimorar e complexificar seus experimentos ao dialogarem com os conceitos e estudos já disponíveis.

Como já mencionado, a empatia originou-se da tradução do termo alemão *Einfühlung*, da Estética. Ele foi pela primeira vez utilizado e conceitualizado na obra *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik* (1873) de Robert Vischer. Nessa obra, Vischer definia a *Einfühlung* com o significado literal de *sentir em*, englobando o aspecto do sentimento e o aspecto espacial. Em sua primeira tradução para o inglês o termo foi nomeado como *sympathy* (simpatia) e somente no século XX o termo foi retraduzido para *empathy* (empatia). Com Vischer, a *Einfühlung* foi definida como uma “abordagem ativa humana direcionada ao

mundo externo, ou seja, uma espécie de transferência emocional e imaginativa involuntária do eu para um objeto”, fundamentada na interação entre emoção e imaginação que nos levaria a tratar objetos inanimados como se fossem próprios seres vivos. Assim, a renovação e reconceitualização da ideia de *animação* passou a ser incorporada à medida que correspondia a uma atitude de investir o mundo externo com emoções. Entre os objetos inanimados que comporiam esse mundo externo, podemos considerar pinturas, esculturas, imagens, arquitetura, ou qualquer outro tipo de artefato (WEIGEL, 2017, p. 11-12).

Na esteira de Robert Vischer, a *Einfühlung* se tornou um conceito-chave para a Estética psicológica. A princípio como um conceito da percepção estética da arte que depois entrou em pauta também a compreensão do outro como similar. Foi apenas a partir de Theodor Lipps (1903) que a relação empática entre o eu e objetos inanimados ou mundo externo ultrapassou as barreiras da disciplina e passou a configurar uma relação entre o eu e os outros, considerando o eu como apenas um eu em meio a múltiplos eus. Desde então, o conceito de *Einfühlung* passou a se relacionar à emergência de uma consciência do caráter psíquico da intersubjetividade, no qual movimentos corporais e gestos passaram a desempenhar um papel importante. Para Lipps, essa consciência não resulta da experiência, mas sim do instinto de *Einfühlung*, como produto de dois fatores, o instinto de expressão vital [*Lebensäußerung*] e o instinto de imitação [*Nachahmung*], de modo que a *Einfühlung* passa a ser conceitualizada como uma capacidade humana original. Ademais, tornou-se uma discussão intensa na recepção da teoria estética a forma como exatamente essa empatia – que a princípio era utilizada para objetos e mundo externo – funcionaria também para a intersubjetividade (WEIGEL, 2017, p. 13-14).

Devido a isso, Max Scheler em sua obra *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), traduzida para o inglês como *The Nature of Sympathy* (1954), traz uma abordagem crítica da *Einfühlung* ao mesmo tempo que advoga pela distinção entre quatro formas de *simpatia* [*Sympathie*] ou *fellow feelings* [*Mitgefühl*], entendidos como o “dote de todo ser vivo” (SCHELER, 1954, p. 134), das quais: *sentir junto* [*Mit-einanderfühlen*]; compaixão pelo sofrimento ou pela alegria do outro; contágio emocional; e *sentir como um* [*Einsfühlung*]. *Einsfühlung* se difere sutilmente do *sentir dentro* [*Einfühlung*] na medida em que este pode ser visto como sinônimo para identificação emocional e aquele diz respeito a uma animação do mundo externo das coisas a partir de uma reapropriação de uma capacidade humana que parece ter sido perdida

na tentativa de transcender uma limitação que a *Einfühlung* possuía (Cf. SCHELER, 1954, p. 12; WEIGEL, 2017, p. 15).

Entre as quatro reações empáticas sublinhadas pela divisão psicológica de Stueber, temos a simpatia como um dos tipos de empatia que diz respeito a um comportamento pró-social em direção ao fim do sofrimento e ao bem-estar do outro, dessa forma relacionada à compaixão e à moralidade. A seguir, trataremos da historicização desse conceito apropriado pela Psicologia mas que possui uma discussão mais antiga.

Por um lado, o conceito de simpatia como parte da história da empatia possibilitou o terreno fértil para que essa surgisse, a partir da articulação interdisciplinar da Filosofia Moral com a Psicologia Moral. Por outro, a história da simpatia possui um passado ainda mais distante que o da Filosofia Moral se atentarmos para a sua raiz conceitual na história da compaixão⁸ da antiga teoria dos afetos e, ao mesmo tempo, na história das virtudes cristãs e das ideias pré-modernas de similaridade, unindo, dessa forma, as últimas duas grandes constelações de Weigel (2017).

De Aristóteles até o início da filosofia moderna (René Descartes e Baruch de Spinoza), a compaixão – conceito precursor da simpatia – era definida como um dos afetos humanos mas não uma capacidade básica e um meio fundamental para compartilhar sentimentos. De maneira geral, na teoria antiga, os afetos poderiam estar relacionados ao prazer ou à aversão e eram responsáveis por mudanças nos temperamentos e julgamentos dos seres humanos. No caso da compaixão, ela esteve a princípio como um afeto de desprazer (WEIGEL, 2017, p. 17). Nesse sentido, a definição de compaixão, em Aristóteles (2005, p. 184), estava atrelada a “uma certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo” que poderia afetar alguém que não merece ser afetado bem como o reconhecimento de que o mesmo mal poderia igualmente acometer a nós próprios ou algum dos nossos; e em Spinoza (2016, p. 71), a “uma tristeza acompanhada da ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante”.

⁸ Compaixão aqui faz referência à palavra grega *eleos* (ἔλεος) ou às palavras latinas *compassio* e *commiseratio*, que também podem significar piedade, caridade, misericórdia ou comiseração.

Na modernidade, a simpatia marca uma ruptura na história dos sentimentos, uma vez que transformou esse afeto em uma propriedade geral da natureza humana. A partir de então, o que nos fazia simpatizar não era mais a possibilidade de um mal que pudesse também nos afetar, mas a semelhança compartilhada por todos os seres humanos, uma característica e virtude da humanidade interpretada como fundamento da simpatia. Nesse sentido, a capacidade de simpatizar é transferida para o outro lado dos valores e se transforma em uma característica de uma natureza humana fundamentalmente boa, uma virtude natural (WEIGEL, 2017, p. 17).

David Hume descreve a simpatia como a propensão para simpatizar com outros e receber por essa interação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou contrários aos nossos eles possam ser. Isso provoca uma cesura em relação ao pensamento antigo e uma transição para a ideia moderna de empatia (WEIGEL, 2017, p. 17). De acordo com ele:

Nossas afeições dependem mais de nós mesmos e das operações internas da mente do que quaisquer outras impressões; por essa razão, elas surgem mais naturalmente da imaginação e de toda ideia viva que formamos delas. Essa é a natureza e a causa da simpatia (HUME, 1740/2003, p. 227, tradução minha).

No entanto, enquanto o *Tratado* de Hume pode ser visto como uma fronteira entre a teoria antiga dos afetos e a teoria moderna da simpatia/empatia, somente a *Teoria dos Sentimentos Morais* de Smith provê um teoria completa da simpatia, pois Smith passa a considerar a simpatia como a característica universal da natureza humana, diferenciando-a de um afeto (WEIGEL, 2017, p. 17-18).

São apenas as impressões de nossos próprios sentidos, e não as dele, que nossa imaginação copia. Pela imaginação é que nos colocamos na situação dele, nos concebemos suportando todos os tormentos, entramos como se estivéssemos em seu corpo e nos tornamos, de certa forma, a mesma pessoa com ele, e por esta razão, formamos algumas ideias de sua sensação e até sentimos algo que, embora em grau mais fraco, não é totalmente diferente daquela (SMITH, 1790/2006, p. 3, tradução minha).

Dessa forma, os filósofos morais do século XVIII romperam com a ideia antiga da compaixão ao compreenderem a simpatia não mais como um afeto e se aproximaram das virtudes cristãs e ideias pré-modernas de similaridade ao relacionarem a simpatia com a moralidade, como uma virtude natural. O conceito de simpatia ao ser contaminado com a lei cristã de amor ao próximo, transformou-se em uma lei da natureza de atitude mútua (WEIGEL, 2017, p. 18).

No início do século XX, os filósofos morais foram criticados por autores como Max Scheler que, em sua obra *Wesen und Formen der Sympathie*, buscou libertar o conceito de simpatia de sua origem na Filosofia Moral ao defender que os sentimentos de companheirismo [*fellow feelings*] são livres de valores morais e éticos, ou seja, prévios ao julgamento moral. Nesse sentido, Scheler antecipa a ideia de simpatia como uma habilidade humana de ressonância emocional mútua que não seja carregada de um conteúdo específico, em oposição aos filósofos morais que a definiram como uma habilidade essencialmente boa da humanidade (WEIGEL, 2017, p. 14-15).

De maneira ampla, a ideia de simpatia da Filosofia Moral pode ser considerada uma síntese da teoria clássica dos afetos e das boas e más virtudes, ambas transformadas em uma característica da natureza humana. Nesse sentido, o conceito de compaixão de Aristóteles foi sobreposto pelas virtudes da tradição cristã e estas, por sua vez, ganharam uma nova roupagem por autores como Adam Smith e David Hume a partir da aliança entre a propriedade geral humana e as virtudes morais. E foi a partir dessa conceitualização de simpatia que a empatia na contemporaneidade, com uma roupagem secular e científica, reivindicou-se como uma qualidade básica do altruísmo e do comportamento pró-social (WEIGEL, 2017, p. 18).

Além disso, o reconhecimento mútuo da similaridade e da empatia das ideias pré-modernas foram incorporadas nas ideias modernas de simpatia e empatia perdendo a então a concepção passiva do indivíduo em relação à correspondência com a natureza.

O ser humano não é mais um mero corpo de ressonância, mas ele/ela afeta ativamente o mundo com seus sentimentos e transforma o mundo exterior e o outro humano em algo semelhante a ele/ela mesmo/a, isto é, um vis-à-vis que ressoa seu próprio estado emocional. A empatia agora forma um mecanismo de ressonância por meio das emoções e imaginação do indivíduo (WEIGEL, 2017, p. 19, tradução minha).

Dessa forma, de um lado, o conceito de simpatia fortaleceu a noção de imaginação dentro da relação *como se* entre o eu e os outros; de outro, o conceito de *Einfühlung* realizou uma inversão no sistema de ressonância entre o eu e o mundo, até então compreendidos em correspondência. Ambos conceitos, apesar de terem se beneficiado das noções tradicionais, conseguiram superar sua conotação de passividade ao libertarem as paixões do seu vínculo com o sofrimento e a compaixão, ao mesmo tempo em que recuperaram aspectos da ressonância do eu e do outro perdidos no início da Modernidade, uma realidade em que a

relação do sujeito com o mundo era mediada somente pela atividade racional e instrumental ou, em vocabulário científico, *neurônios de ação* (WEIGEL, 2017, p. 19-20). Dessa forma, a autora também critica a corrente que compreende a empatia como um fenômeno meramente cognitivo, tal como apontado por Ickes, muitas vezes desconsiderando o papel dos afetos e das emoções, e corrobora a perspectiva de que as pesquisas empíricas deveriam buscar um diálogo maior com o conhecimento produzido pelas Humanidades.

Por fim, a partir da compreensão das quatro constelações da ideia de empatia, podemos concluir que os conceitos de *Einfühlung* e de simpatia – em suas diferentes roupagens – podem ser apreendidos pela história da empatia por meio de uma abordagem onomasiológica e que foram essenciais para a conceitualização da empatia aos moldes de hoje, pois nos dizem muito sobre a história do conceito e seu campo semântico e, por isso, podem ser considerados como parte do mesmo fenômeno ou fenômeno correlato à empatia [*empathy-related phenomena*].

A preocupação em compreender as razões e motivações das ações dos indivíduos e sua relação com a moralidade produziu algumas das questões filosóficas mais significativas que conhecemos. Como nós humanos nos preocupamos com a moralidade e porque devemos nos preocupar com ela ou considerar que os julgamentos morais tem qualquer autoridade normativa sobre nós? E, ainda, como podemos agir sem egoísmo com relação às exigências impostas pela postura moral? Ao respondermos a essas questões, precisamos em algum momento “explicar como nossos interesses estão relacionados com nossa constituição psicológica como seres humanos e como as demandas morais podem ser entendidas como sendo apropriadamente dirigidas a agentes que são psicologicamente estruturados dessa maneira”. A dificuldade deste empreendimento está em “enquadrar a descrição realista da psicologia humana com o escopo universal e a validade intersubjetiva dos julgamentos morais” (STUEBER, 2019, p. 10-11).

A Filosofia Moral do século XVIII apresentou um dos grandes avanços nesse sentido. Filósofos como David Hume e Adam Smith defenderam que nossas capacidades empáticas e simpáticas têm um papel central na constituição de agentes morais e sociais e no fornecimento das capacidades psicológicas necessárias para responder a julgamentos morais. Mesmo com a

crítica de filósofos da tradição kantiana, a afirmação recente de que a empatia é central para a moralidade se tornou parte de um intenso e controverso debate. Por um lado, a empatia foi aclamada por pesquisadores de diversas disciplinas, bem como figuras públicas; por outro, foi enfrentada por críticos que enfatizaram seu lado obscuro, devido ao seu viés de identificação imediata pelo similar em detrimento do desconhecido (STUEBER, 2019, p. 11).

Dentro da Psicologia, há um extenso debate sobre a relação da empatia com o altruísmo e a moralidade. O psicólogo social Daniel Batson, um dos autores que encabeçam essa discussão, concebe a empatia como uma *preocupação empática* [*empathic concern*] ou o que outros autores chamariam simpatia [*sympathy*]. Batson sustenta que as pessoas ajudam outras necessitadas por uma preocupação genuína pelo bem-estar delas. Em seus experimentos, ele demonstrou que a empatia leva à motivação altruísta, em que o bem-estar do outro passa a ser o objetivo final de nosso comportamento, para além de possíveis motivações egoístas. Isso não significa dizer que a empatia sempre induz a um comportamento de ajuda, mas que motivações altruístas genuínas existem e a empatia é a causadora delas. Mas o que define se essas motivações serão postas em prática depende do quão fortes elas são e quais os custos o sujeito incorreria ao ajudar outra pessoa. Batson admite que a empatia também pode ser manipulada e aprimorada pela similaridade percebida entre o sujeito e o outro ou pela atitude de tomada de perspectiva [*perspective-taking*] exercida pelo sujeito em que ele se imagina no lugar do outro (BATSON apud STUEBER, 2019, p. 11-13).

Apesar das motivações altruístas inerentes à empatia serem questionáveis, os estudos de Batson demonstraram que a empatia (ou simpatia) é um fator causal na criação de comportamentos pró-sociais e de ajuda, independente da questão acerca da natureza exata de sua motivação. Por esta razão, é possível sublinhar uma correlação estabelecida entre empatia e comportamento pró-social, ainda que essa correlação não signifique afirmar que a empatia é a base da moralidade ou a única fonte de motivação moral, pois não há em seus estudos empíricos algo que comprove a empatia como estritamente necessária para a agência moral; assim também, o altruísmo induzido pela empatia pode levar a comportamentos que conflitem com nossos preceitos morais (STUEBER, 2019, p. 13).

Por essa razão, Batson distingue entre motivação altruísta – aquela preocupada com o bem-estar de outra pessoa – e a motivação moral – aquela guiada por princípios morais, como o de justiça (BATSON apud STUEBER, 2019). Por mais próximos que possam ser, altruísmo e moralidade são categorias com definições diferentes: uma motivação altruísta não precisa ser

moral, assim como uma motivação moral não precisa ser altruísta. Por vezes, a motivação moral é vista como sinônimo de uma motivação altruísta e, por isso, sendo abstratamente contraposta a uma motivação egoísta. No entanto, enquanto que o oposto do altruísmo é o egoísmo, o oposto da moralidade é a imoralidade. O que significa dizer que nossas ações podem ser simultaneamente imorais e altruístas bem como morais e egoístas. Segundo Batson (2014), seria possível tornar a preocupação empática ainda mais promissora se nos ocupássemos em orquestrar a relação entre motivações altruístas e morais, de forma que o ponto forte de uma superasse o ponto fraco de outra. Dessa forma, o desejo de justiça poderia fornecer a racionalização necessária e o altruísmo a força emocional da ação com o intuito de ver o fim do sofrimento do outro. Mesmo assim, tanto as motivações altruístas como as morais podem ser utilizadas para benefício próprio e/ou de seus semelhantes, daqueles que fazem parte do mesmo grupo em que o sujeito está inserido, quando a motivação moral se torna egoísta e o altruísmo, imoral. Aliás, a própria concepção de moralidade é ampla e pode variar de acordo com convenções culturais, posições políticas, dogmas religiosos, entre outros.

Portanto, não há qualquer filiação automática entre empatia e altruísmo ou entre empatia e moralidade, apesar de existirem correlações possíveis de serem feitas. Isso também implica dizer que mesmo que empatia venha a se aliar ao altruísmo ou à moralidade, isso não é garantia de um comportamento pró-social efetivo. Além disso, de acordo com Stueber (2019, p. 13), a preocupação empática [*empathic concern*] definida por Batson possui uma definição que a resume a um fenômeno emocional desconexo das habilidades cognitivas e intelectuais de leitura da mente e que, portanto, não oferece conclusões suficientes para afirmar a correlação entre o fenômeno mais complexo da empatia e uma agência moral completa.

Outra contribuição de relevância na literatura psicológica são os estudos sobre a relação da empatia com o desenvolvimento moral de Martin Hoffman. Para ele, a empatia é uma disposição com base biológica para o comportamento altruísta (HOFFMAN, 1981). Hoffman distingue seis (ou mais) estágios de desenvolvimento das respostas empáticas em uma pessoa, que variam desde um simples contágio emocional até variadas formas de empatia genuína: o choro reativo de um recém-nascido; o incômodo empático egocêntrico; o incômodo quase-egocêntrico; a empatia verídica; a empatia por outro além da situação imediata; e a empatia por outros grupos inteiros de pessoas. Apenas a partir do quarto estágio – a empatia verídica –

haveria uma associação da empatia com a simpatia, levando, assim, a um comportamento pró-social apropriado (STUEBER, 2019, p. 13).

Em sua explicação sobre o desenvolvimento da empatia, Hoffman combina uma análise sofisticada de sua relevância para a agência moral. Ciente das limitações de nossa capacidade natural para empatizar ou simpatizar com outros – principalmente quando se refere à perspectiva do *aqui-e-agora* [*“here and now” biases*], no qual tendemos a empatizar com pessoas que são percebidas como mais próximas a nós –, Hoffman percebe que por trás das habilidades empáticas é necessário também o conhecimento de princípios morais abstratos como os de cuidado e justiça, derivados de fontes cognitivas independentes de nossa habilidade empática. Nessa linha, Hoffman enxerga uma compatibilidade natural entre a motivação empática e nosso comprometimento com os princípios morais, de modo que a agência moral eficaz tenha uma base motivacional na psicologia de um agente (STUEBER, 2019, p. 13-14).

Hoffman ainda considera um último estágio de desenvolvimento da empatia que ele chama de testemunho [*witnessing*], no sentido de ser uma resposta empática ao sofrimento do outro que se torna tão intensa a ponto do sujeito ser impelido a ajudar. Ele exemplifica isso à luz de exemplos como o da história do abolicionismo e do movimento dos direitos civis, em que o testemunho contribuiu para aproximar o universo moral em direção à justiça. Assim, apesar das limitações da empatia reconhecidas por Hoffman, ela continua sendo a “base da moralidade” e a “cola da sociedade” (HOFFMAN, 2014, p. 96).

Há que se pontuar, no entanto, que as grandes transformações e mudanças na história como a história do abolicionismo ou os movimentos de direitos civis não são meros resultados da inclinação empática de uns em direção ao sofrimento de outros em que o comprometimento a ajudar ocorre de maneira vertical. Isso significaria apagar a luta e a resistência dos sujeitos históricos e ignorar seu protagonismo com fins de obter uma posição conciliatória e integrativa que considera os agentes históricos como meros sujeitos passivos. O que implica dizer que a reação diante do sofrimento do outro não precisa ser predatória em relação a seu protagonismo e escamoteadora em relação a sua luta e resistência, que são fundamentais para as transformações históricas.

Por outro lado, a empatia não pode ser desconsiderada enquanto uma abertura em relação ao outro que o percebe paradoxalmente como igual e diferente: somos iguais perante à lei (isso

vale para os considerados cidadãos), somos biologicamente iguais (isso vale para os que são humanos), somos iguais a plantas e animais (quando nos consideramos como seres vivos compondo uma mesma biosfera); porém somos diferentes quando consideramos as diferenças de espécie, etnia, nacionalidade, língua, cultura, classe, gênero, idade, orientação sexual, deficiência, etc. Somos iguais e diferentes e é nessa ambiguidade que reside a nossa potência de apreender, compreender e ressignificar a nossa existência pelo contato com o outro. Nesse sentido, ter empatia por agentes históricos (indivíduos ou grupos) é compreender o lugar de onde eles partem e enxergar as relações de alteridade espontâneas e/ou impostas. O paradoxo da empatia é que o outro só é acessível a mim à medida em que compartilhamos algo e ainda assim nos distanciamos quanto às nossas particularidades. O que importa aqui é a capacidade ou a disponibilidade de alguém de apreender o outro e permitir ser deslocado de seu próprio mundo pelo mundo do outro. Agir contra a violência, o preconceito e a opressão é ser empático em relação ao outro. No entanto, isso não implica arrogar para si qualquer tipo de protagonismo, mas apenas não ser complacente com opressores ou *vencedores* – para usar uma linguagem mais benjaminiana. Walter Benjamin, em suas *Teses sobre o conceito de história*, denuncia a empatia do historicismo clássico como um alerta do perigo de se ter empatia com os vencedores e provocar ainda mais esquecimentos sobre os vencidos, e chama atenção para que os historiadores tenham empatia para com os oprimidos do passado, pois “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer, [...] [e ele] não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Dentro do campo da Psicologia, as críticas ao conceito de empatia, feitas por autores como Prinz (2011) e Bloom (2016), enfatizaram seu lado obscuro e suas limitações pela perspectiva do *aqui-e-agora*. Para Prinz (2011), nós tendemos a empatizar mais facilmente com pessoas atrativas a nós, pessoas com quem temos uma proximidade ou familiaridade e apenas quando seu sofrimento é particularmente notável. Assim, há uma propensão para empatizar com quem é similar ou pertencente a um mesmo grupo, enquanto há uma contra-empatia – também podendo ser chamada antipatia ou dispatia – em relação ao que é entendido como diferente ou pertencente a outro grupo, mostrando que nossa empatia é uma questão de escolha seletiva (STUEBER, 2019, p. 14).

Nesse sentido, a empatia pode ser drasticamente reduzida ou praticamente inexistente em casos de genocídios. Para nos restringirmos a poucos exemplos, cito a *Shoah* e o sistema de escravidão racial nos Estados Unidos e no Brasil, em que estratégias de desumanização do

outro foram empregadas. A empatia também pode ser amplificada em casos nos quais são identificados erros cometidos a membros de um certo grupo, estes também resultando em comportamentos violentos e imorais (BLOOM, 2016). Assim, por mais estabelecida que possa ser nossa capacidade natural de empatizar, ela sozinha não é garantia de um caminho confiável para a moralidade e o altruísmo. Por essas razões, Prinz favorece, em detrimento da empatia, emoções morais como raiva, culpa e vergonha como fundamento da moralidade e Bloom prefere a simpatia guiada pela razão como um meio mais viável que a empatia para nos guiar em questões morais (STUEBER, 2019, p. 14).

Apesar disso, mais importante para avaliar a discussão empírica sobre o papel da empatia para moralidade, é ser sensível à forma como as pesquisas têm definido ou medido a empatia em suas argumentações a favor ou contra uma certa ideia de empatia em sua relação com o julgamento ou motivação moral. Só assim podemos reconhecer as variedades de abordagens acerca do conceito e suas diferentes definições. Prinz e Bloom, por exemplo, definem a empatia como um fenômeno meramente afetivo relacionado a nossa habilidade de sentir o que outra pessoa sente. No entanto, apenas o compartilhamento de emoções não é suficiente para impulsionar uma preocupação ou motivação em direção às ações morais ou pró-sociais. De acordo com Stueber, a tomada de perspectiva [*perspective-taking*] e a preocupação empática [*empathic concern*] ou simpatia, vistas como parte do fenômeno correlato à empatia [*empathy-related phenomena*], têm características um pouco diferentes da empatia afetiva, pois estão relacionados à cooperação e à caridade, à redução de preconceitos contra grupos específicos e a um aumento da sensibilidade de alguém às injustiças cometidas a outros. Mesmo assim, de acordo com Stueber, no caso da tomada de perspectiva também são necessárias ainda mais pesquisas, pois até os efeitos dela podem ser modulados conforme o diferencial de poder entre grupos dominantes e não dominantes (STUEBER, 2019, p. 15).

Em vez de desistir completamente da empatia, Persson e Savulescu (2018) sugerem que ela poderia ser reformada, regulando-a por meio de nossas capacidades reflexivas à luz do conhecimento de suas deficiências naturais ou focalizando-a na preocupação pelo bem-estar de outra pessoa na medida em que se inclui no fenômeno complexo da empatia também a simpatia pelo outro. Essas sugestões vão ao encontro de propostas como as de David Hume e Adam Smith na Filosofia Moral do século XVIII, nas quais afirmaram a necessidade de se regular a empatia com o auxílio de certos mecanismos corretivos, como os de neutralidade ou imparcialidade, para compensar seu escopo limitado (STUEBER, 2019, p. 15).

De acordo com os posicionamentos que evidenciaram a necessidade de se reformar ou regular a empatia ao reconhecer suas limitações, é possível abriremos caminho para uma reabilitação ou atualização do conceito a partir de novas possibilidades aliadas às carências do tempo presente. Nesse sentido, desde a publicação de seu livro *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Science*, em 2006, Karsten Stueber já considerava a empatia como epistemologicamente central para a nossa compreensão psicológica popular (ou psicossocial) de outras mentes e sugeria uma reabilitação da tese da empatia à luz da filosofia contemporânea da mente e do debate interdisciplinar sobre a natureza de nossas habilidades de leitura da mente.

Por um lado, ainda que a empatia – que no início do século XX era considerada como o método fundamental para adquirir conhecimento de outras mentes – tenha sofrido por negligência no campo da epistemologia ao longo do século devido a sua falha em obter ampla aceitação filosófica; por outro, sua popularização desde o pós-guerra até os dias de hoje, como parte de um conhecimento psicológico popular, tem apontado para a necessidade de sua revisitação, pois ela ainda oferece vantagens para a relevância ético-política da compreensão do outro em nosso tempo. Em consonância com Stueber (2006), advogamos por uma reabilitação da tese da empatia ao considerá-la como o elemento central para a compreensão de outros agentes e que, mesmo considerando certas limitações de sua capacidade, podemos incorporar a ela estratégias teóricas suplementares que ofereçam modos de superar essas mesmas limitações.

A historicização do conceito, feita neste capítulo, nos permitiu compreendê-lo como um amálgama de significados ora sobrepostos, ora recuperados ao longo do tempo, em diferentes condições de existência – temporalidades, linguagens e disciplinas. Isso significa dizer que não houve apenas uma sedimentação de significados ou uma continuidade, mas, sobretudo, uma constante atualização de significados anteriores, ou seja, de suas potências esquecidas. Assim, podemos considerar que as ideias atribuídas ao fenômeno ou conceito de empatia carregaram, ao longo de suas respectivas histórias, uma agência criativa, que em suas múltiplas traduções foi capaz de não apenas transformar o local de chegada como também o de partida.

2. UMA ANÁLISE DA IDEIA DE EMPATIA EM *ANDROIDES SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS?*

Philip Kindred Dick (nascido em Chicago, em 16 de Dezembro de 1928, e falecido em Santa Ana, Califórnia, em 02 de Março de 1982) foi autor de quarenta e quatro romances e mais de cento e vinte contos, que renderam grande conquistas ainda em vida como prêmios literários dos mais importantes, reconhecimento internacional e fãs ao redor de todo o globo. Dick construiu seu nome principalmente por meio da ficção científica⁹. Viveu uma época em que o gênero estava em ascensão e que o desenvolvimento científico se acelerava cada vez mais rápido, a ponto de ficção científica e fato científico começarem a se confundir. Em seus cinquenta e três anos de vida, viu aviões movidos a hélice darem lugar a jatos e jatos darem lugar a espaçonaves lançadas por foguetes, além de robôs, bombas atômicas, viagens espaciais e tudo mais que poderia fazer parte de um cenário de ficção científica.

Ideias colhidas da ciência e da ficção científica, além de um conhecimento amplo de música, literatura, filosofia e teologia, acotovelavam-se para encontrar um lugar na mente de PKD¹⁰. Humanos e androides, alienígenas e terráqueos, Spinoza e Sófocles, Deus e Belzebu, todos foram misturados na sopa “phildickiana” que girava dentro da sua cabeça (PEAKE, 2015, p. 33).

Entre suas obras de ficção científica de maior repercussão, destaca-se *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (1968), obra esta que deu origem ao filme *Blade Runner – O caçador de androides*. Esse romance foi baseado no conto *The little black box*, escrito por Dick em 1964, no qual ele introduz a religião chamada mercerismo e as caixas de empatia, elementos que seriam essenciais para seu enredo. Terminado em junho de 1966, o romance foi publicado pela primeira vez em 1968 numa edição de capa dura pela Doubleday. A princípio, possuía vários títulos, entre eles: *The electric toad* (O sapo elétrico), *Do androids dream?* (Os androides sonham?) e *The killers are among us cried Rick Deckard to the special man* (Os assassinos estão entre nós, gritou Rick Deckard para o homem especial). Ainda em 1968, o romance foi indicado ao Prêmio Nebula de Melhor Romance (PEAKE, 2015, p. 121).

Androides sonham foi traduzido pela primeira vez para o português apenas na década de 1980, pela editora Francisco Alves, sob o título adaptado *Caçador de Andróides*. Nessa época, a história havia ganhado grande destaque devido ao lançamento do filme *Blade*

⁹ Hoje também conhecida como “ficção especulativa”.

¹⁰ PKD é a forma abreviada do nome de Philip K. Dick comumente utilizada em diversas biografias impressas ou online.

Runner, produzido por Ridley Scott. Atualmente, o livro é publicado pela editora Aleph com o título original traduzido.

O enredo se passa em 1992, na cidade de San Francisco, Califórnia (e não na Chicago de 2019 como no filme), em que a poluição e os vazamentos radioativos resultantes da Guerra Mundial Terminus teriam extinguido a maior parte dos animais e aqueles raros restantes representavam um objeto de *status* para aquela sociedade obcecada pela vida que ela mesmo destruiu. É um cenário distópico projetado em um futuro em que os avanços tecnológicos geraram uma catástrofe nuclear e ambiental sem precedentes, capaz de expulsar a humanidade da Terra em busca de um novo começo. Na Terra, os habitantes remanescentes não possuíam perspectivas de um futuro e tentavam cada vez mais se apegar a elementos de um passado longínquo que já não existia mais e resgatá-los a fim de tornar o presente um pouco mais suportável. No fim das contas, tudo o que era possível ter era o presente. Dessa forma, os personagens procuravam alternativas, geralmente artificiais, para se conformarem com o presente distópico dessa projeção futurista.

Esse romance traduz muito bem o pensamento da época em que foi escrito: o pessimismo da Guerra Fria; a possibilidade de ocorrência de uma guerra nuclear; o ambientalismo como uma tendência influente em defesa do meio ambiente e a crítica à manipulação tecnológica da natureza; a corrida espacial, a ideia colonização de Marte e a criação de carros voadores como projetos em andamento, etc. A preocupação com os caminhos que a Guerra Fria tomava, principalmente com o aprofundamento de desastres ecológicos e após a criação da bomba nuclear – capaz de dizimar toda a humanidade e destruir o planeta Terra – fez com que as potências da época (Estados Unidos e União Soviética) se envolvessem em uma corrida espacial, tecnológica e militar. A exploração espacial começou a ser pensada como uma alternativa possível para o processo de terraformação e colonização humana, no caso de alguma catástrofe nuclear, e Marte foi o planeta escolhido por sua proximidade com a Terra e por conta de sua superfície e atmosfera semelhantes. Em 1965, às vésperas da publicação do romance, os Estados Unidos haviam enviado uma sonda que orbitou Marte e tirou a primeira fotografia em close do planeta. Desde o início do século XX também era cogitado o uso de carros voadores como o transporte do futuro e vários protótipos de como seria esse carro foram desenvolvidos. Essas eram características comuns presentes em diversas obras de ficção científica do período pós-guerra.

O romance de Dick é narrado por dois diferentes personagens em primeira pessoa. De um lado, Rick Deckard, um caçador de recompensas incumbido da tarefa de aposentar – leia-se eliminar – um grupo de seis andróides que estão se passando por humanos na Terra. De outro lado, John Isidore, um *cabeça de galinha* (explicarei mais à frente) que habitava sozinho um prédio abandonado e trabalha como motorista de um caminhão de uma empresa que conserta animais elétricos.

O cerne da obra é a inteligência artificial e o relacionamento homem-máquina, isto é, o homem e o seu simulacro. Conforme Emmanuel Carrère, “desde seus primeiros balbucios, e até mesmo antes deles, se levarmos em conta o Golem ou o monstro de Frankenstein, a ficção científica tinha feito desse inquietante ser [o robô] o inimigo mais astuto de seu criador” (CARRÈRE, 2016, p. 150). E assim crescia a inquietação à medida em que a ficção parecia se aproximar cada vez mais da realidade e a existência de máquinas pensantes passaria a ser pauta na comunidade científica. O debate sobre a inteligência artificial estava lançado: poderia a máquina vir a pensar como um homem? O que exatamente em nossa maneira de pensar e de se comportar poderia ser qualificado como especificamente humano? Dick acompanhava esse debate e leu um artigo de 1950 de Alan Turing, um matemático inglês interessado no problema das máquinas pensantes. Negando todas as possibilidades contrárias à existência de uma inteligência artificial, Turing desenvolveu um teste que teria como finalidade identificar se um candidato robô poderia simular comportamentos humanos a fim de persuadir o avaliador de que ele se trataria de um ser humano. No fim, se o avaliador desse o seu veredito e estivesse enganado, a máquina teria vencido (CARRÈRE, 2016). Influenciado pelo teste de Turing e percebendo que ele logo poderia ser superado devido ao desenvolvimento da inteligência artificial, Dick introduziu um novo critério: a empatia, a “faculdade de colocar-se no lugar do outro, de desejar seu bem, de sofrer com ele e, se fosse o caso, também em seu lugar” (CARRÈRE, 2016, p. 154).

Ainda encontramos nas páginas de Philip K. Dick, uma narrativa permeada de questionamentos sobre o que define a humanidade e a realidade em uma sociedade pós-humana. Se nos perguntarmos *o que é humano?*, poderíamos responder a essa pergunta de diferentes maneiras: que humanos são humanos pois são capazes de produzir e transmitir memória; de alterar o meio ambiente; de comprar e vender coisas, etc. Porém, mesmo que haja muitas formas de se responder, a potencial resposta que permeia a narrativa de Dick é que humanos são humanos porque são capazes de ter *empatia* (inclusive, essa palavra aparece

aproximadamente 100 vezes no livro). Mas mesmo ela é constantemente questionada e ironizada, de modo que a resposta que resta também pode ser vaga, incompleta e sugestiva no que diz respeito ao problema da alteridade na obra analisada: *humano é o não androide*.

É como se no futuro – um mundo em que há quase nenhuma empatia sobrando – os humanos começaram a caçar e matar androides em uma tentativa desesperada de se lembrar de sua própria humanidade. A ironia, em suma, é que os humanos confirmam sua humanidade – sua empatia – atirando em androides, que é apenas o ato mais sem empatia imaginável. Isso não prova necessariamente que os seres humanos são incapazes de ter empatia – só que *não há nada automaticamente empático em ser um ser humano* (ARN, 2017, p. 5, tradução minha, grifo meu).

2.1 Ferramentas para fabricar empatia: sintetizadores, testes, caixas e animais elétricos

Nas primeiras páginas da obra, há um diálogo entre o protagonista Rick Deckard e sua esposa, Iran, que evidencia o papel da empatia para essa sociedade futurista. Ao acordarem, de forma habitual programam seus respectivos sintetizadores *Penfield* – órgãos de condicionamento mental, que tem como função transmitir uma descarga elétrica pelo alarme automático do aparelho, e que faz com que sejam implantados humores ou estados de espírito na mente humana, por meio de uma simples programação. Apesar disso, nessa manhã específica, Iran se sentia depressiva e não conseguia nem ao menos sair da cama. Ela havia programado seu aparelho naquele dia para uma *depressão auto acusatória* que duraria seis horas. Ao confessar isso ao seu companheiro, Rick a questiona se aquilo não tiraria todo o propósito do sintetizador de ânimo, já que ele deveria tornar as pessoas mais dispostas para o dia que se seguiria, uma forma de suportar a realidade caótica por meio de emoções fictícias, e que ceder ao caos e ao vazio poderia ser um caminho perigoso e sem volta. Iran justificou a sua escolha dizendo que havia partido de uma simples curiosidade enquanto assistia a um programa de TV que tratava de alertar para uma doença mental chamada *ausência de afeto adequado* e de seus prejuízos para a saúde humana. Ao assistir a esse programa, ela começou a se questionar acerca de sua própria percepção sobre o vazio. Apesar de ser capaz de ouvi-lo intelectualmente, Iran não conseguia senti-lo graças ao seu aparelho. Por um momento, sentiu gratidão por ter um sintetizador *Penfield* e, então, percebeu o quanto doentio era perceber a ausência de vida e não reagir a nada. Movida por essa curiosidade, Iran resolve testar o seu aparelho até encontrar uma programação para desilusão e a programou duas vezes ao mês.

Para ela, seria um tempo razoável para sentir desilusão em relação ao mundo, a tudo, a ter ficado na Terra enquanto a maioria da população emigrara (DICK, 2017).

Esse diálogo apresenta uma ideia de desilusão produzida artificialmente para lidar com a ausência de percepção sobre o vazio – uma emoção artificial produzida por uma sociedade que é ela própria artificial – pois esta poderia significar o sintoma de uma doença relacionada à ausência de afeto adequado, uma forma de postura apática em relação ao mundo. Quando Iran se questiona sobre o vazio e percebe que ela própria não o sente, resolve experimentar o que é sentir de forma inadequada. Essa emoção artificial não faz mais que produzir um momento de expiação de culpa ao sentir de modo programado o que não se sente – para aliviar-se da culpa de não sentir – e depois retornar a sua programação apática habitual de continuar não reagindo a nada.

Dick, ao longo de toda a narrativa, ironiza o apego à empatia como um meio que nos possibilita evitar o vazio e a solidão à medida em que ela se apresenta como um afeto que, além de possibilitar uma identidade à humanidade, também oferece uma expiação de culpa por meio do sofrimento e flagelo de Mercer. A empatia torna a humanidade mais *humana*. Sem empatia, a humanidade se torna apática. É precisamente por isso que Iran programa seu sintetizador para sentir desilusão, que para ela seria a única forma de responder empaticamente em relação às mazelas que afligiram o mundo em que ela vive. Porém, esse sentimento não é genuíno, assim como a própria noção de empatia com intuito de expiar a culpa da humanidade. O vazio (ou a ausência de afeto adequado) não é sentido por essa humanidade que o tempo todo está preocupada em *sentir de forma adequada* suas emoções falsamente forjadas por meio da programação de seus sintetizadores de ânimo.

Além disso, essa pode ser entendida como uma crítica à definição de empatia como solução para as mazelas sociais pois, por mais que ela possa incitar uma atitude ou comportamento pró-social, ela em si não é a própria ação social. Considerar a empatia como a resposta para todos as desigualdades é lidar de maneira rasa com o problema, pois empatia sem ação social é apenas a expiação de culpa transformada em sentimentos como pena, compaixão, desilusão, etc., que, no fim das contas, torna-se um sentimento passivo e não ativo em relação ao outro. Essa empatia da obra de Dick pode ser transposta para o mundo externo à literatura, pois ela está presente de maneira perceptível em um tipo de engajamento raso e efêmero muito recorrente no mundo das redes sociais, funcionando mais como um dispositivo de afirmação

social a partir de posturas egoístas do que de fato como uma inclinação sincera e altruísta em direção ao outro.

Ao longo de toda a obra presenciamos a escrita irônica de Philip K. Dick em torno do problema da empatia que permeia a obra e que nos faz perguntar sobre o que significa ser humano nessa sociedade pós-humana. Trata-se de um cenário pós-apocalíptico, ulterior à Guerra Mundial Terminus, no qual “ninguém se lembrava o motivo da guerra ou quem, se é que alguém, tinha vencido” (DICK, 2017, p. 57). A única coisa que não se podia esquecer é que a poeira radioativa havia contaminado a Terra, extinguido a maioria das espécies de animais e plantas e modificado geneticamente alguns seres humanos em suas faculdades mentais. Esses seres humanos inferiores passaram a ser chamados, pejorativamente, de *especiais* ou *cabeças de galinha*, como é o caso do narrador John Isidore. Além disso, “uma vez classificado como Especial, um cidadão, mesmo que aceitasse ser esterilizado, era excluído dos registros da história” (DICK, 2017, p. 58).

Depois da Guerra Mundial Terminus, grande parte da população emigrou para colônias em Marte e a Terra passou a ser habitada apenas pela população remanescente que não quis emigrar ou que não pôde por ser considerada especial. Nas colônias, os imigrantes recebiam androides personalizados de acordo com suas necessidades que serviam como servos para tornar a vida dos humanos mais confortável. Esses androides haviam sido anteriormente desenvolvidos como armas de guerra, o Guerreiro Sintético da Liberdade, para funcionar em um mundo alienígena, como parte de um programa tímido de colonização. Mas com o fim da guerra, sua vida ganhou um novo propósito, servir a seus mestres, lembrando os “gloriosos dias anteriores à Guerra Civil dos Estados do Sul” (DICK, 2017, p. 59) – uma possível referência à escravidão norte-americana. Nas palavras de Dick (2017, p. 58), “aquele foi o incentivo crucial para a emigração: o serviçal androide como cenoura, a precipitação radioativa como chibata”.

No entanto, alguns androides mais evoluídos, da classe Nexus-6, assassinaram seus donos nas colônias e fugiram para a Terra em busca de liberdade. Essa classe mais recente de androides era tão ou mais inteligente que os seres humanos e tinha a mesma aparência e composição orgânica. Quase indistinguível de um ser humano, se não, supostamente, pela incapacidade de *sentir* empatia. O inimigo da humanidade era o androide fugitivo que “havia matado seu mestre, equipado com uma inteligência mais poderosa que a de muitos seres humanos, sem

respeito pelos animais, incapaz de sentir uma intensa alegria empática pelo sucesso de outra forma de vida ou pesar por sua frustração” (DICK, 2017, p.73).

Chegando na Terra esses androides passam a ser perseguidos por caçadores de recompensas, como o narrador Rick Deckard, na intenção de aposentá-los – isto é, assassiná-los – já que eles representavam perigo à humanidade. Para pegar os androides, escalas de detecção haviam surgido como critério para avaliar quem é androide e quem não é. A mais recente delas se chamava Teste de Empatia *Voigt-Kampff*, capaz de medir a reação empática do indivíduo por meio de uma série de situações emocionais e de denunciar aquele que não é humano (leia-se não empático). O pressuposto do teste é de que:

Um androide, não importava o quão agraciado por capacidades intelectuais, não conseguiria compreender a fusão que rotineiramente se dava entre os seguidores do mercerismo. [...] Empatia, evidentemente, *existia apenas na comunidade humana*, ao passo que inteligência em qualquer grau poderia ser encontrada em todo filo ou ordem biológica, incluindo os aracnídeos. Primeiro, a capacidade empática provavelmente requeria um *instinto de grupo intacto*; um organismo solitário, como uma aranha, não veria utilidade nisso; de fato, a empatia poderia anular a habilidade de sobrevivência para uma aranha. Isso a faria consciente do desejo de viver de sua presa. Consequentemente, todos os predadores, mesmo mamíferos altamente desenvolvidos, como gatos, poderiam morrer de fome. Empatia [...] deveria ser limitada aos herbívoros ou talvez onívoros que pudessem abandonar uma dieta à base de carne. Porque, em última análise, *o dom da empatia ofuscava as fronteiras entre caçador e vítima, entre vencedor e vencido* (DICK, 2017, p. 72, grifo meu).

Assim, na San Francisco pós-apocalíptica, a empatia é evidenciada como o elemento que conferiria identidade à humanidade. O ideal de empatia se apresenta como uma competência emocional compartilhada por todos os seres humanos, diferenciando-os dos androides. Essa empatia é o que pretensiosamente formaria a identidade dos seres humanos e possibilitaria a compreensão do outro por meio do reconhecimento de que o outro partilha de uma natureza comum. No entanto, um detalhe importante que precisa ser lembrado é que essa mesma humanidade empática foi capaz de deflagrar uma guerra que terminou com quase toda forma de vida na Terra. Assim, há no trecho supracitado uma crítica à ideia de empatia universalizante ou que corrobora com uma noção de *sujeito universal*.

O ponto-chave sobre o qual o problema da empatia se desenrola é que ela passa a fazer parte de uma ideologia ou religião do pós Guerra Mundial Terminus chamada Mercerismo, que tinha como líder Wilbur Mercer. O símbolo dessa religião era a *caixa de empatia*, uma espécie de *videogame* com manetes que, quando utilizada por um seguidor, proporcionava a

ele uma “fusão física acompanhada de identificação mental e espiritual” (DICK, 2017, p.63) com Wilbur Mercer e todos aqueles indivíduos que apertassem os manetes da caixa de empatia ao mesmo momento. Nessa fusão de mentalidades produzida, todos os seguidores conseguiam se sentir em comunhão entre eles e com Mercer, como se todos eles fossem um só, e essa comunhão orientava a atenção de todos para a subida da colina, um subida lenta e cheia de obstáculos, na qual o percurso levaria à ascensão. Ao que parece, a caixa de empatia é tanto uma forma de empatia (*sentir em*), na qual o indivíduo se identifica com Mercer e os outros seguidores, como uma forma de simpatia (*sentir com*), em que os indivíduos se percebem, mesmo virtualmente, enquanto coletivo. Dessa forma, por meio da articulação entre empatia e simpatia, os seres humanos conseguem mitigar a solidão e ainda encontrar uma forma de conformismo que os leva a suportar a vida na Terra depois de toda a destruição. Há uma passagem do livro em que o narrador John Isidore, o *cabeça de galinha*, está em fusão com Mercer e reflete sobre o tempo e a solidão:

Lembrou-se do topo, a inesperada elevação da colina, quando a escalada cessava e outra parte dela começava. Quantas vezes havia feito isso? As diversas vezes se ofuscavam; *futuro e passado se ofuscavam*; o que já havia experimentado e o que finalmente experimentaria fundiam-se até que nada ficasse a não ser o momento, a paralisia e a inércia durante as quais ele friccionaria o corte que a pedra havia feito em seu braço. Deus, ele pensou, cansado. De que modo isto será justo? Por que estou aqui sozinho desse jeito, atormentado por algo que nem consigo ver? Então, dentro dele, a mútua balbúrdia de todas as outras pessoas em fusão quebrou a ilusão de isolamento (DICK, 2017, p. 64, grifo meu).

Além da empatia como uma ideologia do Mercerismo, materializada na caixa de empatia, ela também está presente na obra como um parâmetro central para um mercado de consumo homogêneo em que todas as pessoas desejavam possuir um animal vivo para poder afirmar sua inclinação empática em relação a outro ser. Por causa da Guerra Mundial Terminus e da consequente extinção da maior parte da vida animal na Terra, possuir um animal era sinal de *status*, visto que estes tornaram-se mercadoria rara e valiosa que poucos eram capazes de ter. Os animais eram vistos como um artigo de luxo que afirmaria a empatia de seus donos e conferiria a eles uma ascensão social, que dependia também da quantidade de animais e de quais espécies fossem (quanto maior o porte do animal, maior o *status*). Ter um animal representava o que tinha de mais empático e moral na humanidade. No entanto, por conta de seu valor exorbitante e escassez, muitas pessoas optavam por comprar animais elétricos que imitassem os reais, desde que ninguém soubesse disso. Seria imoral não ter um animal autêntico, mas ainda mais imoral seria não ter animal algum.

De acordo com a breve definição de Philip K. Dick na obra, a empatia é a “capacidade de desempenhar papéis”¹¹ (DICK, 2017, p. 172), que significa assumir o papel do outro indivíduo para entender seu ponto de vista. Sem essa capacidade, a humanidade precisaria de uma outra ideologia que pudesse abarcar a sua compreensão de si. Essa passagem está presente em um momento na obra no qual outro caçador de recompensas chamado Phil é avaliado por Rick como sendo um humano apesar de ter deficiência em sua capacidade empática. Se um ser humano não se encaixa na ideologia que tem a empatia como característica inata humana, como explicar essa contradição e continuar a definir a empatia como qualidade básica da humanidade? Além disso, Phil acredita que sua ausência de empatia se explica por conta de seu ofício como caçador de recompensas, pois ele precisa ser uma barreira contra os androides e por isso estes não são incluídos na sua faixa de identificação, apresentando, assim, o caráter seletivo da empatia que muitas vezes já havia sido criticado na literatura filosófica até então. De todo modo, a empatia enquanto capacidade de desempenhar papéis ou de assumir o lugar do outro envolve a compreensão cognitiva e afetiva do outro, compreendendo não apenas suas atitudes e intenções como também seus sentimentos e emoções, além de possibilitar um comportamento pró-social em direção ao outro.

Por fim, a obra de Dick apresenta algumas formas de fabricar empatia: os sintetizadores de ânimo ao produzirem emoções artificiais; os *testes de empatia* que comprovam se alguém é ou não um humano apenas pela reação que eles expressaram ao questionados sobre situações cotidianas que envolvem afetos em direção ao outro; as *caixas de empatia* que são importantes na medida em que elas proporcionam uma conexão virtual entre os seres humanos, independentemente de onde estejam, capaz de supostamente desencadear empatia (tal como as redes sociais); além dos próprios animais (elétricos ou não), artigos de necessidade vistos como símbolos da empatia, uma vez que cuidar de um pressupõe uma relação empática com outro ser.

Apesar do esforço em definir a empatia como a qualidade mais básica do ser humano ou alguma espécie de *natureza humana*, que precisamente confere a sua humanidade (possibilidade de ser humano), a empatia como apresentada na obra de Dick nada mais é que uma ideologia fabricada para esse fim mas que na prática não condiz com a humanidade enquanto coletivo, pois ela não é suficiente para englobar de modo universal todos os seres

¹¹ A definição da empatia como a “capacidade de desempenhar papéis” presente na obra de Philip K. Dick, é a tradução do inglês “role-taking ability”, que advém da “role-taking theory” do teórico e psicólogo educacional Robert L. Selman e que significa uma compreensão cognitiva e afetiva do outro.

humanos e porque a empatia também depende da atitude volitiva de *assumir o papel do outro*. Portanto, a empatia, por um lado, possui esse aspecto seletivo, muitas vezes relacionado à identificação com o outro ou com a situação pela qual ele está passando e que não pode ser aplicada a totalidade dos seres humanos; e, por outro, revela uma potencialidade que, independentemente de ser ou não uma característica humana, precisaria ser ativada ou praticada por meio de um esforço cognitivo e afetivo em direção ao outro. Além disso, é possível questionar a própria ideia de uma capacidade exclusivamente humana à medida que ela se define não apenas por uma noção de identidade de grupo que não contempla todos os humanos, mas também pela noção de diferença que exclui outros seres (animais e andróides) tidos como não empáticos.

2.2 Os humanos *sentem* empatia ou dispatia por andróides?

Na obra de Philip K. Dick, os andróides são tão parecidos com os humanos que a única coisa que possivelmente os distinguiria é a sua suposta falta de empatia, comprovada naquele universo, através de um teste. Enquanto os humanos possuiriam essa natureza empática, os andróides, por serem seres sintéticos e supostamente sem sentimentos, não a possuiriam. Essa ambivalência entre a semelhança fisiológica e a suposta diferença na possibilidade de manifestar sentimentos, que seria naturalmente e exclusivamente humano, produz reações afetivas específicas dos humanos em direção aos andróides que buscaremos discutir nas páginas que se seguem.

A definição corrente de empatia como a habilidade de *pôr-se no lugar do outro* ou de *calçar os sapatos do outro* e sentir o mesmo que essa pessoa ao ver, ouvir ou até ler sobre a situação dela é composta por múltiplos processos cognitivos e afetivos. Esses processos, segundo Catrin Misselhorn (2009, p. 104), configuram-se em três dimensões da empatia que não são claramente distinguíveis: o saber ou reconhecer o que uma pessoa está sentindo; sentir o que outra pessoa está sentindo; e responder compassivamente ao sofrimento do outro – esta mais associada à ideia de simpatia.

Nas linhas de Misselhorn, Maria Brand (2013) trata a empatia em um sentido amplo que envolve as três dimensões referidas acima que juntas resultam em uma resposta compassiva em relação ao outro com atos de bondade e amizade. A autora acredita ainda que a empatia, na obra de PKD, aparece em um jogo de oposição com um outro afeto, a dispatia, ou um tipo

de indisposição ou aversão dos humanos em direção aos andróides e outras formas de vida sintética. Em suas palavras:

Enquanto a empatia é definida como uma característica que encoraja a prática da bondade e que habilita alguém a imaginar os sentimentos de outra pessoa ou de outro ser, a dispatia define-se como “antipatia, aversão, desgosto”. Misselhorn utiliza o termo dispatia em um de seus ensaios com o significado de sentimentos negativos que são provocados ou que se tem em relação a seres artificiais, sobretudo por conta de sua aparência e comportamento, descrito como “mais que somente apatia – uma falta de sentimento; é um sentimento distintamente negativo e aversivo em relação a andróides”, [...] mas também utilizamos o termo para discutir a hostilidade tida contra andróides e robôs por razões outras que não sua aparência e o realismo de seu comportamento (BRAND, 2013, p. 4, tradução minha).

A oposição entre empatia e dispatia por seres artificiais se explica por meio das formas e papéis que eles tiveram ao longo da história da ficção científica e da relação desenvolvida entre eles e os humanos. As primeiras razões pelas quais a empatia e a dispatia foram desencadeadas em personagens humanos e manifestadas em direção aos seres artificiais se deram em relação ao seu antropomorfismo e comportamento. Maria Brand elenca uma série de aspectos responsáveis por isso. De modo geral, humanos empatizam mais facilmente com andróides, por sua aparência humana, que com aqueles seres artificiais que mais se parecem com máquinas. Ainda assim, a aparência não é tudo, pois outras características também são consideradas, como “movimento, comunicação verbal, emoções, gestos e inteligência” (ZLOTOWSKI apud BRAND, 2013). Curiosamente, na obra de Dick, a dispatia por andróides é estimulada pelo fato de que, apesar de terem aparência humana, seu comportamento não corresponde com o esperado pelos humanos, principalmente no que diz respeito à capacidade de sentir. Essa ambivalência provoca um sentimento de estranhamento e de incerteza em humanos que resulta em dispatia e alterização.

Os andróides de *Andróides sonham* desencadeiam a teoria do vale estranho [*uncanny valley theory*], formulada pelo robóticoista Masahiro Mori. Esta sugere que quando o robô ou ser artificial se torna mais parecido com o humano, ele provoca mais e mais empatia de humanos, até que há uma instância em que a incompatibilidade entre sua forma, interatividade e qualidade emotiva produz um senso de desconforto. Isso se explica porque, por mais realistas que os andróides possam parecer, eles não são capazes de cumprir os padrões de simulação de vida e comportamento humano esperados e, por isso, são tratados com preconceito e medo, assim como os reprimidos e excluídos de qualquer sociedade, relegados ao papel de outro por

não se encaixarem nas normas e categorias binárias que regem o comportamento humano padrão.

O processo de alterização (em inglês, *otherisation* ou *othering*) ocorre quando um grupo dominante de pessoas ou uma sociedade exclui outro grupo por não se encaixarem nas normas impostas por aquele. Esse processo, que pode ser natural ou imposto, é historicamente utilizado para justificar o mau trato e a opressão de um grupo sobre outro, no qual o outro é geralmente inferiorizado ou desumanizado. Nesse sentido, a alterização é fundamental para entender as complexas relações entre humanos e andróides motivadas por *sentimentos* de empatia e dispatia.

Na obra de Dick, o sentimento de aversão ou desgosto por andróides que ocasiona a alterização se explica como uma consequência do fim da Guerra Mundial Terminus. Nesse cenário, a maioria dos humanos foi forçada a emigrar e, para tornar a vida mais fácil fora do planeta, são presenteados com servos andróides pelas autoridades do governo. No entanto, a partir do momento em que alguns andróides da evoluída classe *Nexus-6* se revoltam, assassinam seus donos e fogem das colônias em busca de liberdade na Terra, o caos se instaura. Eles não eram bem-vindos na Terra. Pelo contrário, eles ofereciam perigo para a humanidade e os caçadores de recompensa eram encarregados de eliminá-los.

De acordo com Maria Brand (2013), a alterização se justifica por duas razões. Primeiro, os humanos justificam o medo que eles têm dos andróides – por terem se libertado da condição opressiva na qual eles viviam nas colônias – dizendo que eles representam um perigo a outros seres devido a sua inteligência, crueldade e ausência de empatia. Desse modo, esses perigosos assassinos não são permitidos de estarem na Terra convivendo com humanos e outros seres. Segundo, devido ao desconforto e risco que os andróides representam por não se encaixarem nas normas binárias comumente utilizadas para dar sentido ao mundo, eles colocam em xeque os parâmetros que regem a sociedade. Por não serem vivos nem mortos, humanos nem máquinas, eles passam a ser vistos como um perigo à própria perpetuação de uma ideia de humanidade.

Mesmo que a empatia a princípio se apresente como uma habilidade que o humano deveria ter em relação ao outro, isso não se aplica quando o outro é um andróide, pois por mais que ele tenha aparência humana, seu comportamento não segue os parâmetros definidos por aquela sociedade. Por conta de sua diferença, o andróide é estigmatizado como o inimigo que não é

digno de empatia. Essa noção de empatia é problemática não só por ser uma característica que exclui o outro androide (não empático), mas porque é seletiva até entre aqueles por quem se pode ter empatia. A empatia, nesses moldes, só atinge e beneficia seus pares e, quando o diferente entra em cena, é estigmatizado, marginalizado e/ou eliminado. Dessa maneira, a empatia, pelo menos da forma como tratada por Maria Brand, está sempre relacionada ao sentimento contrário de dispatia e à alterização do outro.

À guisa de exemplo, em *Androides sonham*, o mercerismo é uma religião ou ideologia baseada na ideia de empatia e que produz uma reificação das relações humanas pela forma como a empatia é estimulada virtualmente entre os humanos através da caixa de empatia. Sendo assim, a suposta incapacidade de androides de terem empatia com o outro é justificativa suficiente para que eles não possam fazer parte dessa religião ou seguir sua ideologia, além de serem excluídos da sociedade pautada por ela.

Além disso, a alterização e estigmatização do androide como um inimigo perigoso a ser eliminado serve para omitir o passado dos androides como escravizados nas colônias e a motivação de liberdade que eles tiveram ao se libertarem da escravidão nas colônias e se passarem por humanos na Terra. No fim das contas, o inimigo dos humanos é o outro que resistiu à dominação e à exploração e se libertou da condição que lhe foi imposta.

Stuart Hall chama a atenção para um comportamento recorrente em relação ao outro: quando em uma dada sociedade surge pela primeira vez esses elementos diferentes, essa “matéria fora do lugar”, há a tentativa de “varrê-la, jogá-la fora, restaurar a ordem do local, trazer de volta o estado normal das coisas” (HALL, 1997, p. 236). É para isso que servem os caçadores de recompensas, trabalhando como uma barreira que mantém a separação entre o nós e eles, reforçando a alterização e a dispatia pelo outro.

Em *Androides sonham*, além dos androides serem vistos como perigosos, eles não são “sequer considerados animais” (DICK, 2017, p. 156). Mesmo os animais elétricos desfrutavam de uma posição privilegiada em relação aos humanos em detrimento dos androides, devido a sua aparência não antropomórfica. Enquanto os humanos cuidavam e amavam seus animais elétricos como se fossem reais, apesar de sua condição não humana e forma de vida sintética, os androides não poderiam receber empatia dos humanos, pois sua aparência humana representava um perigo à humanidade.

Assim, a dispatia pelos andróides era justificada por conta do perigo que eles representam a uma certa identidade da humanidade. Só que não era simplesmente isso. A dispatia era um mecanismo de defesa que tinha suas raízes no medo e na insegurança do grupo humano, pois o que efetivamente os diferenciava era menos a presença ou a ausência de humanidade que o estigma e a radical alterização produzidos.

Embora a maioria dos personagens humanos acredite que os andróides são simplesmente máquinas de matar, existem momentos em que os andróides mostram qualidades humanas, como a esperança de serem independentes e livres e a habilidade de sentir emoções, tais como amor, raiva, medo, amizade e empatia. Às vezes eles podem parecer até mais humanos que os próprios humanos (BRAND, 2013, p. 14, tradução minha).

Sendo os andróides capazes de sentir ou mesmo de simular emoções *a priori* humanas, o critério sob o qual se assenta o teste de empatia se torna questionável. Em algumas situações na obra percebemos andróides tendo atitudes que se assemelham à empatia, enquanto os humanos não se mostram nada empáticos, pelo contrário, produzindo cada vez mais formas artificiais de exibir empatia. A empatia deixa de ser uma medida eficaz para definir quem é humano e quem não é. Podemos notar isso, por exemplo, quando o caçador de recompensas Phil Resch e outros humanos com deficiência em sua capacidade empática não são capazes de “sentir empatia e empatizar” [*feel empathy and empathize*] (BRAND, 2013, p. 16).

Até mesmo Rick confirma que a maioria dos andróides que ele conhece tem mais vitalidade e desejo de viver que a sua companheira (DICK, 2017, p. 30), pondo em xeque o consenso de que a empatia seria o elemento que estabeleceria essa fronteira entre humanos e andróides. Os humanos, por exemplo, dependem de *órgãos de condicionamento mental* para programarem o que eles querem sentir, já os andróides mostram emoções sem qualquer programação aparente. Isso pode ser exemplificado em alguns momentos no livro: quando Isidore encontra a andróide Pris pela primeira vez e ela demonstra medo; quando Pris começa a chorar na frente de Isidore; quando Isidore pergunta à Pris sobre Marte e ela fala sobre a solidão que os andróides sentiam; quando Pris reencontra os andróides Irmgard e Roy e eles se mostram felizes pelo reencontro; ou quando Rick mata Irmgard e Roy solta um grito de angústia. Em suma, essas manifestações emocionais nos revelam que “os andróides são humanizados na medida que tem emoções espontâneas, enquanto os humanos são desumanizados na medida que eles controlam suas emoções como máquinas programáveis” (BRAND, 2013, p. 17).

Há também outros exemplos, como quando Isidore descobre que Pris, Roy e Irmgard são andróides e compreende sua situação como similar a deles. Assim, como ele é maltratado pelos humanos por ser considerado *especial* ou *cabeça de galinha* e, por conta disso, proibido de migrar para Marte, os andróides também não são autorizados a virem para a Terra. Ambos são vistos como o *outro* e marginalizados pela sociedade.

Outro exemplo que é central para o enredo é quando o próprio Rick passa a duvidar da moralidade de sua tarefa de aposentar andróides. A princípio ele acredita que é seu dever aposentar andróides porque eles oferecem perigo à humanidade e justifica isso dizendo que a empatia só existe na comunidade humana pois os andróides não conseguiriam viver de acordo com o Mercerismo. Mesmo assim, ele precisava sempre reafirmar a razão de ser de seu trabalho como algo que precisa ser feito, ainda que fosse errado, e suprimir sua empatia ao criar inimigos imaginários.

À medida em que a história se desenrola, Rick passa a duvidar cada vez mais de suas convicções. Um exemplo é quando o caçador de recompensas Phil mata a andróide Luba Luft, uma cantora de ópera talentosa que convivia entre humanos e que não parecia oferecer perigo algum à humanidade – inclusive seu talento poderia até vir a ser útil para os humanos. Antes de Phil aposentá-la, Rick assistia ao ensaio de Luba Luft cantando *A Flauta Mágica* de Mozart e lembrou-se que o compositor morreu pouco tempo depois de escrever essa ópera:

Rick se perguntou se Mozart intuía que não havia futuro, que já tinha esgotado o seu pouco tempo. Talvez eu também tenha, refletiu Rick, observando o transcorrer do ensaio. Este ensaio vai terminar, a encenação vai terminar, os cantores vão morrer, a última partitura da música será enfim destruída, de um jeito ou de outro. Finalmente, o nome “Mozart” desaparecerá e a Poeira terá vencido. Se não neste planeta, em outro. Podemos evitá-la por algum tempo. Como os andros podem me evitar e existir por uma duração finita pouco maior. Mas eu vou pegá-los, ou outro caçador de recompensas vai fazê-lo. De certo modo, ele entendia, sou parte do processo de entropia que destrói todas as formas (DICK, 2017, p. 134).

A convicção de Rick é ainda mais influenciada quando o cruel e apático Phil é provado humano e não andróide, segundo o teste *Voigt-Kampff*, revelando que a empatia “pode não ser uma emoção exclusivamente humana mas uma ilusão que mantém humanos e andróides separados” (BRAND, 2013, p. 18). Como resultado, Rick se vê perturbado e relutante em matar os andróides restantes, mas ao entrar em contato com Mercer, atende ao seu dever.

Sendo assim, a empatia se revela em um “anátoma para matar coisas, para torturar e travar guerra. Ela permanece em contraste e em contradição com a demonização do inimigo, com a criação de um bode expiatório, com a polarização do bem e do mal” (MOSES, 1985, p. 136). A demonização do inimigo na obra é resultado da alterização e estigmatização que os androides sofrem, em que os humanos os veem apenas como seres cruéis e perigosos. A criação do bode expiatório reforça um cenário em que os androides são vistos como uma ameaça na Terra, enquanto os humanos permanecem absolvidos por toda destruição que causaram. Já a polarização bem/mal está presente quando o conhecido (o humano) é naturalizado como *bem* e o desconhecido (o androide) como *mal*. Em suma, a empatia pode ser nitidamente um instrumento utilizado para fins nefastos quando produz estigmatização. Assim, essa empatia é nada mais que um processo de *identificação imediata* com aquilo que é similar ao sujeito, ao mesmo tempo em que provoca uma alterização violenta do que é diferente dele.

Por fim, é importante salientar que apesar de Maria Brand e Catrin Misselhorn oporem empatia e dispatia como *sentimentos* antagônicos na relação entre humanos e androides – por exemplo, quando diversas vezes elas se referem à ação de *sentir* empatia ou dispatia –, não considero que a empatia seja um sentimento ou afeto, muito embora eu a compreenda como um fenômeno cognitivo e, também, afetivo que envolve a capacidade ou a possibilidade de assumir o papel do outro e de sentir imaginativamente com o outro. No entanto, isso é diferente de afirmar que a empatia é um afeto como o amor, a amizade ou a compaixão.

Como já mencionado, em uma das dimensões da empatia, Misselhorn (2009, p. 104) a define como “sentir o que a outra pessoa está sentindo”. Porém, sentir o que a outra pessoa sente não é o mesmo que *sentir* empatia, pois esta é, em sua definição cognitiva, uma habilidade socioemocional, um canal de conexão que os seres humanos possuem e que os torna capazes de reconhecer, compreender e compartilhar emoções. A empatia em si não é um sentimento, mas uma habilidade que pode levar ou não a imaginarmos sentir o que imaginamos que o outro sente. Portanto, discordo da oposição feita por Brand e Misselhorn entre empatia e dispatia estritamente como *sentimentos*, haja vista que entendo a empatia como uma categoria formal sem conteúdo emocional específico, dado que as emoções expressas pelas atividades empáticas podem variar, e a dispatia trata-se de uma hostilidade dos humanos em relação aos androides, um forma deliberada de opor-se à inclinação empática. Enquanto a dispatia é uma

hostilidade ou fechamento da abertura para o outro, a empatia é uma hospitalidade, uma ampliação dessa abertura.

2.3 A agência do esquecimento e a empatia como identidade da humanidade

Em *Androides sonham*, a dificuldade de se definir ideias como a de humanidade também é resultado da dificuldade de formar memórias. Os androides tem memórias implantadas a ponto de alguns acharem que são humanos e, de maneira inversa, os humanos tem poucas ou nenhuma memória do passado, principalmente da vida anterior à guerra. Não se sabe ao certo o que levou ao estopim da guerra e como ela terminou, pois não existe uma memória coletiva confiável sobre o passado. No lugar da memória, há o esquecimento sobre esse passado e, com isso, a dificuldade de narrar o próprio presente e de projetar expectativas para um futuro. Jackson Arn destaca o papel da memória e a dificuldade em definir a humanidade em *Androides sonham*:

Ao formar novas memórias, humanos constroem relações uns com os outros, amadurecem emocionalmente e ganham conhecimento e sabedoria. Sem memórias, ideias de individualidade e humanidade tornam-se mais difíceis de definir. Mas em *Androides sonham*, a memória não é um instrumento confiável para humanos que buscam compreender seus mundos. Do contrário, as memórias dos personagens parecem nebulosas e, nas raras ocasiões nas quais personagens lembram-se do passado claramente, as memórias se descobrem artificialmente implantadas. Há ainda as memórias “coletivas” de toda uma civilização; também esses tipos de memórias são nebulosas e não confiáveis (ARN, 2016, p. 6, tradução minha).

A memória pode ser definida como “a faculdade que nos capacita a formar uma consciência da identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo” (ASSMANN, 2008, p. 109). Na relação entre memória e identidade, grupos são formados e reunidos por meio da dinâmica de associação e dissociação, que é sempre carregada de afeição ou de “comunidades afetivas”, tal como denomina Halbwachs (1990), na medida em que lembrar-se é uma realização de pertencimento ou uma obrigação social, portanto, “uma pessoa tem que lembrar para pertencer” (ASSMANN, 2008, p. 122). Entretanto, no cenário pós Guerra Mundial Terminus, parece que os humanos precisaram *esquecer* (seus conflitos) *para pertencer* (a uma humanidade coesa), pois foi o esquecimento que condicionou a formação de *uma consciência da identidade*.

De acordo com Bentivoglio (2014, p. 379), há muitos séculos os historiadores têm sido “arautos da verdade e da memória”, enquanto o esquecimento, como “lado oculto e obrigatório de toda lembrança ou história” tem sido preterido ou visto de maneira passiva à memória. Apesar disso, o passado jamais é acessado em sua integridade ou totalidade, pois lembrar e esquecer são duas faces da mesma moeda: à medida que se enaltece uma certa memória, outros tantos esquecimentos estão sendo produzidos.

Desde os anos 1960, temos uma extensa historiografia na Europa e nas Américas a respeito dos *usos e abusos da memória*, no entanto poucos trabalhos se destinam a reflexões sobre o esquecimento, menos ainda sobre a *positividade* (BENTIVOGLIO, 2014, p. 381) ou agência do mesmo. Se, por um lado, a história parece sublinhar poucas *virtudes* [ou forças] do esquecimento, por outro, este encontra um espaço privilegiado na literatura (BENTIVOGLIO, 2014, p. 379). A distopia *Androides sonham* pode ser vista como um exemplo do caráter integrativo do esquecimento, visto que na obra os humanos precisaram esquecer suas diferenças para conviver, de maneira similar a anistia para crimes políticos e contra a humanidade. O esquecimento sobre o passado da Guerra Mundial Terminus é o elemento condicionante da coesão social, pois não lembrar de que lado estiveram durante a guerra faz com que os humanos não lutem entre si.

Em fins da década de 1960 – período em que a obra foi publicada –, não parecia oportuno reivindicar o direito ao esquecimento, dado o contexto do pós-guerra em que a memória e a lembrança adquiriram um significado e espaço destacados. A distopia ilustrava um cenário de trauma vivido pelo pós-guerra e de necessidade de renovar a afirmação de identidades e diferenças (BENTIVOGLIO, 2014, p. 387). Ainda assim, é possível perceber a importância do papel do esquecimento para unir a humanidade dividida pela Guerra Mundial Terminus e para reavaliar outros eventos históricos que corroboram o desafio posto pelo imperativo do esquecimento: “vivencia-se um momento em que é preciso pensar o esquecimento não somente sob o prisma do desvirtuamento ou da manipulação da história, mas também como a possibilidade de um *direito* e um *dever* que podem ser invocados político e eticamente” (BENTIVOGLIO, 2014, p. 392).

Em *Androides sonham*, há memórias e esquecimentos sendo produzidos e é preciso entendê-los como fenômenos autônomos, assim como propõe Huysen (2014). Ao trazermos o esquecimento sobre o passado recente da Guerra Mundial Terminus, verificamos que há uma tentativa retroativa de reavivar elementos de uma época anterior à guerra transformados em

um ideal de humanidade que pretende ser implantado nessa sociedade para que se possa lidar com o presente. No entanto, essa tentativa nostálgica de reavivar um ideal de humanidade por meio da memória anterior à guerra se mostrou inalcançável, tendo em vista que a humanidade pouco se lembra do lugar para o qual quer fugir ou retornar. Esse esquecimento parece ser resultado da dificuldade em lidar com o trauma decorrente da guerra e de seus efeitos e acaba por dificultar ainda mais a recuperação de uma memória da humanidade, que se mostra nebulosa e sem aderência com o presente. Ao mesmo tempo em que o esquecimento propicia uma coesão social, sem identidade não há *comunidade afetiva*, mas angústia, solidão e conformismo.

Em contrapartida, o ideal de humanidade passa a ser expresso precisamente por meio da empatia – uma característica inata humana que refere-se a um conhecimento de longa data que é incorporado na narrativa como uma forma de identificação. O esquecimento produzido desperta a humanidade para a falta de confiabilidade na memória e a empatia passa a ocupar o espaço antes destinado a ela. Sendo assim, o esquecimento produziu condições para a coesão social e a empatia, a própria identificação. Esse novo fator de identificação possui uma ideologia – o mercerismo –, um símbolo – a caixa de empatia – e propagandas massivas em programas de TV.

Nesse universo, a empatia aparece como um elemento complementar ao esquecimento capaz de produzir alteridade, ao identificar um outro ser externo ao coletivo humano – o androide – como o inimigo que precisa ser combatido. Isto posto, a humanidade que se uniu após a guerra, independentemente de quem tinha ganhado ou perdido, foi a mesma humanidade que alterizou o outro por sua pretensa falta de empatia – visto que as fronteiras do que é ou não humano eram pouco definidas.

Na obra de Dick, a ideia de empatia não se mostra suficiente para definir o que é humano, para criar uma sólida identidade da humanidade, mas sim para diferenciá-la do que não é humano. Vimos, nesse capítulo, que a própria ideia de humanidade é produzida a partir da empatia e esta é também fabricada. Mesmo que a empatia seja propagada como uma habilidade que só os humanos seriam capazes de ter, a humanidade muitas vezes se percebe tão programável como uma máquina seria, uma humanidade ciborgue, que se pretende distinta, mas que na prática não o é. Humanos e andróides têm mais semelhanças do que poderiam imaginar. Diversas vezes na narrativa, Rick se questiona sobre sua tarefa de aposentar andróides ou é questionado se ele não seria também um androide com memórias

implantadas que acredita ser humano. Nessa sociedade pós-humana, tudo parece possível, as fronteiras estão embaralhadas e as divisões binárias parecem questionáveis.

No entanto, como já dissemos antes, mesmo com todas as incertezas em torno das ideias de empatia e humanidade, isso não significa necessariamente que os humanos não são capazes de terem empatia – apenas que não há nada *automaticamente empático* em ser um humano. Um diálogo entre Rick e o androide Garland nos serve de exemplo:

– Vocês andróides – disse Rick – não sabem exatamente como proteger uns aos outros em uma situação de perigo.

– Acho que você está certo – concordou Garland. – Parece que nos falta algum talento específico que vocês humanos têm. Acredito que seja a tal da empatia (DICK, 2017, p. 157).

A partir da citação acima, podemos considerar que a empatia se apresenta como uma forma de autoproteção ou coesão social para a comunidade humana, mas a fragilidade da ideia de humanidade faz com que ela provoque ainda mais divisões e segregações, pois ela exclui os andróides, que não são considerados dignos de empatia. Eles são excluídos tanto da possibilidade de empatizar – assim como os animais – quanto da possibilidade de serem aqueles por quem se empatiza – diferentemente dos animais.

Primeiro, os andróides e os animais foram excluídos da possibilidade de empatizar, uma vez que essa habilidade foi eleita como *exclusivamente* humana, aquilo que definiria uma identidade para humanidade pela diferença com o outro. No entanto, atualmente, estudos empíricos sobre a empatia já comprovaram a capacidade de algumas espécies de animais de empatizar.

Segundo, em relação à impossibilidade de humanos empatizarem com andróides, isso se deve fundamentalmente porque a empatia tem o caráter *seletivo*. Apesar das semelhanças na aparência entre humanos e andróides, estes supostamente não apresentavam um comportamento condizente com o que se espera de um humano. Os animais, por outro lado, não têm aparência humana e mesmo assim são seres com os quais se pode empatizar. Como já mencionado, os andróides eram vistos como a *matéria fora de lugar*, o ser desconhecido e indesejado, o potencial inimigo da humanidade. No fim das contas, os seres humanos se autointitulavam empáticos (em oposição ao androide supostamente não empático) e sua empatia contemplava apenas seus pares e aqueles outros que eles elegeram como dignos dela.

O problema da empatia nessa relação humano/androide, presente na distopia, serve a um problema maior: pensar o papel da empatia no tempo presente e a relação de alteridade com o outro que muitas vezes podemos não reconhecer como semelhantes, sejam eles outros seres humanos ou não humanos. Esse problema contribui para uma reflexão sobre a dissolução de uma certa ideia de humanidade calcada em uma característica ou habilidade inata e para pensar uma outra ideia de humanidade que não seja exclusivamente *humanista*. Mesmo que o enredo da obra seja marcado pela ironia e demonstre acertadamente muitos dos limites de uma determinada acepção do termo, isso não encerra a possibilidade de nos questionarmos se há outras definições existentes de empatia que permitam pensar o fenômeno da alteridade para além da identificação imediata e que buscam incluir a diferença e evitar a dispatia.

Assim como em *Androides sonham*, precisamos cada vez mais refletir sobre o que significa ser humano em uma sociedade pós-humana e colocar na ordem do dia reflexões acerca da relação entre o humano e o outro de forma não mais etnocêntrica e antropocêntrica – como tem sido feita há pelo menos dois mil anos – com o intuito de incluir o elemento outro, seja ele humano, animal, androide ou um passado. Desse modo, buscamos entender o que significa narrar e compreender a história e a historiografia em um mundo pós-humano.

Enfim, apesar de até o presente momento eu não ter me dedicado a criticar a noção de empatia como uma *capacidade* ou *habilidade* inerentemente humana mobilizada pelas diversas disciplinas abordadas no primeiro capítulo e pela interpretação da obra neste segundo capítulo, gostaria de me posicionar ao longo do próximo capítulo contra essa noção de humanidade atrelada a uma característica singular e referir-me à empatia como uma possibilidade ou potencialidade disponível à humanidade e às pós-humanidades para, dessa forma, delinear alguns contornos da ideia de empatia atenta às demandas ético-político-existenciais do tempo presente.

3. A ATUALIZAÇÃO DA EMPATIA E SUA FUNÇÃO ÉTICO-POLÍTICO-EXISTENCIAL

Se experimentarmos abrir a ferramenta de busca do Google e digitar *empatia*, vai aparecer aproximadamente de 34,8 milhões de resultados. Entre eles, textos, imagens, vídeos, notícias e livros procurando responder o que significa a empatia, como a empatia impacta nossa vida, qual o risco da falta de empatia, qual o poder da empatia, como aprimorar nossa empatia, como ensinar empatia, etc. A empatia se tornou uma palavra da moda em quase todo tipo de discussão e área de conhecimento e muito tem-se dito sobre como ela responde a questões humanas, éticas e/ou morais de nosso tempo. Assim, iniciamos esse capítulo com duas perguntas: qual é a especificidade desse momento histórico em que vivemos no qual a empatia angariou notoriedade e popularidade tanto no espaço público quanto no acadêmico/científico? O que está em jogo nas recentes discussões da Teoria e Filosofia da História que tornam a empatia um assunto de suma relevância para uma postura ético-político-existencial em relação ao mundo?

A disseminação pela qual a empatia passou desde o pós-guerra está relacionada à popularização de seus significados psicológicos e à apropriação destes no discurso público atrelado aos direitos humanos e movimentos identitários. Isso pode ser notado pela forma como a empatia tem sido amplamente evocada em debates informais ou de caráter público, em rodas de conversa, em movimentos sociais e também no interior da academia em estudos interdisciplinares. Se, por um lado, a popularização do conceito pode ter levado a uma série de imprecisões e confusões quanto aos seus significados, como atesta Harrington, por outro, ela esteve em diálogo com as carências éticas e políticas urgentes de nosso tempo, ampliando a empatia de seu caráter meramente cognitivo de compreensão do outro e do mundo para um caráter também afetivo. Apesar de ter perdido um pouco de sua força enquanto conceito no campo da epistemologia ao longo do século passado, a partir do pós-guerra ela ganhou um caráter promissor e transformador de nossa experiência com o outro e com o mundo. Vale ressaltar que as críticas à ideia de empatia foram e permanecem sendo necessárias à medida que põem à luz alguns dos limites da empatia e abrem o caminho para o surgimento de novas possibilidades de rearticulação de nosso mundo – em que somos impelidos a nos posicionar e agir – voltadas para a coexistência e a convivência entre sujeitos e para a necessidade de uma justiça histórica atrelada a ela.

A empatia angariou atenção e status na esfera pública muitas vezes relacionada a discursos sobre solidariedade, caridade, sofrimento do outro ou comportamento pró-social de ajuda àqueles que sofrem. Entretanto, a compreensão sobre o que ela é de fato e sobre o que ela significa varia, assim como as formas pelas quais a empatia se manifesta, quais condições necessárias em nós para que manifestemos empatia, quais as situações pelas quais somos inclinados a ter empatia, por quem empatizamos (ou por quem não empatizamos), etc. Por exemplo, o significado da empatia pode estar atrelado a julgamentos morais e éticos variados como os de igualdade e justiça ou a uma ideia de familiaridade ou identificação que esteja direcionada a beneficiar nossos pares.

De modo a iluminar a discussão sobre a empatia na História e nas Humanidades em geral, pretendemos nesse capítulo nos conectar a duas tendências teóricas, uma da Teoria da História e outra da Filosofia da História, a fim de oferecer contribuições para refletir sobre as implicações éticas, políticas e existenciais do ofício historiográfico e de balizar alguns contornos para uma *teoria da empatia em tempos de pós-humanismo*.

Na Teoria da História, esse cenário se apresenta por meio do diagnóstico de um viés ético-político, em uma conjuntura de revisão do giro linguístico (Cf. ARAUJO; RANGEL, 2015), ao pressupor que todo discurso histórico desempenha uma função imediata no presente e, portanto, o reconhecimento de suas implicações políticas representa uma postura ética do ofício do historiador. Desse modo, constatamos que os historiadores escrevem história para pensar e agir em seu tempo e não com o intuito de produzir um conhecimento descompromissado ou imparcial sobre o passado.

No âmbito da Filosofia da História, em diálogo com a Teoria da História, os debates sobre uma noção de história desvinculada de uma noção de humanidade têm aberto um leque de abordagens possíveis para incorporar o não humano. Entre elas, destaco a proposta do pós-humanismo que, além de questionar as bases epistemológicas do conhecimento histórico, da História e da humanidade ela mesma, aponta para perspectivas pós-humanas da História e para o surgimento das Pós-Humanidades (Cf. SIMON, 2018; TAMM; SIMON, 2020).

3.1 Contornos de um giro ético-político na História

Os anos finais do século XX e as duas primeiras décadas desse século testemunharam o crescimento da reflexão sobre as questões éticas do ofício historiográfico. Em 1998, Dominick LaCapra já mencionava o até então desejado giro ético em seu epílogo ao livro *History and Memory after Auschwitz*. Partindo de LaCapra, Pedro Telles da Silveira menciona que o que era apenas um desejo, tornou-se o corrente *giro ético-político* e constata:

Estudos, reflexões, investigações e intervenções que articulam os problemas relacionados à atuação dos historiadores e historiadoras junto à sociedade na qual estão inseridos ou levantam questões a respeito dos problemas éticos, e não apenas epistemológicos, da compreensão histórica, ou indagações profundas sobre os sentidos que o conhecimento histórico assume junto às políticas de reparação e desigualdades resultantes de acontecimentos-limite ou determinados processos sociais – a escravidão é o primeiro exemplo que vem à mente –, ou, por fim, a atuação política e o significado, assim como os limites, da democracia, passaram a ocupar espaço em páginas de revistas, livros e congressos (SILVEIRA, 2017, p. 105).

O advento dessa preocupação ética por parte de historiadores e historiadoras tem permitido a eles “repensar o problema epistemológico da verdade histórica, fazendo-o atravessar simultaneamente a práxis social e o conhecimento histórico”, além de advogar por um maior posicionamento dos praticantes da disciplina histórica na esfera pública. Nesse sentido, passa a ser um problema não apenas o que os historiadores e historiadoras efetivamente fazem, mas também o que eles podem realizar na sociedade em que estão inseridos, tendo em vista que “sua atuação não se esgota nos textos que escrevem ou nos cursos que ministram, mas extrapolam o público acadêmico em direção à sociedade” (SILVEIRA, 2017, p. 105).

Teorizar sobre a empatia nos dias de hoje é repensar suas implicações ético-políticas. Mais que isso, é repensar os atuais pressupostos da compreensão para incorporar a diferença – não a familiaridade – e repensar o problema da alteridade, considerando os lugares ocupados pelos sujeitos históricos, incluindo o próprio historiador ou historiadora que, além de autores da história, são também agentes nela. É nisso que se consiste a práxis historiográfica e a empatia pode ser um elemento fundamental para ela, se aliada às questões ético-políticas mencionadas por Silveira.

Marcelo de Mello Rangel e Valdeci Lopes de Araujo também já haviam constatado uma virada na consciência histórica em direção às demandas ético-políticas de nosso tempo em seu artigo para o número dezessete da revista *História da Historiografia*, em 2015. Para eles, a

consciência histórica emergente é um desdobramento geral das reflexões e compreensões disponibilizadas pelo giro linguístico, apontando para um horizonte comum no interior da Teoria da História e da História da Historiografia contemporâneas. Em suas palavras:

O mundo contemporâneo, posterior ao giro linguístico, tornou-se profundamente crítico de toda e qualquer argumentação fundada na possibilidade da produção de enunciados privilegiados em relação ao real, de modo que podemos acompanhar certa consequência mais propriamente geral provocada pelo giro linguístico no interior da teoria e da história da historiografia contemporâneas, a saber, a sua fundamentação ou mesmo justificativa ético-política (ARAUJO; RANGEL, 2015, p. 328).

De acordo com Araujo e Rangel, a impossibilidade de produção de enunciados privilegiados sobre a realidade e a determinação específica de pensar e/ou intervir no mundo foram as condições de possibilidade para a existência de um imperativo ético-político na historiografia. A partir daí, a teoria e a história da historiografia têm se constituído cada vez mais como “ideias para o pensamento e/ou para a intervenção em seu tempo”. Isso não significa dizer que pensamos e intervimos em nosso mundo porque conhecemos o passado, mas que é a sua tematização no interior do presente que tem o poder necessário de mobilizar as pessoas (RANGEL; ARAUJO, 2015, p. 330).

O historiador Marcelo Rangel, em um recente artigo publicado no final de 2019, continuou sua investigação sobre o chamado giro ético-político no interior da teoria da história e da história da historiografia contemporânea, chamando a atenção para a preocupação de historiadores e teóricos acerca do imperativo da atividade histórica de pensar e intervir no mundo contemporâneo e que isso tem sido feito atentando ao problema da diferença/alteridade. Rangel produz uma análise destacando alguns historiadores que operaram dentro desse giro ético-político, a saber François Hartog, Hans Ulrich Gumbrecht e Hayden White.

Enquanto nos anos 1970 e 1980, a Teoria da História e a História da Historiografia direcionavam sua atenção para discussões epistemológicas acerca das condições de possibilidade do conhecimento histórico e das especificidades da perspectiva e das narrativas historiográficas, desde o final do anos 1980 e início dos 1990, esses campos direcionaram suas reflexões teóricas para as demandas imediatas e implicações ético-políticas do tempo presente. Desse modo, o giro ético político “parece configurar um movimento significativo ou uma tendência dentro das Ciências Humanas [...] em direção à tematização da diferença/alteridade” (RANGEL, 2019, p. 28).

Para Rangel, o que definiria precisamente a atividade ética seria “a preocupação com os problemas, limites e possibilidades próprias ao espaço ou ao mundo em que nos encontramos”. Por consequência, o ético-político seria “um tipo específico de comportamento ético [...] preocupado em tematizar o próprio mundo [...] guiado por um objetivo explícito” (RANGEL, 2019, p. 29). Assim sendo, esse giro acontece em resposta a uma necessidade de reconstrução do horizonte histórico contemporâneo a partir da diferença e da verdade controlada, e isso acarreta em uma reavaliação das práticas historiográficas a partir da Historiografia ela mesma.

De acordo com Rangel, as condições epistemológicas de possibilidade do surgimento de um giro ético-político se deram a partir da constituição da História como disciplina autônoma ainda no século XIX e se ampliaram com a “crise da representação” ou “crise do observador de segunda ordem”, como denominaram Foucault (2007) e Gumbrecht (2015), respectivamente. Segundo o autor, desse modo é possível compreender o significado do giro linguístico e como o giro ético-político pode ser entendido em relação àquele. Um dos desdobramentos do giro linguístico foi a generalização da pergunta: “Porque o historiador continuaria a investigar o passado se suas declarações são muito mais relacionadas ao seu mundo, história, corpo/desejo, etc., do que ao seu objeto mais propriamente?”. A partir dessa pergunta, Rangel propõe que essas foram as condições que tornaram possível uma orientação ético-política que surge como uma resposta razoável e suficiente à crise epistemológica vivida ao longo dos anos 1960 e 1970 (RANGEL, 2019, p. 30-31).

Os esforços iluministas e historicistas de criação da disciplina histórica resultaram em um radical questionamento da existência de significados ideais pra história e na constituição de uma compreensão profundamente cética da possibilidade de qualquer ciência ser capaz de compreender ou comprovar esses significados, dando lugar ao que tem sido denominado de giro linguístico e à concepção de que “toda declaração científica seria determinada pelo mundo, história, corpo/desejo próprio do sujeito anunciador” (RANGEL, 2019, p. 32).

Assim, de acordo com Rangel, podemos compreender a constituição da disciplina histórica nos séculos XVIII e XIX como a origem do problema que ofereceu as condições para um significativo ceticismo epistemológico e que resultou na constituição de um chamado giro ético-político no interior da Teoria da História e da História da Historiografia do século XX. Se, de um lado, “a crise enfraqueceu a justificação até então suficiente para a realização da atividade historiográfica [...] que afirma a história como espaço privilegiado para a

constituição da verdade e declarações definitivas sobre o passado”, de outro, ela contribuiu para uma revisão das bases epistemológicas que até então fundavam a disciplina e possibilitou o fortalecimento e a ocupação desse espaço por uma visão ético-politicamente orientada. A generalização dessa percepção e o esclarecimento de outras justificativas para a atividade historiográfica, mais precisamente dos campos da Teoria da História e História da Historiografia, levou essa orientação ético-política a conquistar mais espaço no interior da disciplina a ponto de ser possível considerar a existência de um giro ético-político (RANGEL, 2019, p. 33).

Levando em consideração a proposição de Rangel, não acredito ser um acaso que o giro ético-político e o ressurgimento da empatia aconteçam no mesmo período e respondam ambos ao problema da alteridade. O giro ético-político, referindo-se às carências éticas e políticas mais imediatas e ao imperativo da atividade histórica de pensar e intervir no mundo em que vivemos; e a empatia, como um fenômeno, conceito e ideia capaz de oferecer uma orientação para esse exercício ético-político.

Tendo em vista o debate posto pelo giro ético-político, destacamos que a importância da tematização da empatia não está apenas em compreender o outro de forma cognitiva ou intelectual. Mais do que isso, a empatia é também uma relação afetiva com o outro, é uma abertura ao mundo do outro por meio de uma sensibilidade aguçada para a experiência dele, que não significa esquecer de si mesmo ou apagar a diferença entre ele e mim. A empatia traduz o reconhecimento da presença do outro e o reconhecimento de si como também outro.

A empatia também não está restrita apenas ao ato de *colocar-se no lugar do outro* que sofre e ao ímpeto – e só aqui que se concretizaria a ação anterior – de ajudá-lo. É também mais do que isso. A empatia está além da caridade, piedade/pena ou solidariedade para com o outro – apesar de que também possa incluir esse movimento. Ela reconhece o lugar do outro e aceita a existência do outro de modo horizontal, esteja ele em uma condição de sofrimento ou não. A empatia está presente – ainda que não de forma categórica – nos direitos humanos, nos movimentos sociais, na interseccionalidade, nos estudos pós coloniais, de gênero, etc.

Em outras palavras, nós enquanto historiadoras e historiadores pensamos e intervimos no mundo porque somos impelidos a tematizar o passado e a tematizar nossa própria existência e nossa relação com os outros – os quais podem ser pessoas, animais ou passados, como adverte Dominick LaCapra em sua recente obra *Understanding Others: peoples, animals, pasts*

(2018). Nessa linha, a tematização e atualização do conceito de empatia me parece uma das possíveis respostas do tempo presente a essa demanda que é de ordem ética, política e existencial e pode servir como um dispositivo teórico eficaz para pensar e intervir no mundo. Não é à toa que a empatia tem estado na boca das pessoas, sendo mobilizada e discutida como uma saída para o problema da alteridade, sobre como lidar com a existência do outro, e como conviver – para além de co-habitar ou coexistir – com o outro no mundo.

3.2 A empatia como resposta ao problema do pós-humanismo

Há diversas abordagens ou concepções diferentes concorrendo em relação aos temas do pós-humano, pós-humanismo e pós-humanidade, por vezes oferecendo perspectivas diferentes sobre um mesmo evento, por outras apresentando perspectivas com agendas irreconciliáveis. Duas tendências diferentes do pós-humano devem ser destacadas: o pós-humanismo tecnológico-científico, que aqui apresentarei sob a perspectiva de Zoltán Boldizsár Simon; e o pós-humanismo crítico ou ecológico, representado por nomes como Dominick LaCapra e Ewa Domanska.

O pós-humanismo tecnológico, aos moldes de Zoltán Simon, tem como seu principal influenciador Nick Bostrom, que define o pós-humano como:

Um ser que tem pelo menos uma capacidade pós-humana. Por capacidade pós-humana, quero dizer uma capacidade geral que excede em muito o máximo atingível por qualquer ser humano atual sem recorrer a novos meios tecnológicos (BOSTROM, 2008, p. 108, tradução minha).

Já o pós-humanismo crítico segue a esteira de Rosi Braidotti em sua defesa pela necessidade de Humanidades pós-humanas:

Em meu próprio trabalho, defino o sujeito pós-humano crítico dentro de uma eco-filosofia de múltiplos pertences, como um sujeito relacional constituído na e pela multiplicidade, a saber, um sujeito que trabalha através das diferenças e também é internamente diferenciado, mas ainda fundamentado e responsável. A subjetividade pós-humana expressa uma forma de responsabilidade incorporada e por isso parcial, baseada em um forte senso de coletividade, relacionalidade e, portanto, construção de comunidades (BRAIDOTTI, 2013, p. 49, tradução minha).

Em artigo de 2018, intitulado *The story of humanity and the challenge of posthumanity*, Zoltán Boldizsár Simon examina como a ideia de humanidade foi tematizada pela disciplina

História ao longo de três passos consecutivos: primeiro, com as filosofias clássicas da história que criaram uma narrativa universal da História por meio da invenção da humanidade como seu sujeito; segundo, com as críticas ao universalismo da história da humanidade e da história ela mesma tecidas pelos estudos pós-coloniais, subalternos e de gênero; e terceiro, com a conceitualização do desafio da pós-humanidade contra a história da humanidade e suas respectivas críticas, que colocaram em pauta não mais o questionamento da ideia de humanidade, mas a expectativa do fim desta, a partir da criação de uma outra narrativa universalista cujo sujeito é o pós-humano. Conforme Zoltán Simon:

Considerando que as críticas pós-colonial e de gênero fragmentaram a história da humanidade, por um lado, mas ainda permitiram narrativas em menor escala em termos de política de identidade, por outro, a perspectiva de um futuro pós-humano questiona a História e a humanidade através da promessa de trazer um assunto que não é mais – ou nunca foi – humano. Enquanto que as críticas pós-colonial e de gênero tentaram desconstruir o universalismo da humanidade, a pós-humanidade é a perspectiva da potencial superação da humanidade por outro universal. Diferentemente da crítica pós-colonial e de gênero, a pós-humanidade não questiona ou duvida da viabilidade da humanidade como o tema central da história. Em vez disso, tem que reinventar sua universalidade para poder reivindicar sua superação (SIMON, 2018, p. 4, tradução minha).

Desde a sua disciplinarização, a História tem sido atrelada à ideia de humanidade. De acordo com as investigações de Koselleck (2006), o surgimento da ideia de humanidade coincide com o próprio nascimento do conceito ocidental moderno da História, no final do século XVIII e início do XIX, que pode ser verificado na substituição gradual do termo *Historien* (as histórias), pelo o termo singular coletivo *die Geschichte*, a História.

A história da humanidade foi contada pelas recém-criadas filosofias da história de diversas formas e com várias ênfases, desde o pensamento iluminista que envolvia a ideia de *perfectibilidade* dos seres humanos, até os críticos dessas tendências universalizantes e do excesso de confiança na razão. Outras filosofias da história da modernidade ocidental, mesmo que não compartilhassem das mesmas esperanças do Iluminismo, tinham a humanidade como seu assunto central. Aliás, elas ou discordaram amplamente sobre a questão de qual faculdade ou capacidade particular definiria os seres humanos e forneceria o terreno para unir todos e cada ser humano na coletividade da humanidade, ou, em algumas versões, elas nem sequer sustentaram necessariamente a opinião de que existiria uma certa capacidade ou faculdade que essencialmente definiria a humanidade (SIMON, 2018).

Com as críticas proferidas à ideia de humanidade, que tentaram fragmentá-la e descentralizá-la, a História passou por uma revisão em seu universalismo e alguns autores, como o caso de Foucault, passaram a profetizar o desaparecimento do humano como algo que precisaria ser ponderado. Em *As palavras e as coisas*, Foucault fecha o livro alegando que na medida em que certas disposições do conhecimento desaparecem, “então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (2007, p. 536), afirmando que a própria figura do humano, constituída por esses mesmos arranjos, também deveria desaparecer. Isso implica dizer que a História, desde seu nascimento enquanto disciplina, esteve atrelada a uma noção de humanidade e que esta foi posta em xeque com as críticas ao sujeito universal, que configurou um desaparecimento do humano, pelo menos da forma até então concebida (SIMON, 2018).

A partir da década de 1960, reverberaram discussões acerca do caráter irreal de uma progressão da humanidade em direção a um futuro melhor; do ceticismo a respeito desse progresso também no interior da História; da incoerência da filosofia da história ao moldar tal noção de História; e do fim já proclamado das ideologias e visões utópicas. Nas décadas de 1970 e 1980, foi a vez dos estudos pós-coloniais e de gênero de também criticarem essas concepções de história e de humanidade assentadas no universalismo ocidental. Simon defende:

Ao todo, a crítica pós-colonial e de gênero revela *a história da humanidade como a história que exclui os outros tratando-os como “a-históricos” ou “não históricos”, ou reforça violentamente sua posição particular sob o disfarce de universalidade sobre os “outros” que são comprometidos com posturas diferentes e particulares*. Por um lado, tal crítica implica dizer que *não existe humanidade*; que não existe a maior narrativa histórica da própria história a qual a humanidade poderia dar integridade como seu tema central. Por outro lado, essa crítica não pode deixar de afirmar que as ferramentas conceituais que poderiam possibilitar histórias alternativas de sujeitos alternativos são necessariamente aquelas da história da humanidade; assim *fragmentar e descentrar a história da humanidade por dentro é a melhor opção que existe* (SIMON, 2018, p. 9, tradução minha, grifo meu).

No mesmo período em que o conceito de humanidade sofria duras críticas pelos estudos de gênero e pós-coloniais, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia do pós-guerra passava a projetar a humanidade para um futuro pós-humano, através do movimento *transumanista*. Seu intuito era o de criar algo melhor que a condição humana e humanidade tal como a conhecemos, transcendendo-a por meio da tecnologia. Para além de um novo capítulo na

história da humanidade, o transumanismo pretende ser uma alternativa à história tal como o Ocidente construiu e indica muito fortemente como as projeções tecnológico-científicas do pós-guerra lidaram com a noção de humanidade e ao mesmo tempo profetizaram o seu fim. A pós-humanidade para Simon (2018) aparece como “o outro temporal da humanidade” e sua natureza paradoxal reside no confronto entre o aspecto da temporalidade e o aspecto da alteridade.

Nessa pós-humanidade, a humanidade é universal mas não aparece como a promessa de um futuro melhor. Em vez disso, ela aparece como o obstáculo e uma limitação para o *não humano melhor que o humano*. Em outras palavras, a pós-humanidade como o outro temporal da humanidade é o outro que potencialmente supera a humanidade mesmo em domínios considerados especificamente humanos e, por conta disso, não deve ser vista como um novo capítulo da história da humanidade, mas como a inauguração de uma outra história a partir das atuais perspectivas tecnológicas. Simon propõe que:

Uma abordagem muito mais exigente e estimulante seria configurar a relação entre a humanidade e a pós-humanidade de uma maneira diferente da simples reiteração da antiga história da humanidade com um novo *telos* de pós humanidade, para o qual a história da humanidade acena. Embora sendo mais árdua e laboriosa, tal abordagem visaria ambos os lados do que pode ser chamado de *paradoxo histórico da pós-humanidade*, incorporando-os a uma resposta abrangente, embora provavelmente altamente complexa. A questão da ordem do dia é se tal abordagem é possível, em primeiro lugar. Esta é uma questão que as Humanidades e as Ciências Sociais têm de enfrentar num futuro próximo (SIMON, 2018, p. 16-17, tradução minha).

Algumas dúvidas podem ser levantadas a partir dessa abordagem, pois ao mesmo tempo em que ela questiona nossa concepção de humanidade – tanto enquanto potencialidade ou capacidade de ser humano quanto em relação à coletividade humana –, ela se oferece como uma resposta definitiva à sua fragmentação. Essa perspectiva futurista do pós-humano oferece uma resposta ao problema da dissolução de uma ideia de humanidade por meio do desenvolvimento tecnológico sob a ótica do transumanismo e propõe uma narrativa universalista que substitua o sujeito humano por outro pós-humano. No entanto, essa narrativa continua a privilegiar o protagonismo de um certo ser (o pós-humano) frente aos outros a-históricos ou não históricos. Para além disso, se entendemos o pós-humano como aquele que substituiria o humano e inauguraria uma ruptura radical, o que viria depois dele? Seria esse novo tempo uma nova querela entre antigos e modernos? Dito isso, cabe a nós reformularmos a pergunta: o que significa ser *humano* em um contexto *pós-humano*?

A obra distópica *Androides sonham com ovelhas elétricas?* de Philip K. Dick nos oferece um modelo de humanidade em um contexto de pós-humanidade, o que nos permite especular a partir dela sobre as possíveis respostas para essa pergunta. No universo dickeano, a humanidade (o coletivo de humanos) não parece apresentar humanidade (potencialidade de ser humano) à medida que a definição posta de humanidade não mais responde aos desafios daquele momento. Isso não significa necessariamente uma substituição dela por outro ser *não mais humano* ou *melhor que o humano*, mas uma reconfiguração do que até então se entendia como *humanidade*. Perceber isso é perguntar-se sobre o que foi e tem sido a humanidade, sobre as mudanças na forma como a concebemos ao longo do tempo, e não simplesmente aceitar uma definição fixa imposta pelas filosofias modernas da história.

Um artigo posterior de Simon, de 2019, traz um importante panorama para discussão ao elencar, de acordo com seu próprio título, “duas culturas do pós-humanismo” [*Two Cultures of the Posthuman Future*]. Esse artigo traz uma oposição entre duas tendências do pós-humanismo, a tecnológica-científica e a crítica (que ele não havia mencionado em seu artigo de 2018). Ao elencar essas duas perspectivas, Simon menciona que não é sua intenção criar divisões monolíticas entre essas duas concepções de pós-humanismo nem dar a impressão de que não existe nenhum intercâmbio entre elas, mas sim conceber como uma ferramenta conceitual útil a distinção entre as diferentes agendas e um discurso multifacetado sobre o futuro pós-humano. O autor destaca duas razões para essa distinção: a primeira é a de que o pós-humanismo crítico está menos interessado em uma investigação mais próxima das características da perspectiva tecnológico-científica que em advogar em favor de sua própria agenda; e a segunda é a de que a distinção não diz respeito apenas a diferentes versões da mesma coisa mas a “imaginários sociais discordantes”. Por mais que existam conjuntos de preocupações e agendas cruzadas e sobrepostas que reúnam o pós-humanismo crítico e a pós-humanidade tecnológica, Simon está preocupado, primeiramente, em entender o que as separa e as caracteriza em seus próprios termos para, posteriormente, mapear adequadamente suas interseções (SIMON, 2019, p. 174-176).

Ao elaborar três teses acerca da abordagem tecnológica, Simon define que a primeira tese diz respeito ao apelo à historicidade como característica fundamental da pós-humanidade tecnológica. De acordo com ele, o pós-humano nessa perspectiva é definido por uma expectativa futura de inaugurar uma época de pós-humanidade a partir de um acontecimento eventual, enquanto o pós-humanismo crítico – perceba, não a pós-humanidade – é definido em

razão de sua oposição ao humanismo como um modelo de pensamento. Dessa forma, o autor sugere que enquanto a pós-humanidade tecnológica necessita de uma reivindicação de sucessão histórica, as abordagens particulares no interior do pós-humanismo crítico podem ou não avançar em direção a tal reivindicação. Para ele, o que a abordagem crítica exige, em vez disso, é uma insatisfação filosófica com os conjuntos de valores associados ao humanismo (SIMON, 2019, p. 177).

A segunda tese propõe um modo de sucessão histórica e afirma que a pós-humanidade tecnológica abriga um novo senso de historicidade. Em vez de um desdobramento ao longo de um processo histórico, a nova época é sinalizada por uma expectativa de um evento singular que rompe com o modo de sucessão histórica como um processo. A pós-humanidade é caracterizada nesses termos pela singularidade inaugurada pela criação de uma inteligência *melhor que humana*. Nesse sentido, apesar da particularidade dos cenários, o significado da pós-humanidade tecnológica reside em sustentar um sentido eventual de historicidade, em vez de invocar o pensamento histórico processual e desenvolvimentista moderno (SIMON, 2019, p. 177-178).

A terceira tese afirma que a historicidade eventual abrigada pela pós-humanidade tecnológica gira em torno da perspectiva de um sujeito central excepcional, incognoscível e não existente anteriormente. Na visão de Simon, da mesma forma que o sujeito central da humanidade é precisamente o humano, o sujeito da pós-humanidade teria que ser um outro sujeito universal, o pós-humano. E é principalmente nesse aspecto que ele diferencia a pós-humanidade tecnológica do pós-humanismo crítico. Enquanto o pós-humano tecnológico é um sujeito que se separa biologicamente do sujeito humano, o pós-humano do pós-humanismo crítico é uma subjetividade que pode pertencer tão bem a um ser humano biologicamente quanto a um ser de fronteiras biologicamente distorcidas, tal como um ciborgue, porque o que mais importa nesta perspectiva é uma construção de subjetividade como um modo de pensar e ser.

O pós-humanismo tecnológico aparece como o ser “melhor que o humano”, isto é, ainda mais excepcional que o humanismo jamais poderia imaginar a excepcionalidade humana. [...] Isso vai contra a sensibilidade pós-humanista crítica que não visa decentralizar o humano apenas a fim de substituí-lo por um outro não humano ainda mais excepcional. Em vez disso, o pós-humanismo crítico deseja acabar com as injustiças humanas ao não humano e com as práticas humanas de opressão e silenciamento, e em sua postura anti- ou pós-antropocêntrica, os humanos importam menos do que se pensava, porque fazem parte de um esquema relacional maior de interconexões de todas as formas de vida (SIMON, 2019, p. 179, tradução minha).

Portanto, o pós-humanismo crítico procura descentralizar o humano em virtude de outros modos de ser a fim de acabar com injustiças provocadas por humanos, enquanto o pós-humanismo tecnológico centraliza o sujeito excepcional pós-humano que não aparece como vítima de injustiça, mas o próprio perpetrador delas. Além disso, segundo Simon, o antropocentrismo permanece uma agenda aberta para o anti- ou pós-antropocentrismo do pós-humanismo crítico, pois para este “o importante para os seres humanos é que os seres humanos importem menos” (SIMON, 2019, p. 180). Por fim, em defesa de seu argumento inicial de separar as duas perspectivas, Simon expõe:

É difícil imaginar como o centralizado e incognoscível pós-humano tecnológico poderia se encaixar na ecotopia da igualdade entre as espécies. É igualmente difícil de ver como a subjetividade pós-humana crítica poderia ressoar com a perspectiva de seres excepcionais na pós-humanidade tecnológica. Parece para mim que o pós-humanismo crítico e a pós-humanidade tecnológica são, em sua presente forma, imaginários sociais irreconciliáveis (SIMON, 2019, p. 181, tradução minha).

E mais adiante, nas palavras de Simon, “o que une o pós-humanismo crítico à pós-humanidade tecnológica é apenas o sentido compartilhado de que mudanças momentâneas estão acontecendo no mundo” (SIMON, 2019, p. 184). Desse modo, as duas abordagens do pós-humanismo se apresentam como “imaginários sociais irreconciliáveis” que compartilham a tematização do pós-humano, mas que em larga medida se distanciam em prol de agendas particulares.

Apesar da menção de Simon de apenas diferenciar as duas perspectivas e de não advogar por uma delas em detrimento da outra, a fim de evitar mal-entendidos e de investir mais na compreensão e exploração de ambos, o autor se posiciona em defesa do “desenvolvimento de um entendimento pós-humanitário da pós-humanidade tecnológica” e por isso considero sua perspectiva orientada pela vertente tecnológica. Simon compreende as preocupações de ambas culturas como pertinentes nos dias atuais e que o percurso correto ao compreendê-las deveria partir de “uma compreensão mais profunda e particular de cada uma, para somente depois advogar agendas particulares que reivindicuem validade em relação a todo o empreendimento acadêmico e à totalidade da vida planetária” (SIMON, 2019, p. 184). Em consonância com essa última afirmativa, apresentaremos – após uma breve incursão em um texto de coautoria de Simon – a segunda perspectiva do pós-humanismo a partir de Dominick LaCapra e Ewa Domanska. Mesmo que sejam perspectivas diferentes sobre o mesmo fenômeno ou até irreconciliáveis, como na visão de Zoltán Simon, ambas estão preocupadas com a dissolução

do humano – mesmo que em uma o humano seja substituído pelo pós-humano e em outra o humano seja descentralizado de seu protagonismo em relação ao conhecimento histórico. Nesse sentido, as duas podem contribuir para as reflexões propostas por essa dissertação.

Um recente texto de Zoltán Boldizsár Simon e Marek Tamm, intitulado *More-than-Human History: Philosophy of History at the Time of the Anthropocene*¹², discute papel da filosofia da história em tempos de rápidas mudanças globais e planetárias, principalmente as transformações de caráter ecológico e tecnológico desde o pós-guerra, que ganharam proeminência no debate público nas primeiras duas décadas desse século, na esteira das perspectivas pós-humanistas. Nesse cenário, há um aumento da consciência a respeito de uma mudança climática induzida pela ação humana, da perda da biodiversidade e seus efeitos no planeta, das pesquisas promissoras e pioneiras em novas biotecnologias, transumanismo e inteligência artificial, que apontam para mudanças na condição humana nunca antes vistas e das potenciais novas dimensões nas quais a desigualdade permeia a esfera sócio-política. Desse modo, os debates acerca de uma nova condição humana têm apelado para a necessidade de reflexões que respondam a elas no interior da Filosofia da História (TAMM; SIMON, 2020, p. 1).

De acordo com os autores mencionados, é de conhecimento comum que a Filosofia da História tem se transformado no último meio século em uma filosofia da historiografia. Isso se deve ao descrédito que as filosofias da história sofreram após a Segunda Guerra Mundial como modelos explicativos e teleológicos do desenvolvimento humano, dando lugar às filosofias da história como um empreendimento para analisar e explicar a historiografia profissional. Na modernidade ocidental, Filosofia da História e História eram vistas como disciplinas de primeira ordem, que reconheciam mutuamente os laços existentes entre elas, bem como concorriam para explicar dos assuntos humanos no tempo. Após a Segunda Guerra Mundial, a Filosofia da História passou a ser uma disciplina de segunda ordem, subordinada à disciplina histórica. De acordo com Tamm e Simon: “Os estudos históricos mantiveram o papel de fornecer a autocompreensão social como ‘histórica’, enquanto a Filosofia da História se tornou a consciência da auto compreensão disciplinar da historiografia” (TAMM; SIMON, 2020, p. 2).

¹² Esse texto encontra-se disponibilizado em versão preliminar e será publicado ainda neste ano como capítulo do volume *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives*, organizado por Jouni-Matti Kuukkanen.

Tamm e Simon propõem duas teses: “a Filosofia da História deve ampliar seu escopo e adotar um novo conceito de história” e “deve ser uma nova Filosofia da História como uma nova formação de conhecimento projetada para abordar as preocupações mais urgentes de nossos dias, que escapam aos limites do estudo do mundo humano” (TAMM; SIMON, 2020, p. 3). Desse modo, a Filosofia da História teria que refletir sobre uma nova noção de história emergente e ao mesmo tempo retomar sua posição de disciplina autônoma à História nas preocupações sobre o mundo em mudança na esteira das discussões ecológicas e tecnológicas.

Enquanto o conhecimento histórico moderno emergiu como uma das Ciências Humanas projetadas para entender o ser humano, constituído simultaneamente a ele, como objeto de estudo (Foucault 2002), recentes discussões ecológicas e tecnológicas vão além desses limites ao abordar as preocupações de um mundo “mais que humano” – de animais, plantas, máquinas, inteligência artificial, mudanças no sistema terrestre – e sua relação com o mundo humano (TAMM; SIMON, 2020, p. 3, tradução minha).

Assim, nas linhas dos autores, para dar sentido a essas mudanças no horizonte, ou já em andamento, é preciso que o conhecimento histórico se transforme para incluir também em seus assuntos o elemento *mais que humano*. Nesse sentido, o conhecimento histórico estaria aberto às duas formas principais de preocupação que se estendem além dos limites do estudo do mundo humano: o *mais que humano*, inspirado na perspectiva ecológica, e o *melhor que humano*, nas discussões tecnológicas.

Apesar do posicionamento de Zoltán Simon (2019) sobre a irreconciliável diferença entre as perspectivas pós-humanistas e suas respectivas agendas, ainda é possível questionar se essas perspectivas seriam uma ampliação do campo histórico a partir de novas abordagens não humanas – mas ainda enquanto uma perspectiva humana relacional – ou se elas significariam uma fissura nos fundamentos epistemológicos da disciplina e da própria noção de história.

Conforme defendem Tamm e Simon, apesar dessas abordagens não colocarem um fim nas historiografias do mundo humano na medida em que “as temporalidades cumulativas, progressivas, de desenvolvimento e processuais ainda podem dominar a maneira como concebemos certos fenômenos humanos e naturais”, elas potencialmente inauguram “um novo conhecimento histórico inconcebível dentro dos limites de uma noção de história exclusivamente humana”. Trocando em miúdos, a proposta deles é que uma nova Filosofia da história seja construída a partir de uma nova noção de história que: incluiria todas as formas de vida (uma história multiespecífica); estenderia-se profundamente no passado e apoiaria a interação e integração de várias escalas de tempo (história multiescalar); e levaria a sério o

papel de eventos transformadores e interrupções em uma escala de tempo profunda (história não contínua) (TAMM; SIMON, 2020, p. 16).

A fim de tecer a conexão entre o pós-humanismo crítico e a reabilitação da empatia, é preciso considerar o papel das oposições binárias para alterar o outro e criar bodes expiatórios e que muitas vezes resultam em uma perpetração de violência a grupos não dominantes, ao invés de articular relações mais complexas em que a diferença não seja o elemento limitador e sim precisamente o que torna possível a compreensão e o reconhecimento da alteridade inerente à intersubjetividade. Dominick LaCapra, em sua recente obra *Understanding Others: peoples, animals, pasts* (2018), traz um importante questionamento acerca das oposições binárias e de sua relação com uma busca incessante por pureza e identidade incontestáveis. LaCapra defende que essas oposições muitas vezes funcionam como um mecanismo de bode expiatório pelo qual a ansiedade e a insegurança de um grupo é projetada em outros grupos vulneráveis, vistos como a causa da degeneração e outras mazelas que possam acometer aquele. Há binários, também, sendo produzidos por pura oposição e diferença – esses são hierárquicos e reversíveis – como os seguintes: interior e exterior, natureza e cultura, texto e contexto, espaço e tempo, masculino e feminino, ariano e judeu, colonizador e colonizado, etc.

Em outras palavras, as oposições binárias são geralmente ficções criadas como resultado de um ambiente de ansiedade e insegurança daqueles que buscam por uma afirmação de identidade por meio da produção de diferença. No entanto, elas são problemáticas quando elegem bodes expiatórios, responsabilizando os *de fora* pelos problemas que afligem os *de dentro*. LaCapra questiona esses binarismos afirmando que “todo outro não é totalmente outro, mas em cada outro (como em si mesmo) existe ‘algo’ outro, talvez radicalmente outro” (LaCAPRA, 2018, p. 43).

A fim de exemplificar um tipo de distinção que não é estritamente binária, LaCapra faz uso da expressão *zona cinzenta*, de Primo Levi, para discutir as violências cometidas por oficiais do Estado alemão em direção ao povo judeu e outras minorias no contexto da Segunda Guerra Mundial. Do contrário, este outro tipo de distinção envolve vários níveis de cumplicidade entre perpetração e vitimização, como o caso mencionado por ele acerca do sofrimento e traumatização de certos perpetradores e cúmplices alemães que foram vítimas de bombardeios

aliados ou homens e mulheres militares ou da SS que sofreram traumas decorrentes de seus próprios atos de abuso contra outros. Ainda assim, LaCapra afirma que, em um sentido ético-político, aqueles que perpetraram a violência não podem ser vistos em termos de equivalência com vítimas de abuso ou mesmo com vítimas ou sobreviventes do Holocausto (LaCAPRA, 2018, p. 46).

Aqui retomamos o problema da empatia. Existem situações em que há uma clara distinção entre perpetrador e vítima. Em outras, podemos perceber uma zona cinzenta mais alargada que complexifica essa distinção. De qualquer forma, a empatia pelo perpetrador não deve ser vista como o mesmo que afirmar, aceitar ou perdoar. Por mais necessária que ela seja, mesmo nesses casos, a empatia não é o suficiente para o entendimento informado ou para ações políticas e sociais viáveis (LaCAPRA, 2018, p. 48). LaCapra é clínico ao enfatizar o problema do papel da empatia ou compaixão – como ele também se refere ao mesmo fenômeno – na compreensão:

A empatia em relação às vítimas é geralmente incontestável, e o desligamento ou bloqueio da empatia pode, por si só, ser uma condição prévia para a perpetração e para a cumplicidade ativa ou passiva em vitimizar os outros. O papel da empatia na compreensão de perpetradores ou mesmo de certas figuras cúmplices na zona cinzenta é um debate em aberto, assim como o próprio significado de empatia ou compaixão. Eu critiquei a fusão da empatia com a identificação e argumentei que *a empatia é uma relação imaginativa, intelectual e emocional com o outro como outro, que não implica a habilidade de tomar o seu lugar ou falar por ele*. Isso pode ser entendido como colocar-se na posição do outro sem tomar o seu lugar – *uma distinção que reconhece a diferença* (LaCAPRA, 2018, p. 47, tradução minha, grifo meu).

Essa definição de empatia formulada por LaCapra se difere objetivamente daquela encontrada na obra *Androides sonham*. Um exemplo disso é o diálogo entre Rick e a androide Rachael Rosen, por quem ele parece se apaixonar. Rachael trabalha na empresa que cria os androides – a Rosen Association – e, por isso, não estava na mesma classe daqueles fugidos de Marte. Rick pede ajuda a ela para encontrar os últimos três alvos que ele deveria eliminar e eles se encontram. Ao analisar a ficha da androide Pris – a próxima da lista – Rachael constata que ela é do mesmo tipo (o Nexus-6) e tem a mesma aparência que ela.

– Eu gostaria – disse Rachael – de ter sabido disso antes de vir para cá. Eu nunca teria vindo. Acho que você está pedindo demais. Sabe o que eu sinto? Em relação a essa androide Pris?

– *Empatia* – respondeu ele.

– Alguma coisa assi.m. *Identificação*. Lá vou eu. Meu Deus, talvez seja isso o que vai acontecer. Na confusão, você me aposentará, não ela. E ela poderá voltar a Seattle e levar minha vida. Nunca me senti assim antes. Nós somos máquinas, estampadas como quem estampa rolhas de metal de garrafas. É uma ilusão que eu, eu pessoalmente, exista. Sou apenas representativa de um tipo. Estremeceu (DICK, 2017, p. 214).

Isto posto, a definição de empatia expressa na narrativa de Dick se aproxima da noção de identificação e, por isso, vai de encontro com a noção aqui defendida na esteira de LaCapra como uma “relação *imaginativa, intelectual e emocional* com o outro como outro” – e não uma simples identificação –, tendo em vista que a empatia não é um fenômeno meramente cognitivo ou intelectual, mas também imaginativo e emocional, e que essa relação com o outro não implica “a habilidade de tomar o seu lugar ou falar por ele”, mas sim um reconhecimento da diferença e do lugar de fala próprio a cada um. Ter uma atitude empática não é o mesmo que experienciar o lugar do outro ou falar através dele, mas é uma relação tensionada pela diferença no qual se reconhece o próprio lugar de fala. LaCapra continua:

A empatia pode ser tomada em um sentido relativamente objetivo ou vago, se bem que aparentemente irrepreensível, para implicar a tentativa de elucidar como os outros “veem” as coisas, especialmente em termos das histórias que eles contam a si mesmos para explicar e justificar suas ações. Mas a empatia também pode ser entendida de maneiras que acentuam e até exageram a co-implicação, como pode ocorrer na influente noção de Dilthey de sentir-se dentro do outro de forma reflexiva [*feeling one's way into another*], até reexperienciando o que o outro experienciou (LaCAPRA, 2018, p. 48, tradução minha).

Assim, a empatia é tanto a tentativa de mostrar o outro lado da história ou a perspectiva do outro como também uma forma de co-implicação em que se estabelece uma relação entre o eu e o outro, calçando os seus sapatos ou sentindo-se dentro do outro de forma imaginativa e reflexiva. Isso não é o mesmo que afirmar, nos termos de Kaja Silverman (1996), uma “identificação projetiva ou incorporativa” que mina a compreensão do outro assimilando-o, mas sim uma “identificação excorporativa ou heteropática” que preenche o projeto ético-político proposto por Silverman em sua obra *The Threshold of The Visible World* e que não visa eliminar ou subsumir a diferença.

Considerando Silverman, LaCapra faz uma diferenciação entre empatia e a “identificação projetiva ou incorporativa” e delinea contornos de um tipo de identificação relacionada à imaginação que problematiza a identidade e reconhece a diferença. Além disso, LaCapra sublinha que apesar da importância da empatia para o entendimento do outro e seu caráter responsivo, ela não é suficiente para a compreensão e ação, e é preciso identificar balizas que

impeçam a tendência à identificação imediata, como a contextualização, a teorização e o julgamento crítico. Em suas palavras:

A empatia ou compaixão e não a identificação imediata (projetiva ou incorporativa), possibilita a escuta atenta (ou a leitura, incluindo a linguagem corporal dos animais) e o entendimento responsivo, embora possivelmente crítico e autocrítico. A empatia pode ser entendida como envolvendo um relacionamento afetivo que pode, em certo sentido, incluir e também limitar a identificação, engajar a imaginação, problematizar a identidade e permitir o reconhecimento da alteridade em relação a si e aos outros, incluindo possíveis limites à comunicação, autoconhecimento e sentir-se em outro ser de forma reflexiva [ou cautelosa, cuidadosa e intuitiva, em inglês *feeling one's way into another being*]. Além disso, deve ser evidente que a empatia ou compaixão não é suficiente para a compreensão ou ação, e que contextualização, teorização e julgamento crítico são verificações significativas da tendência à identificação imediata (LaCAPRA, 2018, p. 113, tradução minha).

Mais adiante, LaCapra expõe a empatia como uma forma de compaixão e revela sua importância para o reconhecimento da diferença de tal modo que nos possibilita precisar alguns contornos de uma teoria da empatia:

A transferência envolvendo auto implicação em relação ao outro ou ao objeto de investigação pode induzir identificação. A empatia é frequentemente confundida com a *identificação*. Eu acho que essa é uma associação incorreta. A empatia é melhor vista como *uma forma de compaixão que envolve a proximidade e a distância do outro*. Em outras palavras, a empatia exige o reconhecimento da diferença do outro, bem como da proximidade (que podem ser distorcidas pelas diferenças de poder, status e riqueza, além de matizadas ou modificadas pelo julgamento – positivo, negativo e misto). *Mas reconhecer a diferença ou “alteridade” do outro ajuda a neutralizar a identificação com as tendências de projetar ou simplesmente incorporar o outro* de forma a apagar as diferenças ou pelo menos passar por cima das resistências (às vezes justificadas) aos próprios desejos, iniciativas, interpretações e explicações, incluindo o desejo de tornar o outro um objeto o mais completo possível de um conhecimento “científico”. Eu relacionaria empatia ou compaixão à tentativa de trabalhar por meio da transferência e ao mesmo tempo neutralizando, mas nunca simplesmente transcendendo as tendências de agir, repetir compulsivamente, incorporar ou reprocessar projetivamente aquilo em que alguém é afetivamente investido ou implicado (LaCAPRA, 2018, p.123-124, tradução minha, grifo meu).

Há um momento na distopia *Androides sonham*, após Phil Resch ter assassinado a androide Luba Luft – uma talentosa cantora de ópera por quem Rick se empatizou –, Rick se sente deprimido e resolve comprar um animal autêntico para poder recuperar a fé em si mesmo e conseguir conservar seu emprego. Em diálogo com sua esposa Iran:

– Conheci outro caçador de cabeças – disse. – Um que nunca vi antes. Um tipo predatório, que parece gostar de destruí-los. Pela primeira vez, depois de estar com ele, considerei os andros de maneira diferente. Quero dizer, à minha própria maneira, eu estivera considerando-os como ele. – Submeti-me a um teste, a uma pergunta, e confirmei isso – continuou Rick. – Eu tinha começado a empatizar com andróides e veja só o que isso significa. Você mesma disse isso esta manhã: “Aqueles pobres andros”. De modo que você sabe do que é que eu estou falando. Este foi o motivo por que comprei a cabra. Nunca me senti antes assim. Talvez pudesse ser uma depressão, como essas que você sente. Agora posso compreender por que você sofre quando está deprimida. Sempre pensei que você gostava disso e que podia deixar esse estado a qualquer tempo, se não sozinha, pelo menos com ajuda do condicionador [de ânimo]. Mas quando a pessoa fica deprimida daquele jeito, ela não se importa, cai em apatia, porque a pessoa perde o senso de valor. Não importa se a pessoa se sente melhor, porque se não tem valor... (DICK, 2017, p. 202).

Apesar da obra *Understanding others* de Dominick LaCapra não ter como tema central a empatia, ela se apresenta como um problema transversal que diz respeito a nossa capacidade de diferenciar o eu do outro e de trabalhar as relações de transferência e co-implicação. Partindo dessas reflexões no cenário americano recente, posterior à eleição de Donald Trump, LaCapra tateia novos formatos ao problema do outro que se inserem em uma virada *pós-humanista* na História e nas Humanidades em geral, e que não se trata apenas de uma virada anti-humanista ou contrária ao humanismo, mas uma abordagem que não mais privilegia a humanidade em detrimento de outras espécies e outros modos de ser. O pós-humanismo, nesses moldes, representa uma virada das (pós-)Humanidades em direção ao outro não humano como uma preocupação integral, e não apenas a inclusão de mais um tópico na agenda da pesquisa acadêmica. Nas palavras de LaCapra:

É um movimento que implica uma reconceitualização dos estudos históricos e das Humanidades em geral. De fato, com essa virada, as Humanidades tornam-se um campo ou conjuntos de campos que não são exclusivamente centrados no ser humano e definitivamente não são um empreendimento no qual outros animais são constituídos como mais ou menos o “outro” – ou mesmo um bode expiatório, para uma ideia de humano ou de Humanidades, [...] que é enganosamente entendida como universal em seus valores e adequada em sua tentativa de compensar ou resgatar exclusões ou submissões tradicionais (LaCAPRA, 2018, p.62, tradução minha).

E, mais adiante, completa:

De qualquer forma, a implicação do meu argumento não é que as (pós-)Humanidades agora possam subestimar a importância de preocupações como gênero, raça e classe (incluindo diferenças gritantes de renda e riqueza) ou que o pós-humanismo implique em um anti-humanismo, mesmo que a passagem e as práticas dos seres

humanos no planeta às vezes tenham sido excessivas, autodestrutivas e devastadoras para outros seres. Mas isso significa que, voltando-se para a questão do papel de outros animais na história e na vida sociocultural, incluindo crucialmente as variedades de tratamento a que foram concedidos ou submetidos por seres humanos, reorienta o modo como pensamos acerca da pesquisa histórica, da compreensão “humanista” e talvez até da ciência (LaCAPRA, 2018, p.63, tradução minha).

Ainda que só enfatizadas as relações entre humanos e outros animais, não podemos subestimar o papel igualmente crucial de outros seres vivos (além dos animais) nas abordagens pós-humanistas, e também da inteligência artificial (AI), dos robôs/androides/ciborgues, da engenharia genética e da influência e manipulação tecnológica em nosso cotidiano – que foram possibilidades futuristas que se tornaram presente, a exemplificar o uso de *big data* para a manipulação de votos em períodos eleitorais. Dessa forma, retomando a citação supracitada de LaCapra, a abordagem pós-humanista não se pretende contrária ao humanismo – apesar de em certa medida apresentar uma reação a ele –, mas que apenas procura situar os humanos em um amplo campo em que não há singularidade ou excepcionalidade deles (ou melhor, nossa) no que diz respeito à relação com outros não humanos, sejam eles animais, androides ou fenômenos tecnológicos como as Fake News.

Assim, por intermédio da análise da obra *Androides sonham* também buscamos repensar e reconceitualizar a diferença e o lugar do outro na figura do androide a partir de uma abordagem pós-humanista. Problematizar a relação entre humanos e androides é problematizar qualquer tipo de relação pautada na alterização do outro – seja entre grupos humanos (como gênero, raça e classe) ou com relação a outros seres vivos e modos de ser – com a finalidade de apartá-lo ou segregá-lo, em um jogo de identidades criado para submeter o outro.

LaCapra adverte que a dicotomia tradicional existente entre humanos e animais nas Humanidades está atrelada a um antropocentrismo e a uma forma questionável de humanismo essencializante e excludente. De acordo com ele, o crucial para as Humanidades orientadas a partir de abordagens pós-humanistas não seria essa dicotomia e sim o fato de que elas estudam problemas básicos, que não são estritamente utilitários mas que permitem

intervir ou contribuir para um processo de investigação aberto, questionador e auto questionador em que o eu é “transferencialmente” implicado nesse processo, e em sua relação com os outros e com o passado de maneiras que possibilitem futuros possíveis e possivelmente mais desejáveis e duráveis (LaCAPRA, 2018, p. 156, tradução minha).

É precisamente essa definição que LaCapra compreende como *liberalmente empoderadora* para as Humanidades, na medida em que são problemas de importância humanista e não apenas disciplinares e que desempenham um papel importante para a intervenção e o posicionamento no mundo, revelando uma preocupação não apenas ético-política como também existencial.

LaCapra (2018) destaca que existem problemas humanistas que não são propriedade de uma certa disciplina e que podem ser estudados por várias delas, incluindo as disciplinas que não fazem parte das *Humanidades* mas que fazem parte das Ciências Sociais e Naturais, como a Neurociência, a Psicologia social, a Psicanálise, etc. Da mesma forma que esses problemas não são confinados a uma determinada disciplina, eles também não precisam estar confinados à academia, pois também atingem a esfera pública e, de modo mais alargado, a sociedade. Alguns textos específicos, artefatos, obras de arte e mídia que são estudados pelas Humanidades não têm sua significância humanista apenas no interior dessas disciplinas, mas excedem essas fronteiras e podem ser apreciados, lidos e estudados também fora da academia.

Da mesma maneira que consideramos alguns problemas como de ordem humanista – como o caso mencionado da empatia, tema dessa dissertação –, o horizonte do humanismo pode muito bem se tornar *pós-humanista* (ou outro que não seja exclusivamente humanista, em sentido restrito) se além das questões cruciais e amplamente reconhecidas no interior das Humanidades como raça, classe, sexualidade, gênero, entre outras, também se enfatizar o papel das espécies como uma preocupação geral, a partir de uma abordagem *humanista* crítica e auto questionadora do antropocentrismo e do excepcionalismo humano. Finalmente, nas palavras de LaCapra:

As Humanidades, abrindo o caminho para as Pós-Humanidades, podem pelo menos ajudar a apontar em direções desejáveis e estimular o pensamento crítico que enfrenta mais plenamente os problemas que ligam o passado e o presente, na tentativa de aumentar a possibilidade de um futuro menos mesquinho, odioso ou cheio de preconceitos e, em vez disso, mais habitável. Penso que um número significativo de pessoas nos Estados Unidos e em outros lugares acredita que o objetivo principal da vida nem sempre é vencer, derrotar outras pessoas ou tentar acumular o máximo de riqueza possível. É antes fazer tudo o que é possível para poder viver e morrer em uma sociedade pelo menos um pouco mais justa, generosa e compassiva do que aquela em que nasceu (LaCAPRA, 2018, p. 182-183, tradução minha).

Na perspectiva de Ewa Domanska, em seu artigo *Beyond Anthropocentrism in Historical Studies* (2010), Humanidades não antropocêntricas ou Pós-Humanidades são:

um conjunto institucionalizado de tópicos, técnicas e interesses de pesquisa que deriva seu *ethos* do movimento intelectual e da postura ética chamada pós-humanismo. Essa postura ética pode ser entendida como uma variedade de abordagens que mantêm o legado das Humanidades após o humanismo na busca de linhas de investigação não ou anti-humanistas. O problema do pós-humanismo é muito complexo, porque não existem tendências homogêneas, estilos de pensamento ou direções filosóficas singulares que possam ser relacionadas a esse termo. [...] Não há dúvida, no entanto, que uma base comum de todas essas tendências é a problematização, crítica e/ou rejeição do antropocentrismo. Os principais problemas de pesquisa abordados pelas Pós-Humanidades incluem os limites da identidade das espécies, as relações entre o humano e o não humano (afiliações dos seres humanos à tecnologia, meio ambiente, animais, coisas) e questões de biopoder, biopolítica e biotecnologia. [...] Não há intenção, de forma alguma, de rejeitar o humanismo como tal e os valores a ele relacionados. A intenção é antes considerar como esses valores (justiça, tolerância, igualdade, dignidade, direitos humanos etc.) se tornaram parte da definição de singularidade e excepcionalidade da espécie humana. O objetivo é desvendar a genealogia do que hoje é chamado Pós-Humanidades. Essas análises pretendem antecipar a forma das “Humanidades” no futuro, ou seja, quando as Humanidades tornam-se Pós-Humanidades (DOMANSKA, 2010, p. 118-119, tradução minha).

Mais adiante, como bem apontado por Domanska, “falar sobre ir além do antropocentrismo ou sobre o pós-humanismo não é escolher um tema excêntrico; não é considerar uma abordagem epistemológica, mas é, principalmente uma escolha ética [mas também política e existencial] orientada para o futuro” (DOMANSKA, 2010, p. 120). Nesse sentido, o desafio posto pela pesquisa de hoje não está tanto em “perguntar novas questões e propor novas teorias ou métodos de análise, [...] mas colocar a própria investigação no contexto do paradigma emergente do conhecimento não antropocêntrico ou Pós-Humanidades”. O pós-humanismo, nesses moldes, é um deslocamento na pesquisa acadêmica que visa não a eliminação do ser humano mas deslocá-lo enquanto sujeito do centro dos estudos em Humanidades (DOMANSKA, 2010, p. 121). As Pós-Humanidades enquanto tais buscam incorporar os animais não humanos, as plantas e as coisas. Por meio dessa reconceitualização dos estudos do passado, é possível abordar “questões relativas à condição de agentes não humanos no passado, as relações entre o humano e o não humano, o orgânico e o inorgânico, entre as pessoas e as coisas e entre as próprias coisas”, de modo a estabelecer “uma relação humano-não humano com base em uma abordagem não antropocêntrica e em uma epistemologia relacional” (DOMANSKA, 2010, p. 122). Assim, cada vez mais as Humanidades incluem em seus debates sobre identidade, alteridade e exclusão o elemento outro, não apenas como raça, gênero, classe ou orientação sexual ou religiosa, mas também

como o não humano, seja uma diferente espécie ou algo inorgânico (DOMANSKA, 2010, p. 124).

Destrinchando um pouco mais o argumento de Domanska no recente capítulo *Posthumanist History* escrito para a coletânea *Debating New Approaches to History* (2019), organizada por Marek Tamm e Peter Burke, a autora apresenta a História pós-humanista como resultado de um paradigma corrente no interior das Humanidades e Ciências Sociais, informadas por um pós-antropocentrismo, no sentido de descentralização do humano como objeto e autor de toda e qualquer história. Se lembrarmos, tal como Reinhart Koselleck destacou (2006), que a história da humanidade sempre esteve atrelada à história da disciplina História (à história da historiografia), entendemos que o desafio pós-humano se concentra em destituir a História de sua relação exclusiva com a história da humanidade, abrindo o seu leque para pensar a relação dos humanos com animais, coisas, plantas e outros modos de ser (orgânicos ou não).

Nesse sentido, as Humanidades não ou pós-antropocêntricas, tal como definidas por Domanska, são um campo multidisciplinar do conhecimento inspirado por diferentes tendências do pós-humanismo, que emergiu desde 1990 com as mudanças ocorridas no interior das Humanidades e Ciências Sociais causadas pelo declínio do pós-estruturalismo e pelo fim da pós-modernidade (DOMANSKA, 2019, p. 312). Isso é evidente na medida em que:

Tanto jornais acadêmicos e organizadores de conferência como a mídia e a cultura popular tem demonstrado grande interesse em questões relacionadas a animais, ciborgues, plantas, coisas, zumbis, progresso tecnológico, engenharia genética, medicalização da sociedade e problemas relacionados ao Antropoceno, biopolítico, direitos não humanos, aquecimento global, desastres naturais e extinção de espécies (DOMANSKA, 2019, p. 312, tradução minha).

Desse modo, Domanska pontua que a virada para as Humanidades pós-antropocêntricas, também associada aos termos *Pós-Humanidades* e/ou *Bio-Humanidades*, representa um novo paradigma corrente após o fim das Humanidades atreladas ao pós-modernismo, e que inclusive historiadores de expressão como Peter Burke, Caroline Walker Bynum, Dipesh Chakrabarty, Dominick LaCapra, Lynn Hunt, Nancy Partner, Michael Roth, Gabrielle Spiegel, entre outros, vêm argumentando que “a história já está além do giro linguístico e passou a fase do narrativismo e sua fascinação pelo texto, discurso e narrativa”. Dentro da disciplina História percebe-se um crescente interesse nas abordagens pós-antropocêntricas ou pós-humanistas em campos como a História Animal, Bio-História, História Ambiental,

História das Coisas, em subcampos como a *Big History* (uma história que tem como seu ponto de partida o *Big Bang*) e a Neurohistória (que incorpora os avanços da Neurociência na historiografia e teoria da história) e em discussões sobre o Antropoceno e mudança climática, a agência não humana, relações entre humanos e não humanos, a questão da escala e concepções não antropocêntricas de tempo (como o tempo geológico) (DOMANSKA, 2019, p. 313).

Voltando a obra *Androides sonham*, após Rick matar todos os androides, ele volta para casa e descobre que sua cabra havia morrido. Transtornado, principalmente por saber que Rachael havia empurrado seu animal autêntico do terraço do prédio, Rick entra em seu *hovercar* e dirige sem destino. Em algum momento ele entra em contato com Mercer e, logo depois, encontra um sapo, coloca-o em uma caixa e resolve levá-lo para casa. Ao chegar em casa, mostra o sapo a sua esposa Iran que ao pegá-lo percebe que se trata de um animal elétrico. Rick se decepciona, pois acreditava se tratar de um autêntico e que tinha sido um presente de Mercer a ele, mas logo se conforma e diz “as coisas elétricas também têm suas vidas” (DICK, 2017, p. 265). Rick, então, resolve ir dormir e Iran se volta ao sapo:

Junto a ela o sapo elétrico batia e arranhava em sua caixa. Perguntou-se o que seria que ele “comia” e quanto custariam consertos seus. Moscas artificiais, decidiu. Abrindo o catálogo telefônico, procurou nas páginas amarelas sobre acessórios para animais elétricos, discou, e quando o vendedor respondeu, disse:

– Eu gostaria de encomendar meio quilo de moscas artificiais que sejam capazes de voar e zumbir, por favor.

– É para uma tartaruga elétrica, madame?

– Um sapo – disse ela.

– Neste caso sugiro nosso sortimento misto de insetos artificiais rastejadores e voadores de todos os tipos, incluindo...

– As moscas serão suficientes – disse Iran. – Quando poderá entregá-las? Eu não quero deixar o apartamento. Meu marido está dormindo e quero ter certeza de que tudo vai correr bem com ele.

– Para um sapo – disse o empregado – eu sugeriria também uma poça perpetuamente renovável, a menos que ele seja um sapo chifrudo, caso em que há um kit contendo areia, seixos multicoloridos, e pedaços de restos orgânicos. E se vai colocá-lo regularmente através de seu ciclo de alimentação, sugiro que deixe nosso departamento de serviços fazer um ajustamento periódico de língua. Num sapo, isto é vital.

– Ótimo – concordou Iran. – Quero que ele funcione perfeitamente. Meu marido gosta muito dele (DICK, 2017, p. 267-268).

Dito isso, o pós-humanismo é uma resposta diante das questões *o que é humano?* e *o que é vida?* posta por um novo contexto de avanços tecnológicos e aumento de alguns fenômenos do mundo contemporâneo que representam transformações radicais para a condição humana e o meio cultural e natural em que vivemos, como desastres ambientais, mudança climática, genocídio, pobreza, migração etc. Assim, as novas (pós-)Humanidades cada vez mais passam a incorporar o elemento não humano ou mais-que-humano em suas pesquisas e a atravessar as fronteiras entre as Ciências Humanas e Ciências Naturais de modo a criar um conhecimento interdisciplinar e que rejeite “a definição humanista de ser humano como a medida para todas as coisas e sua fixação no sujeito narcísico e autônomo que se revelou ser o homem branco, de classe média e europeu” (DOMANSKA, 2019, p. 315).

O objetivo das Pós-Humanidades não é, portanto, o homem, mas o *Anthropos e Homo sapiens* (ou o animal humano) enredados nas interespecies e nas relações ambientais. [...] O pós-humanismo contesta a visão de ser humano das tradições cristãs e europeias como o centro do universo e o topo da hierarquia das espécies. Em vez disso, ele se volta para uma concepção de ser humano como uma espécie que existe em relação com outras formas de vida orgânicas e não orgânicas (DOMANSKA, 2019, p. 315, tradução minha).

Entendendo o pós-humanismo como um conjunto de abordagens multidisciplinares capazes de, sobretudo, tornar frutífera a relação entre o conhecimento das Humanidades e o conhecimento produzido nas Ciências Naturais (como a Biologia ou a Neurociência), podemos inferir que o conceito de empatia, pode ser ele um problema multidisciplinar ou transdisciplinar de relevância pós-humanista, na medida em que esse conceito tem o poder de deslocar o sujeito humano do centro do conhecimento histórico e transformá-lo em articulação com outros seres os quais compartilham o mesmo mundo com ele.

Citamos novamente Domanska de modo a aprofundar o argumento sobre a empatia em tempos de pós-humanismo e sua relação com a obra *Androides sonham*:

As novas tendências das Humanidades e Ciências Sociais não estão interessadas no humano, a menos que ele não seja humano, que não tenha algo que nossa cultura tenha considerado uma marca da humanidade ou que tenha um excedente de algo que o identifique como excesso de humanidade. A questão sobre o que constitui o marco da humanidade e como medir seu grau coloca problemas imediatos. Seria a dignidade humana e o livre arbítrio, a fala articulada, a mente reflexiva ou o genótipo? De particular interesse são as considerações sobre os sujeitos humanos que são privados de personalidade (prisioneiros desumanizados em campos, apátridas, migrantes, aqueles que vivem em extrema pobreza), que transcenderam a humanidade graças ao progresso tecnológico (como

peças com deficiência que adquiriram habilidades especiais através de próteses e transplantes) e os não mortos (cadáveres e, na cultura popular, zumbis e vampiros). O não humano tornou-se a figura paradigmática do contemporâneo e o guia para o futuro. Mas a não humanidade do sujeito humano analisada por estudiosos que trabalham nos chamados estudos da animalidade é apenas a ponta do iceberg. O problema é que agora estamos perguntando não “quem vem”, mas “o que vem” após isso (DOMANSKA, 2019, p. 316, tradução minha).

A empatia na obra de Philip K. Dick é basicamente (e literalmente) a medida da humanidade que por vezes parece estar em falta, revelando a não ou pós-humanidade dos sujeitos humanos. Portanto, percebemos que a obra de Dick ao questionar a própria definição de humanidade, fundamentada sobre uma frágil concepção de empatia e calcada no excepcionalismo humano frente ao elemento não humano, revela uma postura se não pós-humanista ao menos pós-antropocêntrica. Assim, a humanidade é deslocada de sua própria condição de humano e a relação conflituosa entre humanos e andróides – traduzida na impossibilidade de que a empatia funcione como uma baliza entre os dois – gera uma necessidade de reconceitualização do que é ser humano em relação ao outro não humano.

Ao perceber a fragilidade de qualquer característica ou capacidade inata que defina a humanidade, como o caso da empatia, nos damos conta de que a própria definição da humanidade – enquanto condição humana – não se aplica nem à própria humanidade – enquanto coletivo –, pois muitos humanos são expropriados de sua subjetividade, da possibilidade de ser humano. A humanidade não é para todos. Nem para os próprios humanos. O conceito de humanidade se pretende universal, mas é excludente. Ele exclui negros, pobres, mulheres, transgêneros e qualquer tipo de outro, como o não humano. Um exemplo presente na obra de Philip K. Dick é o protagonista John Isidore, o *cabeça de galinha* que, apesar de ser biologicamente humano, vive às margens daquela sociedade devido ao seu baixo QI, decorrente da modificação genética que sofreu em contato com a poeira radioativa.

A História, a partir do desafio da pós-humanidade, dedica-se a repensar o significado da agência humana e a compreender a história humana nas interações com o outro, não necessariamente humanos. Dipesh Chakrabarty, ao abordar a compreensão do humano sob a discussão do aquecimento global, orienta que os historiadores “deveriam pensar os humanos *como uma forma de vida* e perceber a história humana *como parte da história da vida no planeta*” (CHAKRABARTY, 2009, p. 213).

Os problemas próprios às Humanidades não antropocêntricas (ou Pós-Humanidades), no que diz respeito à inclusão do elemento não humano (como os animais) como parte da História, também podem ser comparados a outros problemas nas Humanidades acerca do outro humano, como a história das mulheres e de grupos marginalizados que tiveram sua voz negada pela História (KEAN, 2012). Diante disso, os animais e outros modos de ser não humanos são incorporados nessas abordagens pós-humanas como sujeitos e agentes históricos os quais compartilham e transformam o mesmo mundo com os humanos. Além disso, elas também estimulam o interesse na natureza animalista dos seres humanos, abrindo a possibilidade de pensá-los também como animais (DOMANSKA, 2019).

É possível pensar um conhecimento do passado (não limitado à História) baseado na coautoria de múltiplas espécies? Para Domanska é possível se as Pós-Humanidades (ou Bio-Humanidades) não pensarem apenas a coexistência entre as espécies, mas a criação de um conhecimento multiespecífico sobre o passado. Dessa forma, o pós-humanismo revela as limitações da História como uma abordagem específica do passado e põe uma série de desafios para os seus fundamentos, desenvolvidos nas tradições greco-romana e judaico-cristã, em seu viés antropocêntrico, eurocêntrico, geocêntrico e ainda com a autoria exclusivamente humana na construção do conhecimento. Por mais que o pós-humanismo ainda influencie apenas tendências de vanguarda nos estudos históricos e não a história *mainstream*, ele possibilita pensarmos além desta e mostra a necessidade de investirmos em uma história mais visionária e orientada para o futuro, que nos ajudaria a construir um conhecimento de “como viver juntos”, uma convivência e não apenas coexistência (DOMANSKA, 2019).

Em *Androides sonham*, os animais não tem nenhuma voz, não há escrita da história sob uma ótica animalista. Ainda assim, a obra pode ser vista como uma crítica ao antropocentrismo (e ao humanismo) se considerarmos: a relação conflituosa entre humanos e androides (o caráter destrutivo do antropocentrismo); a reificação dos animais a fim de que cumpram a função exclusiva de aflorar empatia nos humanos (o caráter predatório do antropocentrismo); e a exclusão de grupos humanos inteiros, a ver o exemplo dos *cabeça de galinha* (o caráter excludente/seletivo do antropocentrismo).

Dominick LaCapra em seu comentário crítico ao final do texto de Ewa Domanska também publicado em *Debating New Approaches to History*, destaca a importância da empatia de uma forma clara e objetiva:

A importância da empatia (assim como da antipatia) não substitui a ética ou a política, mas pode servir como motivação e, de maneira mais geral, como complemento necessário a essas. Eu acrescentaria que uma crítica justificada ao antropocentrismo não deve ser confundida com uma rejeição do antropomorfismo. O último, testado, mas não descartado pela investigação crítica, pode ser defendido como ele próprio relacionado à empatia imaginativa e à compaixão que unem humanos e outros animais. Emoção e afeto em geral (incluindo trauma e efeitos pós-traumáticos assustadores em humanos e outros animais) são áreas que podem merecer maior atenção do que Domanska permite, e empatia, não associada à identificação, mas respeitando a diferença ou alteridade de outros, é uma emoção que é importante para qualquer pós-humanismo e pode ter uma relação mutuamente desafiadora e reforçadora – e não antitética – com a razão crítica (LaCAPRA, 2019, p. 323, tradução minha).

Tecendo um breve comentário ao texto de Dominick LaCapra, concordo que a empatia não substitui a preocupação ético-política, mas que, em larga medida, é um incentivo e um complemento a esta. Por outro lado, assim como já defendi nos capítulos anteriores desse trabalho, discordo do ponto de vista dos autores, que como LaCapra, tratam a empatia como uma *emoção*, verificável no uso intercambiável entre empatia e compaixão nos textos deste autor. Assim, uno-me a LaCapra na defesa da importância da empatia para o pós-humanismo, apesar de não considerá-la como uma emoção propriamente dita. Para mim, sua importância reside nas possibilidades inauguradas por um entendimento da empatia também como a possibilidade de apreensão e manifestação de emoções a partir da expressão do outro.

Apesar de já ter identificado na história da empatia confluências com a noção de compaixão, não podemos desconsiderar o que o estudo das diferentes tematizações do fenômeno empático nos legou até o presente momento, ou seja, que uma descrição ontológica e informada da empatia indica que trata-se de um processo primeiramente cognitivo e intelectual interseccionado por condicionantes emocionais e imaginativas. Volto a concordar com LaCapra em seu entendimento de que não há, no ato da compreensão, um relação antitética entre emoção e razão, mas que, do contrário, compreender o outro envolve uma síntese delas, uma concepção de compreensão em que uma não exclui a outra.

As argumentações de LaCapra e Domanska nos levam a considerar o problema da empatia como um problema de ordem humanista (ou mesmo pós-humanista), no sentido de perceber a sua interdisciplinaridade e sua importância para além das fronteiras da academia. Uma compreensão histórica informada pela empatia, nos moldes apresentados pelo pós-humanismo e pelo giro ético-político, nos permite enxergar o compromisso do historiador de pensar e

intervir no mundo que é o seu, além de oferecer ferramentas conceituais que nos permitam reconhecer e aceitar a diferença.

Extrapolando os parâmetros postos pelo humanismo e reagindo a ele, o problema pós-humanista nos oferece a possibilidade de reabilitar o conceito de empatia. Em sua dimensão mais elementar, o pós-humanismo é um conjunto de reflexões sobre o jogo entre a identidade e a diferença, uma vez que surge da insuficiência da ideia moderna de humanidade em produzir alteridade sem o apagamento sistemático daquele outro que não se encaixa em seus parâmetros enviesados (masculino, europeu, branco e de classe média). Ele leva essa discussão até suas últimas consequências, denunciando que esse modelo de alterização violenta fundada na ideia de humanidade tem implicações nefastas para o não humano. Até então, estive preocupada em pensar quais foram as aberturas dadas pelo pós-humanismo e pelo giro ético-político que possibilitaram a emergência de uma outra ideia de empatia. A partir de agora, chamo a atenção para o fato de que a empatia – conceito que descreve um conjunto de fenômenos precisamente ligados aos processos de compreender o outro e de produção da identidade e da diferença – emerge como uma das ferramentas conceituais privilegiadas para responder as questões postas por essas tendências do pensamento crítico contemporâneo. Acredito que a atualização do conceito de empatia auxilia as Humanidades na produção de conhecimento que reconheça o nosso próprio lugar de fala e que seja crítica ao etnocentrismo, falocentrismo e antropocentrismo.

Em suma, Zoltán Boldizsár Simon e Dominick LaCapra e Ewa Domanska representam essas duas tendências (ou culturas) do pós-humanismo, ambas marcadas por um questionamento da do antropocentrismo da e na História, a partir de perspectivas diferentes. Simon enfatiza uma concepção de pós-humano atrelado aos desenvolvimentos tecnológicos e científicos, destacando o próprio projeto do transumanismo, enquanto as concepções dos outros dois autores parecem convergir e oferecem uma concepção do pós-humano alinhado ao fim do Antropoceno (CHAKRABARTY, 2018), concebido não a partir da superação da humanidade, mas a partir da ideia de que ela é ressignificada em sua relação com o outro e no tempo. Entretanto, apesar de serem duas visões diferentes relativas ao pós-humano e ao pós-humanismo, acredito que ambas possuem contribuições para esse trabalho.

Ao tratar o problema da humanidade na obra de Philip K. Dick, precisamos estar atentos a uma diferenciação que ocorre na língua inglesa mas não na portuguesa sobre o termo. Humanidade pode significar tanto a qualidade de ser humano como a coletividade de

indivíduos humanos. Em diálogo com o primeiro capítulo dessa dissertação e com as reflexões sobre o pós-humano em Zoltán Simon, podemos considerar que androides e humanos, na narrativa, possuem qualidades que podem ser consideradas como pós-humanas, na medida em que androides são seres inorgânicos resultado do avanço da inteligência artificial e os humanos são seres orgânicos que foram aprimorados também por avanços tecnológicos incorporados em seu cotidiano, fazendo com que eles transcendessem a sua humanidade por meio da tecnologia.

No entanto, apesar de ambos terem a qualidade de pós-humano, segundo esses parâmetros tecnológicos, há apenas um grupo que se vê como unidade, um coletivo formado por indivíduos que se pretende universal e que alteriza aqueles que são vistos como não pertencentes a ele. Esse grupo se autodenomina humanidade e a habilidade ou capacidade que eles elegeram como o elemento definidor de seu grupo é precisamente a empatia. Embora na prática sejam bem parecidos com o outro grupo, o que os diferencia é a ideologia que propagam e a identidade que afirmam.

Dessa forma, na narrativa ficcional de Dick, androides e humanos me parecem seres pós-humanos, no entanto a pós-humanidade só aparece em um dos grupos, no grupo que reivindica para si a universalidade e que estabelece relações de poder que submetem aqueles vistos como outros a-históricos ou não históricos, principalmente pela falta de unidade e ideologia universalizante. Assim, por meio do fortalecimento de certas dinâmicas de poder, os pós-humanos humanos submetem os pós-humanos androides e tudo isso se dá pela ideologia da empatia como definidora dessa pretensa humanidade.

Se, por um lado, a empatia é a possibilidade de compreender o outro e de resolver o problema da diferença, por outro lado, ela é também a possibilidade de aprofundar essa diferença e criar uma dispatia ou antipatia em relação ao outro. Talvez a humanidade nunca reivindique para si um estado de pós-humanidade, nesses termos, mas na prática ela estabelece vários mecanismos de poder, a partir de parâmetros que se pretendem universais, que humanizam e desumanizam pessoas e que alterizam todo e qualquer ser segundo os interesses de quem tem condições de determinar tais parâmetros.

Quanto ao pós-humanismo crítico ou ecológico, ele leva às últimas consequências as pautas identitárias, fortalecendo o discurso de uma humanidade fragmentada e colocando a nossa espécie em seu próprio lugar – ou melhor, retirando-a de um lugar que ela tomou pra si

durante muito tempo – com o intuito de produzir narrativas mais inclusivas e democráticas que privilegiem a convivência plural de espécies e perspectivas, humanas e não humanas, orgânicas e não orgânicas. Apesar das dúvidas quanto a sua aplicabilidade, o pós-humanismo crítico nos oferece uma abertura para a existência do outro que não parece estar em pauta em sua abordagem tecnológica.

Em relação às demandas ético-políticas e existenciais do meu trabalho, compreendo que a investigação dos problemas e soluções viáveis que surgem a partir de um mesmo lugar – da tematização da empatia – advém do enfraquecimento e da fragmentação da noção moderna de humanidade, da ruptura com um modelo de Humanidades – sobretudo de História – atrelado a essa noção de humanidade e da abertura para a alteridade por meio da inclusão das histórias dos outros tidos como a-históricos ou não históricos.

Assim, a empatia se apresenta como uma das soluções possíveis para sustentar a possibilidade de compreensão por meio da diferença que, contudo, não se dá superando a diferença, mas acolhendo-a. Quando dizemos *falta empatia*, estamos dizendo em poucas palavras que falta o esforço de compreender o outro e de perceber que aquilo que nos difere não necessariamente nos distancia.

3.3 Empatia e narrativa, ou como superar a diferença acolhendo-a

“A empatia parece estar em falta nos dias de hoje, a julgar pela maneira como lidamos com os principais desafios de nosso tempo” (RITIVOI, 2018, p. 7) são as primeiras palavras de Andreea Deciu Ritivoi em seu livro publicado em 2016 e traduzido para o português em 2018 sob o título *Empatia, intersubjetividade e compreensão narrativa: lendo as histórias, lendo as vidas (dos outros)*. Quem nunca disse ou ouviu de uma pessoa próxima que *falta empatia* ou que precisamos exercitar a tão idealizada empatia? Essa afirmação ou sugestão de Ritivoi de que a empatia está em falta nos dias de hoje ecoa diferentes vozes nas discussões cotidianas que envolvem a compreensão das emoções e situações vividas pelo outro, geralmente relacionada a desigualdades. Falta empatia no sentido de que precisamos ter a sensibilidade de olhar melhor para o outro e compreender suas experiências, ao invés de nos contentarmos apenas com nossa própria visão de mundo.

Se, de algum modo, a empatia em sua acepção epistemológica, ou seja, como meio de compreensão e apreensão do outro, mostrou-se insuficiente ou teve sua importância diminuída pelas densas críticas as quais foi submetida – que pontuaram o seu caráter frequentemente seletivo e suas tendências à identificação imediata – a empatia nas esferas pública e política e no contexto de debates identitários tem ganhado um apelo crescente, principalmente no que diz respeito a questões de justiça histórica e às diferentes possibilidades narrativas que se abrem para o lugar de fala do outro. A necessidade de empatia pode ser vista como um desafio de nosso tempo em um ambiente de fragmentação das narrativas universalistas acompanhadas da ascensão de pautas identitárias, de estudos pós-coloniais e de gênero e das demais demandas ético-políticas dessa conjuntura pós-giro linguístico.

Assim, eu percebo que a empatia, em sua polissemia e transdisciplinaridade realiza um movimento duplo e simultâneo em direções opostas: de um lado, a decadência de sua função epistemológica, de outro, a ascensão de sua função ético-político-existencial na esfera pública resultante de um conjunto de experiências vividas no século passado, como as guerras, fascismos, genocídios, a crescente preocupação em relação a direitos humanos e a tipificação de crimes contra a humanidade¹³.

O primeiro julgamento por crimes contra a humanidade foi o Julgamento de Nuremberg, em que foram sentenciados os líderes da Alemanha nazista. Além dele, são incontáveis os exemplos de outros crimes desta natureza, muitos deles nunca julgados. No Brasil, alguns grandes acontecimentos históricos marcantes servem de exemplos ilustrativos, a citar três deles: a escravidão e o genocídio das populações indígenas desde a Descoberta até os dias de hoje; a escravidão de negros africanos desde o Período Colonial até o final do Império, cujos impactos sociais e culturais se fazem presentes até os dias de hoje; e a perseguição e desaparecimento forçado de pessoas durante o Regime Militar (1964-1985), pouquíssimo esclarecidos até os dias de hoje. Sem contar os crimes contra aqueles que são excluídos da humanidade, que nem costumam ser dignos de atenção por parte dos que são incluídos, mas que são exterminados e extinguidos por humanos. Dominick LaCapra expõe sua preocupação pós-humanista de integrar também outras espécies na tipificação dos crimes contra a humanidade:

¹³ Conforme expressos pelo Tribunal Penal Internacional, criado pelo Estatuto de Roma de 1998, podemos destacar entre os crimes contra a humanidade extermínios, escravidão, deportação ou desaparecimento forçado de uma população, tortura, violência sexual, perseguição de um grupo ou coletividade por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturas, religiosos ou de gênero, crime de apartheid, entre outros (TPI, 2002).

O conceito de genocídio e crimes contra a humanidade também deveriam ser estendidos para outras espécies, e não restrito aos humanos. O humanismo antropocêntrico, incluso o discurso dos direitos humanos, pode ambigualmente basear-se em um mecanismo tipicamente oculto, excludente e possivelmente violento de bode expiatório e sacrifício em relação a animais ou “o” animal como outro. Pode-se tentar uma história do humanismo que, diferentemente das histórias antropocêntricas existentes, inclua, em vez de marginalizar ou negligenciar, o papel de outros animais, o que é comum na história em geral, por mais desprovincializado, global ou total que afirme ser (LaCAPRA, 2018, p. 42, tradução minha).

Da mesma forma, a partir da abordagem crítica do pós-humanismo, poderíamos englobar outros *outros*, como os andróides do universo distópico de Dick, a inteligência artificial, a engenharia genética e outras possibilidades futuristas de interação entre o humano e a tecnologia. Então, como não falar sobre o papel da empatia para problematizar eventos históricos traumáticos e incluir as atuais pautas pós-humanistas?

O problema é que muitas vezes temos dificuldades em ter empatia com aqueles que consideramos diferentes ou radicalmente diferentes de nós, apesar da intersubjetividade ela mesma depender da diferença.

A diferença é um dos principais obstáculos para o estado de empatia, mas é também uma característica inevitável da intersubjetividade. Nós podemos facilmente ser criaturas egoístas, porque temos a possibilidade de nos fecharmos aos sentimentos e às necessidades dos outros anônimos e continuarmos, assim, isolados em nossa própria subjetividade, a salvo e intocados pelos problemas deles. O que nos arranca dos confins do nosso próprio mundo e nos torna mais conscientes dos outros (e de suas necessidades) é uma sensação de reconhecimento (RITIVOI, 2018, p. 9-10, grifo meu).

Assim, como a autora romena expôs, a diferença tem representado um obstáculo para a empatia enquanto o reconhecimento tem a facilitado. No entanto, isso se dá porque ainda estamos presos a uma concepção de compreensão do que nos é similar ou familiar, e por isso mais facilmente digerida, enquanto a compreensão da diferença é aquela que mais exige esforço intelectual. Apesar do reconhecimento ser um importante elemento para a compreensão empática, uma vez que reconhecer o sofrimento do outro a partir de uma experiência do eu provoca uma identificação com ele, a empatia como mera identificação pode aprofundar distanciamentos com aqueles que tiveram experiências jamais imaginadas. Dito isso, o que fiz nesse trabalho foi enfatizar o potencial da empatia a partir da diferença – e não do reconhecimento – como “característica inevitável da intersubjetividade” e que pressupõe uma postura ético-político-existencial em relação ao outro e ao mundo.

Ritivoi em seu livro busca estabelecer uma relação entre empatia e narrativa, dando ênfase ao papel da narrativa para oferecer conhecimento sobre as pessoas, experiências, lugares e épocas distintas da nossa. Ela questiona: “Se a leitura de obras literárias ficcionais de alta qualidade aperfeiçoa a capacidade de entender os estados mentais dos outros, poderiam as narrativas fomentar a empatia de modo sistemático?” (RITIVOI, 2018, p. 10). Segundo a autora, as narrativas, por serem um meio capaz de despertar reações empáticas, poderiam “ser usadas para promover uma política compassiva que nos estimulasse a compreender experiências extremas” e ainda poderiam nos conduzir “em direção a outras subjetividades, não meramente para as observarmos e examinarmos, mas para lhes dar sentido e para enxergarmos o mundo a partir de suas perspectivas” (RITIVOI, 2018, p. 11).

Nesse sentido, a autora se aproxima de duas definições de empatia: uma enquanto “partilha de afeto” por meio da experiência de “sentir o que acreditamos que sejam as emoções dos outros” (KEEN, 2007, p. 208); e outra na esteira de Gadamer (1997) aquilo que ele chamou de “sentimento de companheirismo” (em inglês, *fellow feeling*, que também pode ser traduzido como *sentimento semelhante*, *sentimento pelo semelhante* ou *simpatia*) em sua crítica à concepção de empatia advinda da tradução do termo *Einfühlung*. Nas palavras de Gadamer:

Compreender o que alguém diz não é produto de empatia [*Einfühlung*], que adivinha a vida psíquica do falante. É claro que em toda compreensão, o que é dito adquire também sua determinação, através de uma complementação ocasional do seu sentido. Mas essa determinação através da situação e do contexto, que completa o falar até uma totalidade de sentido, que é a única que faz com que o dito seja dito, não é algo que convenha ao falante mas ao que foi expressado (GADAMER, 1997, p. 707).

Para Ritivoi, a empatia pode ser considerada como um fenômeno hermenêutico e narrativo. Embora muitas vezes a concepção de empatia tenha sido atrelada a uma ideia de comunalidade e mutualidade de experiências similares entre aquele que empatiza e aquele por quem se empatiza a fim de produzir uma reação empática satisfatória, essa abordagem acaba por culminar em uma identificação por aquele com quem se compartilha crenças e valores. Em contrapartida, Ritivoi advoga por uma “concepção de empatia narrativa que toma como seu ponto de partida mais a diferença do que a comunalidade” e que pressupõe uma concepção hermenêutica sustentada por “uma projeção imaginativa em experiências que reconhecemos como diferentes, mas que podemos ainda assim compreender a partir das perspectivas daqueles que as vivem” (RITIVOI, 2018, p. 16-17).

Dessa forma, em consonância com autores como Ritivoi e LaCapra, defendo a necessidade de pensar a empatia, para além de sua possível comunalidade, como um fenômeno que possibilita a compreensão do diferente em sua diferença e o reconhecimento da multiplicidade de sujeitos. Também defendo que, na esteira de Gadamer em *Verdade e Método*, “o milagre da compreensão consiste [...] no fato de que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo” (GADAMER, 1997, p. 464). Nós humanos, dotados da capacidade de compreensão, compreendemos intelectualmente as experiências alheias sem que para isso precisemos sentir exatamente o que a outra pessoa sentiu ou partilhar de experiências similares as dela. No processo de compreender desenvolvemos uma projeção imaginativa que nos permite imaginarmos no lugar do outro sem que precisemos tomar o seu lugar e com isso produzir uma compreensão que é sempre intersubjetiva. Desse modo, as narrativas não fomentam a compreensão só daquilo que nos é familiar, mas sobretudo daquilo que em nada se parece conosco. De acordo com Ritivoi “a empatia pode emergir de uma melhor compreensão das experiências, e não da identificação com um personagem familiar ou com um personagem que se encontra em uma situação familiar” (RITIVOI, 2018, p.17).

A questão sobre a importância de abordar o sofrimento do outro como um passo efetivo em direção às deliberações políticas para intervenção e assistência também é tema em debate. Hannah Arendt considera a compaixão – que desempenharia o mesmo papel da empatia – como incapacitante para a ação política, na medida em que cria uma sobrecarga emocional mais propensa a inspirar a necessidade de atender a um sofrimento mais próximo e acaba por pressupor uma ideia de empatia como produto de uma bondade genuína a espera de ser despertada e que contribui automaticamente como um remédio para o sofrimento (ARENDRT apud RITIVOI, 2018, p. 25-26).

A empatia, pelo contrário, não deve ser confundida como sinônimo de bondade, caridade ou pena, nem se deve pensar que sua finalidade é apenas mitigar o sofrimento do outro. Ritivoi endossa o argumento de Arendt afirmando que a empatia precisa estar conectada a um nível argumentativo para que seja social e politicamente relevante. A empatia não deve se restringir a exemplos particulares, se não ela se torna epistemologicamente frágil. É preciso uma forma de racionalidade discursiva que permita deslocar a empatia para outros enredos e personagens para que ela possa se generalizar (RITIVOI, 2018, p. 27). Como bem apontado por Gadamer:

Esse deslocar-se não é nem empatia [*Einfühlung*] de uma individualidade na outra, nem submissão do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro (GADAMER, 1997, p. 456).

Gadamer esclarece que essa transposição que ocorre entre um indivíduo e outro não é a atitude impossível de *pôr-se no lugar do outro* e sentir o que ele sentiu, como o termo *Einfühlung* sugere, nem a atitude de subordinar o outro a nossos próprios valores e a nossa visão de mundo. Pelo contrário, ela oferece a superação da particularidade de cada indivíduo. Superar as particularidades é negar a condição de universalidade de nossas próprias experiências e reconhecer o lugar de fala do outro. Assim, entrar em contato com experiências desconhecidas nos abre ao mundo do outro e produz um redimensionamento de nossas experiências e de nosso próprio lugar no mundo.

De modo a aprofundar um pouco mais o entendimento da relação entre similaridade e diferença no tocante à empatia, podemos retomar sua história conceitual. No início do século XX, a primeira tradução inglesa do termo alemão *Einfühlung* deu origem à palavra empatia e esta se referia à capacidade de se projetar emocionalmente em uma dada situação (MORRELL, 2010, p. 46). A partir de então, o termo encontrou um terreno conceitual fértil que já havia sido preparado pela concepção de simpatia na *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) de Adam Smith. De acordo com Smith, a simpatia não surge apenas de uma “visão das paixões”, em que nos colocamos na posição de espectador da vida do outro que sofre, mas também do ato de compreender e de sentir-se imaginativamente na situação provocada por tal paixão (SMITH apud RITIVOI, 2018, p. 33).

Essa mesma concepção de simpatia de Smith também foi posteriormente elaborada em teorias contemporâneas da empatia nas Ciências Sociais através do modelo de simulação da empatia (a tarefa do *como se*), que refere-se a uma compreensão do outro à medida em que nos colocamos nas mesmas situações por meio de experimentos mentais. No entanto, esse modelo de compreensão tem sido bastante criticado devido a sua confiança excessiva na condição de semelhança interpessoal (GALLAGHER, 2012). Karsten Stueber (2010) abordou esse modelo de simulação por meio daquilo que ele chamou de “empatia reencenada”, que não envolve uma simulação direta de emoções mas uma simulação de pensamentos e estados mentais considerados como as razões de certas ações (RITIVOI, 2018, p. 35).

De todo modo, as abordagens que partem da pressuposição da similaridade entre o eu e o outro acabam por revelar um enviesamento pessoal da compreensão, pela redução do outro a nós mesmos ou confusão de suas experiências com as nossas. Assim, qualquer tipo de experiência que fuja ao nosso arcabouço pode se tornar demasiado abstrata devido a nossa total falta de familiaridade e pelo fato de serem destituídas de significados para nós. Dessa forma, podemos simpatizar com o outro e mesmo assim não compreendermos suas experiências. Para Charles Taylor (2010), uma compressão derivada da pressuposição de similaridade é superficial e etnocêntrica na medida em que ela está centrada em nosso próprio ponto de vista e moldada segundo as realidades que esse ponto de vista revela. Essa compreensão estabelece um limite às experiências do outro que fazem sentido para nós, pois só compreendemos as necessidades do outro com base em nossas próprias necessidades. De acordo com Ritivoi, “é importante que resistamos a postular similaridades entre nós mesmos e os outros se o que queremos é manter a possibilidade de compreendê-los” (RITIVOI, 2018, p. 36-37).

Ritivoi também afirma que a pressuposição de similaridade é “epistemologicamente tênue e moralmente dúbia” pois ela não oferece garantia de solidariedade para com aqueles que são diferentes (ou radicalmente diferentes) de nós, principalmente aqueles que mais precisam dela. Segundo a autora, “se deixarmos de presumir a similaridade, precisaremos encontrar um caminho para transformarmos a diferença em um recurso para a compreensão em vez de aceitarmos a falta de compreensão e nos resignarmos a um mundo de dor e injustiça perpétuas” (RITIVOI, 2018, p. 41). Como destaca Ritivoi, a Hermenêutica faz esse papel ao reconhecer a diferença como inerente à intersubjetividade e ao propor maneiras de superá-la para tornar as experiências inteligíveis (RITIVOI, 2018, p. 42). Nesse sentido, superar as diferenças não significa apagá-las ou subsumi-las em prol de uma total familiaridade ou similaridade. Do contrário, significa reconhecer a possibilidade de compreensão apesar das diferenças existentes entre a minha experiência e a do outro e, assim, construir uma ponte entre o meu mundo e o mundo do outro.

Dessa forma, integrar o aspecto da diferença e não da similaridade como o fundamento para a compreensão significa “abrir-se à experiência do outro, sobretudo uma que sequer podemos imaginar, [...] que revela os limites de nossos horizontes epistêmicos” (RITIVOI, 2018, p. 44). Nas palavras de Gadamer:

O fortalecimento do outro contra mim mesmo que abrirá para mim a real possibilidade da compreensão propriamente dita. *Deixar o outro viger contra si mesmo* – e foi daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio a natureza limitada de seu próprio projeto, mas também *exige ir além de suas próprias possibilidades no processo dialógico, comunicativo e hermenêutico* (GADAMER, 1995, p. 97, tradução minha, grifo meu).

O resultado disso é que ao reconhecermos os limites de nossos horizontes epistêmicos, abrimo-nos para que a existência do outro vija sobre nossa própria existência e com isso podemos transpor nosso horizonte através de “uma experiência tão nova para nós que nossas próprias identidades precisarão passar por uma mudança para que nos tornemos capazes de compreendê-la” (RITIVOI, 2018, p. 44). Esse é precisamente o poder da compreensão: deslocarmo-nos de nosso próprio mundo e redimensionarmo-nos a ponto de não mais sermos quem fomos.

Gadamer, ao postular a diferença irreduzível da experiência e defender uma abertura completa ao outro sem que para isso seja necessário reduzi-lo a um ser humano genérico nem limitá-lo a um indivíduo próximo, oferece uma forma de compreensão e de subjetividade considerada epistemologicamente mais complexa e eticamente mais apropriada à medida em que “compreendemos nossos limites [...], aprimoramos nossas habilidades cognitivas e ampliamos a compreensão de modo geral” (RITIVOI, 2018, p. 44-45).

Ao fim e ao cabo, ter empatia não significa apenas identificar-se emocional ou psicologicamente com o outro nem aprovar (ou julgar) sua ação, no sentido de pensar o que teríamos feito de forma similar ou diferente à dele em uma dada situação. É, principalmente, compreender as atitudes do outro reconhecendo os limites impostos pelos eventos e circunstâncias que afligem sua existência. É abrir o nosso horizonte para o horizonte do outro e a partir daí descentralizar nossa própria existência pelo reconhecimento de nosso próprio lugar de fala e do lugar de fala do outro. Ao reconhecermos a experiência do outro e sua voz, abriremos nossa existência para a existência do outro e somos capazes de nos rearticular em nosso próprio mundo.

De acordo com Ritivoi, compreender empaticamente não é apenas sentir pena do outro que sofre e ter o impulso de ajudá-lo, mas pensar sobre ele historicamente. Isso significa que “interpretar a experiência de uma outra pessoa relacionando-a a nossa pressupõe a capacidade de situarmos tanto a nós mesmos quanto ao outro em uma perspectiva histórica e de termos ciência do momento presente em relação ao passado e ao futuro” (RITIVOI, 2018, p. 58).

Ao tecer uma relação entre compreensão, empatia e narrativa e definir a empatia como necessária para incluir a diferença inerente à intersubjetividade, Ritivoi argumenta pela necessidade de estimular a empatia por intermédio das narrativas ficcionais. Para ela, é preciso maximizar as perspectivas dos personagens inseridos na narrativa e não as restringir apenas a uma breve apresentação ou menção. Dessa maneira, as narrativas podem incentivar que os leitores enxerguem o mundo através das perspectivas dos personagens, mesmo que de forma fugaz, e a partir dessa inserção no mundo do outro teríamos aquela impressão de que estaríamos nos pondo em seu lugar. Apesar de na prática isso não ser possível, o esforço imaginativo de *pôr-se no lugar do outro* pode ser muito produtivo quando reconhecemos o que nos torna diferentes do outro e mesmo assim abrimo-nos para compreendê-lo. De acordo com Ritivoi, “precisamos de histórias que desafiem os leitores não apenas a reconstruir experiências desconhecidas, mas também a ampliar seus horizontes” (RITIVOI, 2018, p. 64).

A obra *Androides sonham com ovelhas elétricas?* de Philip K. Dick ilustra essa forma de empatia narrativa e nos confere pelo menos duas perspectivas ou “horizontes”, tal como denominado por Gadamer (1997), através dos dois personagens principais, Rick Deckard e John Isidore, homens que partem de lugares diferentes e que tiveram experiências diferentes e transformadoras ao se relacionarem com os androides.

De um lado, Rick era um homem de certezas inabaladas e que via a diferença entre humanos e androides como intransponíveis. Rick representava a justiça. Era o caçador de androides e seu dever era eliminar esses inimigos que haviam fugido da escravidão nas colônias em Marte para buscarem liberdade se passando por humanos na Terra. Só depois de ser diversas vezes confrontado em seu mundo pelo mundo do outro, representado na figura do androide, que seu horizonte foi se modificando aos poucos, de modo que suas próprias certezas foram sendo abaladas a ponto de, ao final do livro, a sua tarefa de eliminar androides não fazer sentido algum para ele. Podemos exemplificar o ápice desse momento quando ele mata os androides – cumprindo sua tarefa – mesmo incerto sobre a moralidade de seu trabalho e, posteriormente, já transformado pelo outro e rearticulado em seu próprio mundo, quando ele encontra um sapo elétrico e decide torná-lo seu mais novo animal de estimação e cuidar dele como se fosse um presente de Mercer – para ele já não importava mais se o animal era real ou elétrico.

De outro lado, John Isidore, um homem renegado em sua humanidade. Por mais que fosse considerado um humano, pois possuía a habilidade de ter empatia por outro ser, ele era um humano de nível inferior. Isidore era estigmatizado, marginalizado. Um exemplo disso é que

ele morava sozinho em um apartamento em um prédio abandonado com mais de mil apartamentos em uma zona inabitada na cidade de San Francisco pós-apocalíptica. Precisamente por sua condição não humana, devido a sua deficiência intelectual e estigma sofrido, Isidore foi o personagem que mais se deixou afetar pelo outro e que esteve mais aberto à existência dos andróides, justamente porque identificava-se com eles, uma vez que ambos compartilhavam um sentimento de rejeição comum e eram vistos como diferentes ou não pertencentes àquele grupo. No entanto, mesmo a identificação imediata que Isidore teve com os andróides, não impediu que o *cabeça de galinha* reconhecesse a diferença na diferença, dado que em alguns momentos ele também se percebe como diferente daqueles com os quais a princípio se identificou. Mesmo assim, John Isidore foi capaz de sofrer com a morte dos andróides quando Rick finalmente cumpriu seu trabalho, pois para ele aqueles andróides tinham o tratado como nenhum humano jamais o tratou, e decide ir embora daquele lugar.

Isto posto, percebo que a semelhança entre as perspectivas de Rick e Isidore é que ambos tiveram experiências que transformaram seu mundo pela convivência com os andróides: Rick reconheceu, apesar da suposta diferença intransponível, elementos de similaridade que ele jamais imaginaria devido à alterização do outro; Isidore atestou que apesar da identificação imediata que ele teve pela diferença do outro, é possível perceber a diferença na diferença e desse modo identificar o elemento interseccional nas formas de opressão e discriminação.

Finalmente, acredito que o grande perigo da empatia é restringi-la a uma mera identificação com o familiar e com isso impossibilitar a empatia em relação ao que é visto como diferente. A empatia é um dispositivo teórico que potencialmente possibilita uma forma mais complexa de compreensão que não busque subsumir a diferença. Para tanto, a compreensão empática precisa de uma orientação ético-política que incorpore a diferença entre nós e os que sofrem e que ajude a perceber ambos como agentes históricos e não apenas como vítimas e espectadores.

Advogar pelo papel da diferença na compreensão não é o mesmo que afirmar que não exista identidade ou semelhança nenhuma compartilhada por um indivíduo que se inclina para compreender o outro. É importante salientar que uma total similaridade ou uma total diferenciação dificilmente produziriam compreensão, pois em um caso não há o que ser compreendido e, no outro, não há terreno comum que possibilite a compreensão. Pelo

contrário, para compreender precisamos estar a uma distância segura, nem tão perto nem tão longe, muitas vezes mais longe que perto.

Com relação à possibilidade de aprimorar nossa empatia por meio das narrativas ficcionais, como proposta por Ritivoi, talvez pudesse ser igualmente interessante se incorporássemos a empatia tanto como um princípio que nortearia a produção das narrativas historiográficas – ou seja, como o cerne de uma ideia de compreensão histórica inclusiva e atenta à natureza complexa e híbrida de nossa relação com o outro do passado – quanto como o objetivo final dessas mesmas narrativas – a possibilidade de estimular uma postura empática em nossos leitores.

Diferente das narrativas que têm sua ficcionalidade desnudada e que têm como características a linguagem metafórica e a suspensão da realidade, a historiografia evoca uma correspondência com o real. Essa correspondência não é o mesmo que dizer que representação e realidade se sobrepõem, mas que a historiografia é um tipo de narrativa ficcional que tem compromisso com a realidade que referencia – por mais ficcional que essa realidade possa ser – ou pelo menos com as coisas como elas se apresentam em nosso mundo. Apesar das narrativas literárias terem certa facilidade e abertura para desnudar a sua ficcionalidade, que muitas vezes a historiografia não tem, a linguagem figurada daquelas encontram certos limites acerca da mobilização da empatia que a historiografia tem a possibilidade de transcender. Isso significa dizer que as narrativas literárias podem ser muito boas em descrever para seus leitores as experiências desconhecidas vividas por seus personagens, no entanto, se elas não fizeram uma correspondência com elementos de realidade ou complexificar historicamente a existência de seus personagens, elas podem produzir uma empatia muito pontual e particular com aquela história ou personagem específico e não um tipo de empatia que produza uma tensão entre o particular e o geral. Esta última se revela mais interessante social e politicamente à medida em que está conectada a um nível argumentativo que relaciona o conhecimento de uma perspectiva particular com um conhecimento mais abrangente de seu contexto. Além disso, a literatura e a historiografia podem estabelecer um diálogo frutífero e criativo para a produção de empatia em suas narrativas (Cf. BARTHES, 1988; ISER, 2002; WHITE, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A popularização dos estudos psicológicos fez com que a empatia alcançasse um debate profícuo na sociedade, relacionada a temas que envolvem o reconhecimento do sofrimento do outro e o comportamento pró-social como a caridade e a solidariedade. No entanto, a empatia não parece ter sido amplamente incorporada nos estudos históricos, mesmo que as reflexões da Hermenêutica tenham servido de fundamento teórico a estes e que a Psicologia tenha tido um importante diálogo com a disciplina.

Essa negligência pode ser um resultado da concepção corrente da empatia fora dos espaços disciplinares, muitas vezes definida como um sentimento. Isso torna-se evidente pelo uso frequente da frase *sentir empatia*, dando a entender que se trata de um afeto ou emoção. No entanto, como já dito antes, essa é uma confusão entre sua disposição afetiva e o afeto em si, uma vez que a empatia não carrega um conteúdo específico de sentimentos, mas sim uma disponibilidade para inclinar-se em direção ao outro de forma cognitiva – entendendo suas ações e intenções – como também afetiva – através da atividade imaginativa de sentir o que o outro sentiu, independente de que sentimento precisamente ele venha manifestar.

Apesar da confusão existente na linguagem corrente, não podemos desconsiderar o papel afetivo da empatia e a potencialidade de incorporar as emoções e a imaginação no conhecimento histórico. O que estou defendendo é que a empatia seja vista por esses dois aspectos (cognitivo e afetivo), que são complementares e não antagônicos e que reveem a clássica oposição entre razão e emoção.

Assim, ao longo desse trabalho de conceitualização e atualização, pretendi esboçar contornos de uma teoria da empatia que servisse de dispositivo para as tendências teóricas contemporâneas – como o pós-colonialismo, decolonialismo, os estudos de gênero e outras teorias e movimentos identitários – com destaque para o pós-humanismo (em suas diferentes abordagens) a fim de pensar a descentralização das narrativas universais e a inclusão do outro.

Além disso, a empatia, atende às carências éticas, políticas e existenciais do tempo presente, como também oferece a possibilidade de repensar acontecimentos históricos ainda muito atuais, como o caso da Escravidão no Brasil e outros eventos traumáticos. Assim, talvez este seja o momento de recuperarmos essa tradição epistemológica escanteada, incorporá-la na Historiografia e atualizá-la às demandas do nosso tempo conforme a nossa postura de agir no mundo, como bem tentei demonstrar ao longo dessa dissertação.

A empatia histórica, tal como descrita por Retz (2018), oferece a capacidade de entrar no mundo do passado com uma imaginação informada e responsabilidade ética, reconhecendo que todos relatos históricos significativos envolvem julgamento moral (implícito ou explícito) e que estar atento a isso significa que historiadoras e historiadores tenham consciência de seus próprios valores e o impacto deles em seu entendimento histórico.

Para tanto, precisamos definir de forma conjunta uma empatia histórica na relação entre a história do conceito e a forma como ele pode ser incorporado nos fundamentos da Historiografia. A finalidade é menos oferecer soluções práticas para os debates sobre empatia e mais refletir sobre a possibilidade de incorporar suas potências no conhecimento histórico e no ofício do historiador. Desse modo, a empatia pode ser um dispositivo teórico importante para uma historiografia que se pretende orientada para a alteridade.

Tyson Retz (2018) em seu livro *Empathy and History* estabelece um importante diálogo entre empatia, Historiografia e Filosofia da História e questiona: se a História diz respeito às formas de sentido produzidas pelas sociedades humanas no passado, ela precisa penetrar o espaço onde os significados são mantidos e expressos. Dessa forma, se História é uma forma prospectiva de investigação que se relaciona com conceitos como os de causa e consequência, continuidade e mudança, qual a “utilidade” para a Historiografia de um conceito descrito metaforicamente como *colocar-se no lugar do outro*? Que combinação de qualidades poéticas, estéticas, cognitivas, imaginativas e afetivas da empatia seria interessante para a disciplina?

Nesse sentido, Retz (2018) afirma que a empatia é um engajamento emocional que serve para dotar o passado de um potencial ativista para mudar o presente. Assim, a exploração imaginativa torna possível libertar a História de suas limitações evidentes e entrar mais plenamente nas experiências das pessoas comuns e marginalizadas. Contudo, se por um lado, isso significa uma pluralidade de narrativas ou perspectivas históricas, por outro lado, essa ampliação pode também significar uma submissão dessas culturas e modos de representação históricos pelas categorias ocidentais de pensamento. Portanto, de que forma a empatia tal como tenho defendido ao longo da dissertação contribui para pensar a historiografia? Será que a empatia pode ser vista como um conceito que permite novas abordagens da História que não ferem os fundamentos básicos da História ou será que ela é um dispositivo teórico que permite repensar as bases epistemológicas da disciplina em relação aos seus preceitos

universais? Qual é a ruptura que a empatia provoca e qual a proposta que ela oferece para a Historiografia?

As novas abordagens, as quais me permiti *a posteriori* incorporar a empatia, já estão em pauta há décadas. Nesse sentido, a empatia que procurei apresentar como um dispositivo teórico acompanha uma certa tendência que já vem sendo desenvolvida com os estudos pós-coloniais, de gênero etc. Essa empatia é a visão da diferença que precisa ser incluída e uma crítica ao universalismo pretendido durante muito tempo pela Historiografia e que ainda permeia o debate acadêmico. Entretanto, por mais que essas abordagens revejam a postura universalizante da História, acredito que elas ainda têm sido relegadas a nichos, vistas mais como perspectivas complementares à história universal do que de fato uma mudança nas bases que fundamentam a disciplina. Essas tendências de ampliação das perspectivas e abordagens da História não resultaram em um rompimento radical com a história universal, pois as críticas do pós-colonialismo, dos estudos de gênero e interseccionalidades, de uma maneira geral, ainda não parecem ter sido incorporadas nas bases da disciplina e provocado uma mudança epistemológica e ontológica na forma como concebemos a História.

Em momentos como este que vivemos, de crise política, pandemia, aumento do desemprego, da fome e da miséria, além de ações de resistência e de sobrevivência contra as injustiças sociais e de solidariedade àqueles desamparados pelo Estado, precisamos também de narrativas sobre a perspectiva dos vencidos, dos esquecidos, dos marginalizados. Nosso papel como historiadoras e historiadores não é o de sermos protagonistas de nossas narrativas sempre urdidadas em primeira pessoa, mas sim o de dar espaço para que as vozes daqueles que são frequentemente silenciados sejam ouvidas, sem que para isso precisemos tomar seu lugar ou falar por eles. Não se trata de *dar voz*, mas de ouvir essas vozes ecoarem mesmo que como um silêncio ensurdecedor.

Ewa Domanska (2010) cita uma frase que ouviu de Hayden White em uma apresentação do historiador americano, em que ele afirma que “ser um historiador não é uma escolha de carreira, é uma escolha existencial”. Para mim, essa escolha não implica falar pelo outro ou dar voz a ele, mas interagir com o seu mundo e nos posicionar e agir em nosso próprio mundo. Nós não compreendemos o outro apenas por compartilhar experiências similares, valores ou uma forma específica de ver o mundo. Isso se chama identificação. Ela é muito mais simples, imediata, instintiva e não requer muito esforço. Por outro lado, compreender o diferente requer um mínimo grau de disposição e abertura para a outro que não conhecemos

e/ou com quem não compartilhamos experiências. De fato, empatia é um fenômeno intelectual/cognitivo e afetivo que envolve um esforço imaginativo que não é mera projeção mas um *colocar-se no lugar* de forma reflexiva, cuidadosa, cautelosa, reconhecendo os diferentes lugares de fala entre o eu e o outro, não para interromper ou inviabilizar o diálogo, mas para desenvolver uma compreensão ético-político-existencialmente orientada daquilo que não experienciamos e que faz parte do mundo do outro. Como Dilthey (2010) afirmou, a empatia é a energia da revivência. Compreender é viver e viver é confrontar-se com o mundo do outro que é, ao mesmo tempo, necessariamente similar e diferente.

Em metáforas físicas, a alteridade é o condutor de energia que possibilita o processo de compreensão, os sujeitos são fios desencapados e a compreensão é a fagulha (ou a corrente elétrica) entre esses fios, que não pode acontecer se eles estiverem perto ou longe demais. Trocando em miúdos, o jogo da compreensão é um jogo de identidade e de diferença que produz o movimento das cargas elétricas. Por um lado, se não existe diferença, não existe necessidade de compreensão, pois ela se torna identificação (os fios estão perto demais, a eletricidade é conduzida normalmente). Por outro lado, se não existe identidade, não existe terreno comum para que a compreensão aconteça (os fios estão longe demais).

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. Apresentação – Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n 17, p. 318-332, 2015.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005 (Coleção Biblioteca de autores clássicos).
- ARN, Jackson. Do Androids Dream of Electric Sheep? **LitChartsC**, 2016. Disponível em: <<http://www.litcharts.com/lit/do-androids-dream-of-electricsheep>>. Acesso em: 14 jun 2018.
- ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar. **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin, Nova Iorque: De Gruyter, 2008. p. 109-118.
- AVELAR, Alexandre de Sá. Escrita biográfica e escrita da história no pensamento de Wilhelm Dilthey. **Dimensões**, Vitória, v. 38, jan.-jun. 2017, p. 120-142.
- BARTHES, Roland. O discurso da História. In: **O Rumor na Língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BATSON, C. D. Empathy-Induced Altruism and Morality: No Necessary Connection. In: MAIBOM, H. (org.). **Empathy and Morality**. Oxford: Universidade de Oxford, 2014. p. 41-58.
- BATSON, C. D. These Things Called Empathy: Eight Related But Distinct Phenomona. In: DECETY, J; ICKES, W. (org.). **The Social Neuroscience of Empathy**. Cambridge, MA: MIT, 2009. p. 3-15.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas v.1: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENTIVOGLIO, Julio. **História & Distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21**. Serra: Milfontes, 2017.
- BENTIVOGLIO, Julio. História e Hermenêutica: a compreensão como um fundamento do método histórico – percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos. **OPIS**, Catalão, v. 7, n. 9, p. 67-79, jul-dez 2007.
- BENTIVOGLIO, Julio. Os pontos cegos da História: a produção e o direito ao esquecimento no Brasil – breves notas para uma discussão. **OPIS**, Catalão, v. 14, n. 2, p. 378-395, jul-dez 2014.
- BENTIVOGLIO, Julio; BRITO, Thiago Vieira de (orgs.). **Distopia, Literatura & História**. Volume 2. Serra: Milfontes, 2018.
- BENTIVOGLIO, Julio; CUNHA, Marcelo Durão R. da; BRITO, Thiago Vieira de (orgs.). **Distopia, Literatura & História**. Serra: Milfontes, 2017.

BLOOM, P. **Against Empathy: The Case for Rational Compassion**, Nova Iorque: Ecco, 2016.

BOSTROM, Nick. Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. In: **Medical Enhancement and Posthumanity**. Ed. Bert Gordijn and Ruth Chadwick. Berlim: Springer, 2008.

BRAIDOTTI, Rosi. **The Posthuman**. Cambridge, Malden: Polity, 2013.

BRAND, Maria. **Empathy and Dyspathy between Man, Android and Robot in *Do Androids Dream of Electric Sheep?* by Philip K. Dick and *I, Robot* by Isaac Asimov**. Lund: Universidade de Lund, 2013.

CARRÈRE, Emmanuel. **Eu estou vivo e vocês estão mortos: a vida de Philip K. Dick**. São Paulo: Aleph, 2016.

CHAKRABARTY, Dipesh. Anthropocene Time. **History and Theory**, v. 57, n. 1, p. 5-32, 2018.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Universidade de Princeton, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.

COLLINGWOOD, Robin G. **The Idea of History**. Oxford: Universidade de Oxford, 1993.

COPLAN, A. Understanding Empathy: Its Features and Effects. In: COPLAN, A; GOLDIE, P. (org.). **Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives**. Oxford: Universidade de Oxford, 2011. p. 3-18.

DICK, Philip Kindred. **Andróides sonham com ovelhas elétricas?** São Paulo: Aleph, 2017.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas Ciências Humanas**. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Unesp, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. **Introduction to the Human Sciences**. Ed. R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. Nova Jersey: Universidade de Princeton, 1989.

DILTHEY, Wilhelm; JAMESON, Frederic. The Rise of Hermeneutics. **New Literary History**, v. 3, n. 2, p. 229–244, 1972.

DOMANSKA, Ewa. Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. In: **Historiein. A Review of the Past and Other Stories**, v. 10, p. 118-130, 2010.

DOMANSKA, Ewa. Posthumanist History (e discussão: LaCAPRA, Dominick. “Comment on Posthumanist History”; DOMANSKA, Ewa. “Reply to Dominick LaCapra”). In: BURKE, Peter; TAMM, Marek. **Debating New Approaches to History**. Londres: Bloomsbury, 2019. E-book Kindle. Paginação irregular.

DROYSEN, Johann G. **Manual de teoria da história**. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009.

EISENBERG, N, MILLER, P.A. Empathy, Sympathy, and Altruism: Empirical and Conceptual Links. In: EISENBERG, N; STRAYER, J. (org.). **Empathy and Its Development**. Cambridge: Universidade de Cambridge, 1987. p. 292-316.

ERMARTH, Michael. **Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason**. Chicago: Universidade de Chicago, 1978.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg [1960]. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. v. 10. Tübingen: Mohr, 1995.

GALLAGHER, Shaun. Empathy, Simulation, and Narrative. **Science in Context**, v. 25, n. 3, p. 355-381, 2012.

GIDDENS, Anthony. Structuration theory, empirical research and social critique. In: **The constitution of society**. Cambridge: Polity, 1984.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. The Spectacle of the 'Other'. In: **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. Londres: SAGE, 1997.

HARRINGTON, Austin. Dilthey, Empathy and Verstehen: a contemporary reappraisal. In: **European Journal of Social Theory** 4(3), p. 311-329, 2001a.

HARRINGTON, Austin. **Hermeneutic Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas**. Londres: Routledge, 2001b.

HOFFMAN, M. **Empathy and Moral Development**. Cambridge: Universidade de Cambridge, 2000.

HOFFMAN, M. Empathy, Justice and Social Change. In: MAIBOM, H (org.). **Empathy and Morality**. Oxford: Universidade de Oxford, 2014. p. 71–96.

HOFFMAN, M. Is Altruism Part of Human Nature? **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 40, p. 121-137, 1981.

HUME, David [1740]. **A Treatise of Human Nature**. Mineola, Nova Iorque: Dover, 2003.

HUSSERL, Edmund [1931]. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUYSSSEN, Andreas. **Culturas do Passado-Presente**: modernismos, artes visuais, políticas da memória. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, L. C. **Teoria da Literatura em suas fontes**. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 955-987.

JACOB, P. The Direct-Perception Model of Empathy: A Critique. **Review of Philosophy and Psychology**, v. 2, p. 519-540, 2011.

JENKINS, Keith. **A História repensada**. São Paulo: Contexto, 2007.

KEAN, Hilda. Challenges for Historians Writing Animal-Human History: What Is Really Enough? **Anthrozoös**, v. 25, p. 57-72, 2012.

KEEN, Suzanne. **Empathy and the Novel**. Oxford: Universidade de Oxford, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LACAPRA, Dominick. **History and Its Limits**: Human, Animal, Violence. Ithaca: Universidade de Cornell, 2010.

LACAPRA, Dominick. **Understanding others**: peoples, animals, pasts. Ithaca: Universidade de Cornell, 2018.

LIPPS, Theodor. **Ästhetik**: Psychologie des Schönen und der Kunst. Hamburg: Voss Verlag, 1903.

LOVE, Shayla. A anatomia da empatia. **Vice**, 13 maio 2019. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/5973jq/a-anatomia-da-empatia>. Acesso em: 20 nov. 2019.

LUX, Vanessa; WEIGEL, Sigrid. **Empathy**: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-Disciplinary Concept. Bochum: Palgrave Studies in the Theory and History of Psychology, 2017.

MAKKREEL, Rudolph. **Wilhelm Dilthey**: Philosopher of the Human Studies. Princeton, NJ: Universidade de Princeton, 1975.

MISSELHORN, Catrin. Empathy and Dyspathy with Androids: Philosophical, Fictional, and (Neuro)Psychological Perspectives. **Konturen**, v. 2, p. 101-123, 2009. Disponível em: <<http://journals.library.oregonstate.edu/index.php/konturen/article/view/1341/1431>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MORRELL, Michael. E. **Empathy and Democracy**: Feeling, Thinking, Deliberation. University Park, PA: Universidade Estadual de Penn, 2010.

MOSES, Rafael. Empathy and Dis-Empathy in Political Conflict. **Political Psychology**, v. 6, n. 1, p. 135-139, 1985.

PEAKE, Anthony. **A vida de Philip K. Dick: o homem que lembrava o futuro.** São Paulo: Seoman, 2015.

PERSSON, I; SAVULESCU, J. The Moral Importance of Reflective Empathy. **Neuroethics**, v. 11, p. 183-193, 2018.

PRINZ, J. Against Empathy. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 49, p. 214-233, 2011.

RANGEL, Marcelo de Mello. The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the Theory of History and in the History of Historiography. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v. 13, n. 25, p. 27-46, jul. - dez. 2019.

RETZ, Tyson. **Empathy and History: Historical Understanding in Re-Enactment, Hermeneutics and Education.** Nova Iorque; Oxford: Berghahn, 2018.

RITIVOI, Andreea Deciu. **Empatia, intersubjetividade e compreensão narrativa: lendo as histórias, lendo as vidas (dos outros).** Trad. Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SCHELER, Max [1923]. **The Nature of Sympathy.** Hamden, Londres: Routledge & Kegan, 1954.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação.** Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. **Hermenêutica e crítica.** Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2003.

SCOCUGLIA, Jovanka B. C. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas Ciências Humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-283, 2004.

SILVEIRA, Pedro Telles da. História, ação e ética – comentário a respeito de Herman Paul. **História e Cultura**, Franca, v. 6, n. 3, p. 104-127, dez-mar. 2017.

SILVERMAN, Kaja. **The threshold of the visible world.** Nova Iorque: Routledge, 1996.

SIMON, Zoltán Boldizsár. The Story of Humanity and the Challenge of Posthumanity. **History of the Human Sciences**, vol. 32, p. 101-120, 2019.

SIMON, Zoltán Boldizsár. Two Cultures of the Posthuman Future. **History and Theory**, v. 58, n. 2, p. 171-184, Jun. 2019.

SIMON, Zoltán Boldizsár; TAMM, Marek. More-than-Human History: Philosophy of History at the Time of the Anthropocene. In: **Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives.** Ed. Jouni-Matti Kuukkanen. Londres: Bloomsbury, 2020. Versão Preliminar.

SMITH, Adam [1759]. **Theory of Moral Sentiments.** Mineola, Nova Iorque: Dover, 2006.

SPINOZA, Baruch de [1677]. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

STEIN, Edith [1917]. **On the Problem of Empathy**. Washington: ICS, 1989.

STUEBER, Karsten. Empathy. In: ZALTA, Edward N. (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>>. Acesso em: 18 jun 2019.

STUEBER, Karsten. **Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences**. Cambridge: MIT, 2006.

TAYLOR, C. Understanding and Ethnocentricity. In: KRAUSZ, M. (org.). **Relativism: A Contemporary Anthology**. Nova Iorque: Universidade de Columbia, 2010. p. 470-488.

TPI. **Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional**, 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4388.htm>. Acesso em: 15 dez. 2020.

VIGNEMONT, F; SINGER, T. The Empathic Brain: How, When, and Why? **Trends in Cognitive Sciences**, v. 10, p. 435-441, 2006.

VISCHER, Robert [1873]. On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics. In: MALLGRAVE, Harry F; IKONOMOU, Eleftherios. **Empathy, Form, and Space**. Problems in German Aesthetics, 1873-1893, Santa Monica: The Getty Center for History of Art and the Humanities, 1994.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

WHITE, Hayden. **Meta-história**. São Paulo: Edusp, 1994.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. São Paulo: Edusp, 1999.