

ENATIVISMO E PSICOLOGIA MORAL: APRENDENDO (JUNTOS)
A SER GENTE¹

Enativism and Moral Psychology: Learning (Together) to be People

Jeferson Huffermann²

RESUMO

No presente artigo apresento a perspectiva enativa e uma revisão da literatura que visa prover contribuições ao pensamento ético. Mostro como na perspectiva enativa subjaz uma psicologia moral contrária a perspectivas morais universalistas. Por psicologia moral entendo uma compreensão robusta da mente humana, seu desenvolvimento e o que ela é, na medida em que tal compreensão é relevante à vida moral. Por perspectivas morais universalistas, quero me referir a teorias que consideram questões morais como fundamentalmente acerca de escolhas morais, e portanto, que a filosofia moral deve se orientar em torno de uma discussão acerca de quais princípios devem (universalmente) guiar as ações escolhidas. Após apresentar a imagem enativa da psicologia moral humana, veremos que ela precisa ser suplementada por uma proposta do que constitui a dimensão ética da experiência.

Palavras-chave: enativismo. psicologia moral. hábitos. tornar-se humano. dimensão ética da experiência.

ABSTRACT

In this paper I present the enactive approach and a review of the enactive literature that aims to give contributions to ethical thought. I show how we find in the enactive approach a moral psychology that is against universalistic moral perspectives. By moral psychology I mean a robust understanding of the human mind, what it is and its development, as it is relevant to moral life. By universalistic moral perspectives, I want to refer to theories that take moral questions to be fundamentally about moral choices, henceforth, that moral philosophy must be oriented around discussions of which principles must (universally) guide our chosen actions. After presenting the enactive image of human moral psychology, we will see that it needs to be supplemented by an account of what constitutes the ethical dimension of experience.

Key-words: enactivism. moral psychology. habits. human becoming. ethical dimension of experience.

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.256761>

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: jeferson.diello@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8986-1912>. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Principais áreas de atuação: Enativismo, Filosofia das Ciências Cognitivas, Filosofia da Ciência, Filosofia da Mente, Epistemologia.

INTRODUÇÃO

Em linhas muitíssimo gerais é possível caracterizar o enativismo como um programa de pesquisa no qual considera-se que a ação é constitutiva da cognição (ao invés de considerá-la somente como causalmente relevante). Essa breve caracterização omite diferenças relevantes entre as variedades de enativismo desenvolvidas ao longo dos 30 anos posteriores à publicação *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (TEM) de Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch (1991), geralmente reconhecida como a obra fundante do enativismo³. De modo muito próximo às origens encontradas em TEM, uma certa perspectiva vem se estabelecendo (Thompson 2007; Di Paolo, Buhrmann, e Barandiaran 2017; Di Paolo, Cuffari, e De Jaegher 2018), que denomino simplesmente *perspectiva enativa*⁴. Um dos aspectos centrais da perspectiva enativa é a ênfase em conhecimento prático e hábitos em suas explicações dos processos cognitivos. Esses processos se dão no contexto de um processo mais abrangente de acultramento, um processo no qual o indivíduo é responsivo à cultura particular na qual está inserido. Uma questão teórica de interesse a teorias que enfatizam habituação e o acultramento é como descrever o contínuo processo em que indivíduos humanos, com o tempo, direcionam cada vez mais o desenvolvimento de suas habilidades de modo deliberado. Do ponto de vista do aprendizado propriamente moral encontra-se um questionamento análogo, o problema do aprendizado moral. Inicia-se, ainda na primeira infância, o aprendizado moral de um indivíduo por intermédio dos pais, cuidadores e educadores. Do reconhecimento de tal fato surge o questionamento:

³ Para uma discussão mais detalhada das variedades de enativismo contemporaneamente identificadas na literatura, ver Ward et. al. (2017) e Huffermann (2019).

⁴ O que nos referimos neste texto por perspectiva ou tradição enativa seria, de acordo com a nomenclatura cunhada por Hutto & Myin (2013; 2017), denominado “Enativismo Autopoietico-adaptativo”. Todavia, a noção de *autopoiesis* (a autonomia *sui generis* e especialmente dinâmica dos organismos vivos) é muito menos central do que tal rótulo sugere. Uma alcunha alternativa é utilizada por Figueiredo (2021), que se refere a essa tradição como “Enativismo Linguístico”, tendo em vista especialmente a teoria dos corpos linguísticos desenvolvida por Di Paolo et. al. (2018). Como não tematizamos as diferenças entre as variedades do enativismo, para os nossos propósitos não se faz necessário assumir uma posição acerca de qual o melhor vocabulário. Além disso, é cada vez mais comum tentativas de unificação das variedades do enativismo em um robusto programa de pesquisa (Ver Rolla & Huffermann, 2021)

como se dá o processo de agir moralmente não somente com base na instrução dos adultos, mas agir moralmente por *motivações intrínsecas*? Conquanto cada uma ao seu modo, é uma sempiterna indagação nas diferentes tradições do pensamento moral.

Possíveis implicações morais da perspectiva enativa são encontradas na literatura, mas de modo incipiente. Um exemplo é Urban (2014), que aponta possíveis conexões entre a ética do cuidado e o enativismo. Outro exemplo é encontrado em Colombetti e Torrence (2009), que buscam mostrar como a noção de *produção de sentido participatória* (De Jaegher e Di Paolo 2007; De Jaegher, Di Paolo, e Gallagher 2010) nos permite passos iniciais para pensar o fenômeno moral de uma perspectiva enativa. Porém, até o presente momento as duas posições mais bem desenvolvidas são encontradas em Varela (1999) e Di Paolo e De Jaegher (2021), as duas posições que examinaremos em maiores detalhes. Todos esses trabalhos tratam do fenômeno moral de maneira ainda preambular, visto que não se apresentam como teorias éticas *per se*, mas como possíveis contribuições para o desenvolvimento de projetos morais mais amplos.

Argumento que a imagem do processo de tornar-se humano que emerge da tradição enativa implica uma psicologia moral contrária a perspectivas universalistas. Uso a acepção de “psicologia moral” utilizada por Cora Diamond (2019) ao discutir os aspectos centrais da filosofia moral de Iris Murdoch. Por psicologia moral entendo uma compreensão robusta da mente humana, seu desenvolvimento e o que ela é, na medida em que tal compreensão é relevante à vida moral. Em outras palavras, como uma certa compreensão da nossa *psyché* impacta em como pensamos a dimensão ética da experiência. A expressão psicologia moral não deve ser confundida com investigações acerca dos estados psicológicos dos agentes, ficcionais ou reais, quando estes se deparam com dilemas morais ou situações análogas. O problema do bonde e como diferentes pessoas concretas reagem a ele não é de interesse para essa discussão. Nosso uso de “psicologia moral” também não deve ser confundido com a análise conceitual de conceitos relacionados a aspectos psicológicos da moralidade, análise de conceitos como *volição*, *motivação*, *intenção*, *vontade*, *raciocínio prático* e afins.

Já por perspectivas morais universalistas, me refiro a teorias que consideram questões morais como vinculadas fundamentalmente a escolhas entre cursos de ação, e portanto, que a filosofia moral deve orientar-se em torno de uma discussão acerca de quais princípios devem, de modo geral, guiar as ações escolhidas. Algumas versões das éticas utilitaristas e deontológicas são universalistas de acordo com essa classificação. Em geral, éticas utilitaristas defendem a maximização do prazer ou felicidade e éticas deontológicas o cumprimento do dever. Por mais que a aplicação ao caso particular seja tenebrosamente difícil, tais éticas postulam que existem princípios a serem aplicados a partir dos quais escolhemos determinada ação ou conjunto de ações. Quais princípios? Aqueles que promovem a maximização ou o cumprimento do dever. A perspectiva enativa, ao enfatizar um constante tornar-se humano inerente a nossa condição corpórea, é incompatível com princípios morais universais. O fenômeno moral é trazido à tona nas ações concretas dos agentes, é um caminho desvelado ao caminhar⁵. Normatividade, o que inclui a normatividade nos sentidos eticamente relevantes, é sempre situada e corporificada. A seguir argumento do seguinte modo: na próxima seção apresentamos os *insights* da perspectiva enativa e como, a partir desses *insights*, emerge uma certa imagem do processo de tornar-se humano. Feito isso, apresento como Varela (1999) e Di Paolo e De Jaegher (2021) se apropriaram dessa imagem para pensar contribuições do enativismo ao pensamento moral. A psicologia moral emergente da imagem do tornar-se humano é descrita a partir dos tópicos discutidos nas seções anteriores. Veremos que as noções de hábito e expertise se mostram centrais e que o processo de tornar-se humano é inerentemente transindividual. Por fim, mostro como a perspectiva enativa, para avançar em reflexões éticas, precisa ser suplementada por uma proposta mais robusta acerca do que constitui a dimensão ética da experiência.

⁵ Nesse ponto o fenômeno moral não difere de como a cognição é compreendida em geral nessa tradição. Desde seu surgimento com a publicação de *The Embodied Mind*, a perspectiva enativa é fortemente antifundacional, de modo que a cognição é conceitualizada rejeitando-se pressupostos de uma realidade pré-dada e absolutamente independente dos agentes, e também rejeitando qualquer concepção descorporificada e ahistórica do sujeito cognitivo. Agradeço a um dos pareceristas pela atenção trazida a este ponto.

2. Tornando-se quem és: a corporeidade do agente na perspectiva enativa

O ponto de partida da perspectiva enativa são as interações sensório-motoras simples entre organismo e ambiente. Elas contêm uma direção ou orientação teleológica e uma normatividade situada (pontos discutidos a seguir). Os processos cognitivos são aqueles que dizem respeito à auto-manutenção e auto-regulação adaptativa do organismo a partir desse acoplamento com o ambiente. É precisamente nesse sentido que a cognição é compreendida a partir do próprio dinamismo daquilo que é vivo, a chamada continuidade forte entre “vida” e “mente”. Thompson (2004) coloca essa ideia nos seguintes termos: “vida e mente compartilham um padrão comum ou organização, e as propriedades organizacionais da mente são uma versão enriquecida daquelas fundamentais à vida” (p. 385)⁶.

Assumindo que os processos cognitivos têm uma similaridade organizacional⁷ com os processos vitais mais basilares como ponto de partida, encontra-se na perspectiva enativa teorias do processo de aprendizagem perceptual (Di Paolo, Buhrmann, e Barandiaran 2017), da intersubjetividade e cognição social (De Jaegher e Di Paolo 2007; De Jaegher, Di Paolo, e Gallagher 2010) e da linguagem (Di Paolo, Cuffari, e De Jaegher 2018). Um passo importante para obter tais desdobramentos é reconceber a noção de *corpo* de modo a torná-la central em nossa compreensão dos processos cognitivos. Nos parágrafos a seguir exploramos as três dimensões cruciais para o entendimento da cognição no caso humano (ver Thompson e Varela 2001) - nossa corporeidade enquanto corpo vivo (organismos), enquanto corpos dotados de sensório-motricidade e enquanto seres sociais dotados de capacidades linguísticas.

⁶ Em todas as instâncias em que a língua original da referência é diferente do português as traduções são para os propósitos do presente artigo e de nossa responsabilidade.

⁷ Há diferentes interpretações possíveis para a tese da similaridade organizacional e continuidade entre vida e cognição. Rolla (2021), por exemplo, critica o que nomeia tese fortíssima da continuidade entre vida e cognição em favor de uma leitura epistemológica ou metodológica da mesma. Para o nosso argumento é suficiente que consideremos que organismos vivos que exibem padrões sensório-motores simples já configuram *exemplares* de sistemas cognitivos. Em virtude disso, é a partir do estudo de certas características organizacionais desses seres vivos que ganhamos maior compreensão acerca de processos cognitivos em geral. Não é necessário um compromisso com a tese de que tudo que é vivo e somente o que é vivo constitui um sistema cognitivo (tese essa supostamente endossada por alguns dos autores citados). Agradeço a um dos pareceristas pela atenção trazida a este ponto.

Um corpo vivo é um sistema operacionalmente fechado e precário, as relações entre as partes e o todo do organismo são relações circulares de dependência (cada componente do sistema viabiliza a subsistência de ao menos um outro componente do conjunto e é, ele próprio, viabilizado por algum subconjunto de processos do sistema) e a duração da estabilidade de qualquer um dessas partes é limitada a duração do organismo como um todo. Um exemplo clássico é o da bactéria unicelular (ver especialmente Thompson 2007). A bactéria é separada do restante do ambiente por uma membrana semipermeável que é criada e mantida por uma rede de processos metabólicos, tais quais absorção de nutrientes e expulsão de resíduos, que se entrecruzam nas fronteiras da bactéria. A mesma é um sistema *autopoiético* – um sistema que gera e mantém sua organização através de suas operações. É através de suas ações que o organismo se constitui enquanto tal (Huffermann & Noguez, 2020). Nesse sentido, o “corpo vivo” é um constante tornar-se. As demandas para manutenção do corpo vivo se tornam nessa perspectiva interesses do organismo. Tal compreensão do organismo nos permite falar da interação com ambiente em termos de uma orientação teleológica e uma normatividade situada: “Organismos são propósitos naturais, cuja teleologia é imanente: eles seguem propósitos que são deles mesmos” (Di Paolo et al., 2018, p.24). Organismos são redes precárias de relações que possibilitam sua própria existência, relações essas em constante mudança. Essa caracterização pode ser reiterada de modo a dar conta de nossas capacidades sensório-motoras e linguísticas, como veremos a seguir. Agentes, nesse processo de viabilizar sua própria existência, produzem sentido (*sense-making*) em suas interações. O *telos* ou direcionalidade do acoplamento organismo-ambiente é constituído pelos padrões ambientais relacionados às condições virtuais de viabilidade do organismo. As estruturas ambientais apresentam valência ou significância, umas mais e outras menos favoráveis, de acordo com desejos, propósitos e interesses historicamente constituídos do organismo.

Alguns organismos também são agentes sensório-motores, isto é, formas de vida constituídas por “auto-sustentadas organizações habituais na inter-relação estrutural e funcional entre suas ações, habilidades e disposições”. (Di Paolo et al., 2017, p. 7). A história da vida é a história de transi-

ções em complexidade organizacional (Godfrey-Smith 2020), dos procariotes aos eucariontes, de formas de vida unicelulares a multicelulares. Um exemplo paradigmático de agentes sensório-motores é encontrado em animais com sistemas nervosos que exibem alta plasticidade⁸. Organismos desse tipo literalmente se movem pela auto-regulação da contração e do relaxamento de tecido muscular. Qualquer movimento simples, como mover a cabeça, nunca é executado por um corpo animal de modo isolado, ocorre em *loops* entre movimentos preparatórios e a recalibração do corpo a *feedbacks* sensórios. Há uma demanda por parte do organismo de uma *maestria do movimento* para o acoplamento bem-sucedido com o ambiente que é diferente daquela presente na escala celular e em organismos relativamente estacionários. A corporeidade em sua dimensão sensório-motora é o contínuo processo de maestria (*mastery*) de contingências sensório-motoras: as maneiras mais ou menos legiformes (de acordo com leis, nômicas) nas quais o estímulo sensório-motor muda de acordo com como organismo se move e altera o ambiente. Numa perspectiva mais concreta encontra-se um gradual talhar-se, o desenvolvimento de uma certa *prontidão para agir* (*readiness to act*), certas sensibilidades aos contextos de interação, o apropriado/não apropriado naquela circunstância. Exemplos vão desde o modo adequado de segurar uma xícara de café até a maestria de aplicar um *ippon* em um formidável oponente em uma luta de judô⁹. Todavia, a sensório-motricidade do agente está em constante ampliação na medida em que se formam e enrijecem *hábitos* nas reiteradas interações. A formação de hábitos aqui não deve ser compreendida em termos de um mero condicionamento, ponto explorado mais adiante. Nesse processo de maestria sensório-motora adquirimos e modificamos diferentes hábitos de acordo com as circunstâncias, num processo contínuo e inacabado (e nesse sentido estamos em um constante torna-se). Uma consequência da proposta enativa é que novas formas de acoplamento habilidoso com o ambiente literalmente alteram o sistema (em outras palavras, literalmente transformam o agente). A partir disso podemos

⁸ Corpos animais com sistemas nervosos complexos de maneira inequívoca são agentes sensório-motores. Deixamos em aberto se plantas e outras formas de vida sem sistemas nervosos exibem o engajamento cognitivo discutido nesse parágrafo.

⁹ Golpe aplicado com força, velocidade e controle de modo que o oponente cai perfeitamente de costas no tatame.

introduzir a versão enativa da concepção do ser humano como em um *constante tornar-se* (Di Paolo 2020). Nossa corporeidade é múltipla: diferentes hábitos, diferentes normas e consequentemente diferentes normatividades situadas (às vezes com tensões entre si). Tudo isso em constante mudança e recalibramento com o ambiente.

Por fim, uma das principais características dos seres humanos é sua sociabilidade. Interações sociais constituem um novo domínio de interações (e com isso um tipo distinto de engajamento cognitivo). É nesse novo domínio que nos constituímos enquanto mentes/corpos linguísticos. O engajamento sensório-motor *simpliciter* requer o acoplamento adaptativo entre organismo e ambiente, enquanto a interação social é a co-regulação entre agentes sensório-motores seguindo normas sociais. Essa forma de acoplamento conjunto é a *produção de sentido participatória* (De Jaegher & Di Paolo 2007). A interação social, portanto, ocorre quando ao menos dois agentes sensório-motores se engajam em atividades de produção de sentido participatória. Contudo, a interação social é um processo material que está para além das intenções dos agentes. Um exemplo clássico é o caso familiar de duas pessoas num corredor estreito vindo de direções opostas que ficam presas em movimentos laterais que as previnem de prosseguir (De Jaegher & Di Paolo, 2007, p. 493). Processos interativos têm um certo nível de autonomia com relação aos participantes, o que faz com que adquiram “vida própria” (De Jaegher & Di Paolo, 2007, p. 492). Dada essa autonomia relativa, em interações surgem atos portáteis para facilitar a co-regulação dos agentes (um gesto indicando algo como “você primeiro”). Tais atos são portáteis porque podem ser usados recursivamente em situações similares, adquirindo uma capacidade de regular um escopo expandido de interações. Trata-se de um processo de sedimentação de estruturas sensório-motoras (gestos, entonações, expressões faciais) voltadas à interação social. A sedimentação ou habituação de estruturas sensório-motoras remodeladas pela produção de sentido participatória gera um crescente arraigamento, um conhecimento prático cada vez mais partilhado por diversos membros, de uma comunidade proporcionalmente alargada de pessoas. O engajamento em interações sociais faz com que o agente adquira um repertório especializado de capacidades, esse repertório altera *qualitativa e causalmente* a estrutura

sensorio-motora individual. O histórico de interações de um indivíduo faz com o mesmo desenvolva uma *prontidão para interagir* (Di Paolo et. al. 2018, p. 134). Trata-se de sensibilidades e disposições comportamentais relacionadas às diferentes normatividades locais da interação social (uma conversa entre amigos, um evento acadêmico, uma conversa íntima entre cônjuges de longa data). O repertório sedimentado e arraigado é constitutivo do agente: incorpora-se estilos, valores, modos de raciocínio, proferimentos que literalmente tornam-se parte do corpo linguístico em questão. Portanto, corpos linguísticos (seres dotados de cognição linguística) são agentes autônomos constituídos por esse repertório de elocuções. A categoria de análise relevante se torna os diferentes grupos de agentes co-regulando suas atividades linguísticas, ou seja, uma comunidade linguística. Seres humanos, dada sua intersubjetividade, são co-constituídos por suas participações na comunidade. Se segue da proposta que o processo de torna-se um corpo linguístico é o processo de aprendizado do conhecimento prático relativo a sua comunidade linguística. Todavia, as possibilidades de interação linguística estão em constante expansão, de forma que tanto as comunidades linguísticas quanto os agentes linguísticos se encontram num processo aberto e contínuo de tornar-se ou vir-a-ser. Novos repertórios estão fadados a surgir, dado a autonomia relativa inerente às próprias interações.

Como mostrado, “tornar-se” opera nas três dimensões da corporeidade humana. Na dimensão do corpo vivo o organismo está em constante reorganização de suas fronteiras por trocas energéticas com o ambiente, o corpo enquanto sensorio-motricidade envolve o bem-sucedido acionamento de esquemas sensorio-motores sedimentados nas situações concretas que os exigem (girar a maçaneta da porta, caminhar no escuro da madrugada rumo ao banheiro sem acender as luzes do apartamento). Nos aspectos sociais e linguísticos, tanto a comunidade quanto o agente são processos abertos e contínuos em constante modificação.

Para delinear a já mencionada imagem do tornar-se humano vejamos primeiro o caso da percepção: loops de feedback ação-percepção são moldados pelas experiências sensorio-motoras do agente, a circularidade entre o que é percebido dado o modo que age; esses ciclos envolvem o corpo (músculos, cérebro, etc) e o ambiente. A experiência passada e o aprendizado

perceptual são ciclos de uma estrutura espiral antecipatória. Os processos de desenvolvimento e aprendizado em geral podem ser vistos como processos às vezes de estabilização, às vezes de modificação dessa estrutura. O que funcionou no passado pode ser recursivamente acionado, o que faz com que se criem repertórios sedimentados de modos de agir (i.e, hábitos) sensíveis às diferentes ocasiões e suas configurações normativas particulares. A imagem que surge da mente humana nessa perspectiva é de uma malha entrelaçada de hábitos. Tal malha ou rede complexa se forma a partir do que funcionou no passado. Todavia, ela só existe e persiste no tempo devido a uma abertura à constante modificação, trata-se de uma malha tecida na própria historicidade da vida dos agentes particulares.

Para compreender os pormenores da proposta faz-se necessário averiguar o sentido preciso da noção de hábito sendo empregada. Num mapeamento da noção de hábito na história do pensamento ocidental, Barandiaran e Di Paolo (2014) identificam dois modos de caracterizar hábitos, associacionismo e organicismo. O associacionismo caracteriza hábitos como meras associações, no mais das vezes inflexíveis, automáticas e não voluntárias, entre processos internos e externos ao agente. Um caso paradigmático de hábito seria o condicionamento no behaviorismo clássico. Já a tradição organicista, que inclui nomes como Piaget, Dewey, William James e remonta a Aristóteles, pensa os hábitos de modo mais amplo, como disposicionais e relativos a como organismos vivem (e não apenas sobrevivem) no lugar no qual *habitam*. Com tudo que exploramos até aqui, fica evidente que a perspectiva enativa considera os hábitos de modo organicistas: hábitos são os padrões ou repertórios metaestáveis de ações que recursivamente empregamos ao habitar o mundo de diferentes formas. Habitamos o mundo enquanto corpos vivos, com necessidades metabólicas particulares que engendram e organizam certos comportamentos. Habitamos o mundo enquanto agentes sensório-motores que correm, andam de bicicleta e cozinham elaborados jantares de modos não inteiramente determinados pelas nossas necessidades metabólicas e normas sociais. E finalmente, habitamos o mundo enquanto seres sociais que conversam, brigam, brincam e publicam artigos filosóficos em revistas especializadas. Nessas três dimensões, mas especialmente na social ou intersubjetiva, nosso engajamento habitual é aberto a modificações

de modo que estamos nessa condição de constante tornar-se. Agentes cognitivos não são simplesmente conjuntos rígidos de hábitos resultantes de condições biológicas e culturais presentes em seu desenvolvimento. Somos capazes de exercer controle sobre nosso tornar-se ao cultivar hábitos; podemos escolher situações, ambientes, experiências e ações, o que por sua vez, altera nossa constituição. Dentro de certos balizamentos e estruturas de poder, escolhemos o que vestir, que carreira seguir, que tipo de dieta e estilo de vida está mais de acordo com nossas convicções. Contornos éticos começam a emergir da proposta.

3. Saber-fazer ético

Uma das formas enativas de como se dá a dimensão ética do tornar-se humano foi tratada em Varela (1999). Nessa obra o autor apresenta o conceito de saber-fazer ético (*ethical know-how*) e desenvolve uma proposta de expertise ética como uma forma de aprendizado que leva à formação de um agente virtuoso. Sua maior ênfase é em introduzir tradições asiáticas do pensamento moral na discussão ocidental contemporânea. As distinções que se mostram relevantes surgem desse empenho e por isso são relacionadas a esse contexto. Destaco a seguir a distinção entre o “sábio” e o “homem honesto da vila” (p. 27-32). Varela dá um tratamento local do problema do aprendizado moral mencionado na introdução. O tratamento é local porque é restrito ao contexto de indivíduos adultos. O questionamento central é em qual direção indivíduos adultos interessados em se tornarem experts éticos (sujeitos virtuosos) devem direcionar suas capacidades. A expertise ética para Varela (1999) é uma forma sofisticada de conhecimento prático (*know-how*) presente em indivíduos que detêm uma certa sabedoria. Seguindo explicitamente Charles Taylor (1986) e com fortes similaridades com o pensamento de Iris Murdoch (2013), compreende a tarefa mais basilar da ética como a busca de entendimento sobre o Bem e sobre o que é viver uma boa vida. Qual o estatuto moral de situações particulares, a natureza do dever ou o conteúdo de nossas obrigações, são questões secundárias ou terciárias. A ideia subjacente que dá suporte a essa perspectiva é que na maioria das situações concretas do cotidiano, nossas ações não são o resultado de juízos ou

raciocínios explícitos, cuidadosos e deliberados, mas emergem do nosso acoplamento imediato à situação. Podemos numa conversa com um novo amigo dizer algo que causa grande embaraço e vergonha, em muitos de nós a percepção desse resultado de nossas ações leva imediatamente a um pedido de desculpas e uma tentativa de mudar de assunto. Ética é muito mais sobre como navegamos essas situações do que os momentos de reflexão tipicamente propiciados por discussões de dilemas morais. Tais dilemas são parte da vida moral, mas não *o exemplar* de uma situação moral concreta e cotidiana. Precisamos de uma dieta mais rica de casos, a ética envolve também como *vemos* o mundo no qual agimos cotidianamente, e o que vemos é “colorido” por nossas emoções e estados epistêmicos.

Varela, seguindo *insights* de tradições do leste asiático, afirma que o agente virtuoso ou sábio é aquele que sabe o que é bom e age de acordo espontaneamente (1999, p.4). O que difere o sábio do não sábio é o *cultivo* das disposições apropriadas. O cultivo se dá de modo muito similar a como se dá o cultivo de habilidades de modo mais geral. A expertise esportiva, por exemplo, envolve treinos e a aplicação do aprendizado obtido nos treinos na performance esportiva. Similarmente, a expertise ética envolve aprender a “ampliar conhecimentos e emoções de situações nas quais uma ação particular é considerada correta à situações análogas nas quais não é claro qual a ação correta” (ibid, p. 27). O aprendizado moral se dá a partir de exemplares, de uma situação concreta considerada não problemática, para situações cada vez mais eticamente complexas. Aquele que já é sábio ou virtuoso tem disposições tais que articula o conhecimento relevante e se encontra nos estados emocionais apropriados em casos muito mais ambíguos do que o exemplar. Tornar-se sábio, por sua vez, é agir de modo a gradativamente desenvolver tal “sintonização moral” com o mundo. Salvar uma criança que está prestes a cair em lago e se afogar seria um exemplo de caso paradigmático. Muitos de nós imediatamente se sentiriam compelidos a tentar ajudá-la, o que envolve em nós o surgimento tanto de estados epistêmicos (saber que a criança está em perigo) quanto de um certo arranjo emocional (uma preocupação com seu bem-estar que não é paralisante). O sábio não só se sentiria compelido a ajudar nessa circunstância, mas também em circunstâncias em que as configurações normativas fossem suficientemente simila-

res. Poderíamos supor que o sábio tem uma reação emocional e epistêmica similar e oferece ajuda em uma série de situações de vulnerabilidade infantil. As perguntas difíceis dessa proposta são quais seriam essas circunstâncias similares presentes nos exemplares, como identificá-las e quais exatamente são as situações mais complexas relacionadas a um dado tipo de exemplar.

Varela não responde as questões acima diretamente, mas destaca como as tradições morais do leste asiático enfatizam o papel da *atenção* no processo de tornar-se sábio. É buscando agir “atentativamente”, com a devotação à atenção às nossas ações nos contextos cotidianos, que cultivamos disposições. Indivíduos bem-sucedidos nesse exercício de atenção cultivam em longos períodos de tempo disposições que são manifestas imediatamente numa situação concreta apropriada. É a esses indivíduos que podemos atribuir sabedoria ou virtude, suas ações surgem em resposta a situações específicas, mas não como o resultado de um raciocínio prático. As ações do sábio são um caminho do meio entre espontaneidade pura e um cálculo racional sobre como agir. Não é espontaneidade pura porque é o resultado de um longo processo de formação e sedimentação de hábitos, o resultado direto de como agimos no passado (o que inclui nossa atenção à ação exercida). A deliberação detida é no mais das vezes um sinal de que o agente é ainda um aprendiz e não propriamente um sábio, a deliberação pode fazer parte do processo de atenção às ações, mas o objetivo é superá-la. Comportamentalmente, em muitas situações o sábio pode ser indistinguível do homem honesto da vila. O homem honesto da vila sabe muito bem o mundo em que habita e quer bem habitá-lo. Portanto, ele sabe muito bem o que um indivíduo digno de elogio e admiração faz nas mais diversas situações, e por isso consegue agir de acordo com as expectativas da comunidade acerca do que era o correto a se fazer. Em outras palavras, ele tem a capacidade de antecipar o que o sábio faria em uma variedade de situações complexas. Não é necessário presumir malícia nesse indivíduo, é possível que o homem honesto da vila falhe em ser virtuoso devido a uma autoestima demasiadamente egóica ou a uma demasiada importância dada à estima social. Uma autoestima demasiadamente egóica seria o desejo exagerado de reconhecer a si mesmo como “uma boa pessoa”. É possível que esse desejo o leve a estudar as

ações dos sábios, os consensos morais da sua comunidade e a colocar em prática o resultado de seus estudos. Ele não é sábio porque não consegue sintonizar-se à situação na qual presentemente se encontra. O que Varela (1999) identifica nas tradições do leste asiático é que sem atenção aos casos paradigmáticos e as similaridades com a ação cotidiana, a sabedoria que caracteriza o agente virtuoso é inalcançável. O texto de Varela (1999) é insuficiente enquanto uma teoria ou concepção moral mais robusta, mas apresenta uma abordagem interessante que parte de ações *exemplares* e o que podemos aprender com elas. A perspectiva enativa de expertise ética pode contribuir para uma aproximação entre a discussão filosófica especializada e nossa vida ética cotidiana, para dar conta de nossas reações éticas mais espontâneas ao explicitar que elas não são casos de espontaneidade pura, mas algo que cultivamos.

4. Diversidade, pluralidade de valores e naturalização da ética

Para além de possíveis contatos com o cotidiano, outra possível preocupação ética contemporânea é o prospecto de projetos de naturalização da ética. Mark Johnson (2014), por exemplo, busca tal naturalização tendo como base as ciências cognitivas. A perspectiva enativa se propõe a ser uma naturalização da mente e não necessariamente uma naturalização da ética. Contudo, na medida em que conceitos mentais são eticamente relevantes, naturalizações da mente impactam teorias éticas, sejam elas naturalistas ou não. Di Paolo e De Jaegher (2021) tratam do papel da diferença de valores e perspectivas entre agentes nesse contexto de intersecção entre estudos da cognição e ética. O autor e a autora se posicionam contrariamente à ideia de características inatas moralmente relevantes.

Alguns projetos naturalistas partem de estudos da sociabilidade como traço humano inato fundamental para se pensar a ética. O argumento consiste em apontar como os seres humanos têm uma forte tendência natural à cooperação social que é amplificada e estruturada pelos códigos morais. A tendência se verifica especialmente nas escalas do desenvolvimento e da

cultura cumulativa¹⁰. Os códigos morais surgem e são mantidos como estruturas que possibilitam cooperação entre grandes grupos, oferecendo vantagens adaptativas tanto aos grupos quanto aos indivíduos. Um exemplo é o encontrado em Tomasello (2014). Segundo o autor, humanos modernos, cerca de 200 mil anos atrás, desenvolveram engajamentos cooperativos mais sofisticados devido a pressões demográficas. Grupos muito grandes levavam a subgrupos e a conflitos. Indivíduos particulares aumentavam sua chance de sobreviver ao incorporar as práticas de grupos grandes através da imitação, pois imitar as práticas de um grupo minimizaria as chances de ostracismo. As práticas compartilhavam certa normatividade, tal normatividade compartilhada por grupos cada vez maiores é o que levaria a códigos morais e o próprio desenvolvimento da linguagem e expansão de nossas capacidades cognitivas. Uma ética que surge de análises como essa é uma ética da cooperação, no qual o que deveríamos fazer enquanto grupos é propiciar cada vez mais nossas tendências naturais cooperativas.

O problema de uma ênfase na tendência supostamente inata à cooperação, esse traço humano difundido na espécie, é o possível apagamento de traços não difundidos entre todos ou a maioria dos indivíduos, mas ainda sim moralmente significativos. Além disso, as assimetrias nas formas nas quais cooperamos usualmente não são tematizadas. Um indivíduo que segue os códigos morais de uma sociedade por falta de opções reais configura um caso de cooperação? Dado os exemplos sobre as vantagens adaptativas que levaram a propagação de códigos morais, parece que sim. Se esse é o caso, estamos diante da situação desconfortável de afirmar que situações horrosas na história da humanidade, como a escravização de negros do continente

¹⁰ Uma abordagem mais detalhada do torna-se humano envolve ao menos mais duas escalas de tempo diacrônicas: a cultura cumulativa humana (aqui somente brevemente mencionada) e a escala transgeracional do desenvolvimento do *genus Homo* ao longo da história natural. Todavia, cabe ressaltar que nossa narrativa enativa do torna-se humano pode ser complementada por considerações de ordem filogenética. A evolução da perspectiva enativa é conceptualizada como uma “deriva natural” (*natural drift*). Como recentemente argumentado (Raimondi, 2021; Rolla & Figueiredo, 2021; Werner, 2020), em convergência com a Síntese Estendida da Evolução (Reis & Araújo, 2019), em especial a teoria de construção de nicho (Laland et al., 2000), enativistas destacam que não só organismos mudam para adaptarem-se ao ambiente, ambientes também mudam em decorrência das ações dos organismos; portanto, organismos e ambiente co-evoluem. A natureza não é ela mesma algo fixo, mas em se encontra em constante transformação (mesmo que tais transformações não sejam imediatamente percebidas). Por essa razão, as alterações ambientais podem ser herdadas de modo a modificarem as pressões evolutivas da prole de organismos. Agradeço a um dos pareceristas pela atenção trazida a este ponto.

africano no período colonial, seriam formas de cooperação. Poderíamos argumentar que são formas inadequadas e moralmente questionáveis de cooperação na medida em que não eram a melhor forma com que tais grupos poderiam ter cooperado, mas tal crítica nos parece muito amena e apaga uma tensão inerente à vida humana: “Em defender pró-sociabilidade como um atributo inato de indivíduos humanos, esse conceito superior esquece uma tensão subjacente: aquela entre indivíduo e ordem social” (Di Paolo e De Jaegher 2021). A tensão entre indivíduo e ordem social aparece de modo muito claro nas chamadas lutas por reconhecimento, às vezes também chamadas de lutas identitárias (exemplos: movimentos pelos direitos de pessoas LGBT, surdas, autistas). Diferente do dilema clássico da luta de classes, o horizonte de lutas por reconhecimento não é o fim de uma determinada assimetria como àquela entre quem detém os meios de produção e a classe que vende sua força de trabalho. O reconhecimento desejado por esses grupos é o reconhecimento sério, prático e engajado de uma forma de vida diferente. Reconhecimento que mantém sua particularidade, e nesse sentido, mantém assimetrias.

É tomando a “Diferença humana, precondição do embate ético” como ponto de partida que Di Paolo e De Jaegher (2021) buscam contribuir para a interlocução entre estudos da cognição e ética. Um de seus principais argumentos é o caráter gerativo, e portanto positivo, da diferença. Vimos na segunda seção como o tornar-se humano é um processo aberto e contínuo. Esse é especialmente o caso no nível intersubjetivo, em que nossas subjetividades (crenças, padrões de raciocínio, modos de interação social e compreensão de si) se co-constituem em participação. Di Paolo e De Jaegher argumentam que a diversidade de perspectivas, formas de vida e consequentemente valores morais, é positiva na medida em que amplia nossas possibilidades de modos de tornar-se. Empatia, alteridade, sociabilidade e cooperação são todas capacidades eticamente importantes e que permeiam nosso desenvolvimento, averiguamos sua presença já em crianças muito pequenas. Desse fato não se segue que não precisamos de uma certa educação e um esforço para o florescimento ético (tanto individual quanto coletivo). Tal aprendizagem se dá a partir de um certo engajamento epistêmico com o diferente, ancorado no que De Jaegher (2019) chama de conhecer humano

(*human knowing*) obtido a partir da relação de deixar-ser (*letting-be*) (ver também Maclaren 2002).

O engajamento epistêmico proposto pode ser entendido à luz do exemplo fornecido no final do texto sobre o movimento autista e sua relação com o discurso médico e psicológico. Ambos os campos, durante muito tempo, consideraram o autismo uma questão técnica de sua expertise e negligenciaram o engajamento com pessoas autistas. Um problema de uma grande parte do discurso médico e psicológico seria exigir uma série de acomodações por parte de pessoas autistas para que elas tivessem espaço de participação nas esferas públicas da vida. Você pode participar, ir a restaurantes, ter um emprego, desde que não se comporte como uma pessoa tipicamente autista. O discurso vinha acompanhado de uma série de práticas que as pessoas autistas poderiam exercitar para melhor se adaptarem às interações com “pessoas normais”. Tal discurso seria uma instância de um dos extremos que o deixar-ser almeja evitar, o buscar conhecer limitado e limitante calcado na sobredeterminação de outros. É limitado e limitante ao obstinadamente forçar o diferente num enquadramento epistêmico. O outro oposto seria igualmente condenável, seria um completo abandono, em prol de um suposto “respeito” pela diferença que na prática consiste em uma recusa de se estabelecer uma relação séria. O caminho do meio proposto é uma abertura à transformação mútua: “um encontro entre conhecido e conhecedor deve lidar com uma condição paradoxal. Ambos, conhecedor e conhecido, devem também estarem prontos para *serem mudados* pelo conhecer” (Di Paolo e De Jaegher 2021). A reivindicação do movimento autista por paridade de participação em todas as esferas que lhes cabem, como produção de conhecimento sobre corpos autistas e o planejamento e a execução de políticas públicas, é eticamente fundamentada. Faz parte de seu florescimento e desenvolvimento humano não só terem suas subjetividades mudadas pelas comunidades médicas e psicológicas, mas também transformá-las no processo. O ponto mais contencioso da proposta é que o florescimento, não só de indivíduos autistas, mas das comunidades científicas que os estudam e da sociedade como um todo depende do estabelecimento dessa relação de transformação mútua. O caso ilustrativo generaliza. O florescimento individual depende da co-participação genuína dos diferentes corpos, uma co-par-

ticipação transformativa que não elimina a diferença. A ideia geral é que, a partir da perspectiva enativa, a diferença propicia não somente conflitos (parte não eliminável da vida), mas também formas de cooperação e engajamento inovadoras e frutíferas. Dada nossa constituição, nossa condição humana, a diferença e o engajamento epistêmico apropriado com a diferença cria uma pluralidade de caminhos, uma pluralidade de modos de tornar-se humano que propiciam nosso florescimento.

5. Psicologia moral a partir da perspectiva enativa

A mente enativa é “corporificada, dinâmica e relacional; [...] e portanto, em certo sentido, insubstancial” (Thompson 2004, 382). Mentes são corporificadas, ou seja, não são separadas do “corpo” em suas diferentes acepções, i. e., os processos corporais em diferentes escalas de análise, morfologia, fisiologia, comportamento. Não é separada do corpo enquanto *locus* da experiência e entidade material¹¹. Destacamos três dimensões da corporeidade da mente: os corpos vivo, sensório-motor e intersubjetivo. Mentes são dinâmicas, isto é, o que as caracteriza são processos de auto-organização que se dão ao longo do tempo. Mentes têm o papel crucial de manter a auto-organização de sistemas vivos em constante interação com o ambiente. A mente é um processo ou atividade, por isso em muitos contextos o termo mais apropriado para se referir a ela é *cognição*. Mentes são dinâmicas e relacionais e nesse sentido não são substâncias, descrições mais refinadas da mente se dão em termos de processos e relações. Os processos mentais ou cognitivos não são cristalizados ou engessados, a flexibilidade comportamental humana é um fato inegável. Porém, parece que muito do que nós fazemos é resultado direto de balizamentos biológicos e culturais, além de particularidades da nossa história de vida. A noção enativa de hábito dá conta dessa aparente contradição. Hábitos são “relações metaestáveis entre processos orgânicos e ambientais posicionadas entre o automatismo cego e a

¹¹ Um bom exemplo desses dois aspectos é encontrado em Husserl (1952). Se você tocar sua mão esquerda com a direita, a mão direita aparece enquanto um objeto palpável da experiência que oferece resistência ao toque. Entretanto, ao mudar o foco da atenção, a mão esquerda pode se tornar a mão que sente um objeto palpável, a saber, a mão direita. Processos corporais, como o movimento das mãos, são ambos o pano de fundo (meio) pelo qual experienciamos o mundo e a base ontológica (as condições possibilitadoras) da experiência.

espontaneidade imprevisível” (Di Paolo et al 2017, 177). Os hábitos que nos constituem não são somente individuais (correr), mas também incluem nossos modos de interação intersubjetivos (fazer um passeio romântico no parque). A metáfora empregada para compreender a mente humana é a de uma malha entrelaçada ou rede complexa de hábitos. Tal malha é tecida ao longo do viver, o que aludimos com o conceito de tornar-se humano.

Vimos os primeiros contornos éticos dessa imagem ao atentar que o tornar-se humano é cada vez mais autodeterminado ao ganharmos controle do nosso processo de habituação, podemos ou não formar um caráter “virtuoso” a partir do cultivo das disposições apropriadas. Além disso, nossas interações com o mundo estão abertas a uma multiplicidade de hábitos, cada um com uma normatividade situada própria, o que às vezes os colocam em relações de tensão. A descrição enativa da mente humana a coloca habitando um mundo normativamente tumultuoso. Enquanto corpo vivo temos uma série de valores e normas relacionadas a manutenção da nossa própria estrutura enquanto tal. O mundo desde de sempre se faz presente como um mundo de significância, com áreas e atividades que nos atraem ou nos repelem dado características como nosso metabolismo e ritmo circadiano. Mas não somos somente um corpo vivo. Alguém com fome e habilidades culinárias pode fazer uma refeição que não só nutre e sacia, mas provê grande prazer. Suas habilidades culinárias exibem um estilo sensório-motor próprio, mas são o resultado de um processo de aculturação, de um aprendizado que inclui decisões com relação a como viver sua vida que são inerentemente intersubjetivas. Essa pessoa pode ter escolhido se tornar vegana e ter buscado livros e tutoriais de receitas que complementam seus conhecimentos na cozinha ou pode nunca ter se preocupado com sua alimentação e simplesmente faz um miojo quando com fome.

Qualquer circunstância e ação da vida de qualquer pessoa se dá imersa numa complexa configuração particular de enquadramentos normativos diferentes. É por essa razão que a perspectiva enativa é contrária à noção de princípios morais universais que guiem as ações ou possam ser aplicados de fora do contexto da ação para determinar o que é Bom. A vida (o que inclui sua dimensão ética) é inerentemente tumultuosa, imprecisa, complexa e singular. Tais características não são um *bug* a ser corrigido no

processo de desenvolvimento moral de um agente, pois são a condição a partir do qual devemos pensar a educação moral. A mente enativa não refuta teorias éticas com base em princípios morais universais, mas as torna menos cogentes e plausíveis. Não é atoa que os projetos morais incipientemente defendidos por enativistas não se baseiam em princípios, mas nas habilidades (hábitos) que o agente manifesta nos contextos éticos. Os exemplos encontrados na literatura são aproximações com a ética das virtudes e a ética do cuidado. Varela (1999), a partir da perspectiva enativa e de tradições de pensamento do leste asiático, explora uma possível ética das virtudes enativa focada no agir atento e na importância de exemplares no desenvolvimento moral. Um ponto não diretamente explorado é a configuração das comunidades erigindo exemplares. Di Paolo e De Jaegher (2021) apontam que, de uma perspectiva enativa, o florescimento humano ou o desenvolvimento de qualquer tipo de caráter virtuoso tem uma dimensão inerentemente transindividual, de transformar e se deixar transformar nas relações com aqueles diferentes de nós. Comunidades diversas são a base do florescimento ético. Aprendemos juntos a nos tornarmos humanos, e portanto, juntos floresceremos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Leitores encontram neste texto uma apresentação da perspectiva enativa que explicita sua psicologia moral subjacente e uma breve revisão da literatura que visa destacar contribuições da perspectiva à ética. O que fica em aberto e precisa ser suplementado por trabalhos posteriores é como a dimensão ética da nossa vida se encaixa na perspectiva enativa da mente. Retomando as três dimensões da corporeidade humana destacadas: a dimensão ética da vida diz respeito a nossa existência enquanto corpo intersubjetivo? Ela só diz respeito a nossa relação com outras pessoas? Somente nós humanos somos seres morais? A dimensão ética da experiência pode tanto ser vista como parte do fenômeno da sociabilidade quanto como uma dimensão à parte que corta transversalmente as demais. Responder a essas questões é crucial para melhor caracterizar o que é uma vida humana que floresce. O que temos até aqui é uma ênfase no caráter coletivo, ancorado na

diferença e guiado por exemplares éticos. Com isso podemos eliminar formas de vida totalitárias como o nazifascismo e o racismo, mas gostaríamos de ser capazes de dizer quais vidas engendram o florescimento humano e não somente quais vidas não o fazem. Uma caracterização enativa mais detalhada do que seria uma vida eudaimônica ou do que dá valor (no sentido ético) a nossas vidas são suplementos necessários a uma ética enativa.

Recebido em 30/11/2021

Aprovado em 29/03/2022

REFERÊNCIAS

Barandiaran, Xabier E., e Ezequiel A. Di Paolo. 2014. “A genealogical map of the concept of habit”. *Frontiers in Human Neuroscience* 8: 522. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00522>.

Colombetti, Giovanna, e Steve Torrance. 2009. “Emotion and Ethics: An Inter-(En)Active Approach”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4): 505–26. <https://doi.org/10.1007/s11097-009-9137-3>.

De Jaegher, Hanne. 2019. “Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, agosto. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09634-5>.

De Jaegher, Hanne, e Ezequiel Di Paolo. 2007. “Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (4): 485–507. <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>.

De Jaegher, Hanne, Ezequiel Di Paolo, e Shaun Gallagher. 2010. “Can Social Interaction Constitute Social Cognition?” *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10): 441–47. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2010.06.009>.

Di Paolo, Ezequiel A. 2020. “Enactive Becoming”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, janeiro. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09654-1>.

Di Paolo, Ezequiel A., Thomas Buhrmann, e Xabier E. Barandiaran. 2017. *Sensorimotor life: an enactive proposal*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.

Di Paolo, Ezequiel A., Elena Clare Cuffari, e Hanne De Jaegher. 2018. *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Di Paolo, Ezequiel A., e Hanne De Jaegher. 2021. “Enactive Ethics: Difference Becoming Participation”. *Topoi*, outubro. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09766-x>.

Diamond, Cora. 2019. “Iris Murdoch’s Picture of the Soul”. Opinion. ABC Religion & Ethics. Australian Broadcasting Corporation. 17 de julho de 2019. <https://www.abc.net.au/religion/cora-diamond-picture-of-the-soul-the-moral-psychology-of-iris-m/11316086>.

Figueiredo, Nara M. 2021. “On the Notion of Dialectics in the Linguistic Bodies Theory”. *Filosofia Unisinos* 22 (1): 108–16. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.221.13>.

Godfrey-Smith, Peter. 2020. *Metazoa: Animal Life and the Birth of the Mind*. Farrar, Straus and Giroux.

Huffermann, J. D. (2019). “Variedades do Enativismo: Propostas radicais e cognição superior”. *Revista Perspectiva Filosófica* - ISSN: 2357-9986, 46(2), Article 2. <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2019.248072>

Huffermann, J. D., & Noguez, P. M. R. (2020). Propostas Enativas e a questão da continuidade entre formas de cognição. *Prometheus - Journal of Philosophy*, 33, Article 33. <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v12i33.13814>

Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie II*. Nijhoff: Den Haag.

Hutto, Daniel D., e Erik Myin. 2013. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, Mass: MIT Press.

———. 2017. *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Johnson, Mark. 2014. *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226113548.001.0001>.

Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Feldman, M. W. (2000). “Niche construction, biological evolution, and cultural change”. *Behavioral and Brain Sciences*, 23(1), 131–146. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00002417>

Maclaren, Kym. 2002. “Intercorporeality, Intersubjectivity and the problem of ‘letting others be’.” *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty’s Thought* 4: 187–210.

Murdoch, Iris. 2013. *The Sovereignty of Good*. 2° ed. First Published in 1970. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Raimondi, V. (2021). “Autopoiesis and evolution: The role of organisms in natural drift”. *Adaptive Behavior*, 10597123211030694. <https://doi.org/10.1177/10597123211030694>

Reis, C. R. M. dos, & Araújo, L. A. L. (2019). “A natureza das mudanças na biologia evolutiva contemporânea: Síntese Evolutiva Estendida?” *Revista Dissertatio de Filosofia*, 50(0), 133–150. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v50i0.14566>

Rolla, G. (2021). *A Mente Enativa*. Porto Alegre: Editora Fi <https://doi.org/10.22350/9786559173341>

Rolla, G., & Figueiredo, N. (2021). “Bringing forth a world, literally”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09760-z>

Rolla, G., & Huffermann, J. (2021). “Converging enactivisms: Radical enactivism meets linguistic bodies”. *Adaptive Behavior*, 105971232110207. <https://doi.org/10.1177/10597123211020782>

Taylor, Charles. 1986. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Thompson, Evan. 2004. “Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4): 381–98. <https://doi.org/10.1023/B:PHEN.0000048936.73339.dd>

———. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Thompson, Evan, e Francisco J. Varela. 2001. “Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness”. *Trends in Cognitive Sciences* 5 (10): 418–25. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01750-2](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01750-2).

Tomasello, Michael. 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts. London, England: Harvard University Press.

Urban, Petr. 2014. “Toward an Expansion of an Enactive Ethics with the Help of Care Ethics”. *Frontiers in Psychology* 5 (novembro). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01354>.

Varela, Francisco J. 1999. *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford, California: Stanford University Press.

Varela, Francisco J, Evan Thompson, e Eleanor Rosch. 1991. “Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience”, 328.

Ward, Dave, David Silverman, e Mario Villalobos. 2017. “Introduction: The Varieties of Enactivism”. *Topoi* 36 (3): 365–75. <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9484-6>.

Werner, K. (2020). “Enactment and construction of the cognitive niche: Toward an ontology of the mind-world connection”. *Synthese*, 197(3), 1313–1341. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1756-1>



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).