



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO-UFU)
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (POSFIL-UFU)

THIAGO REZENDE DE DEUS CARDOSO

AS RELAÇÕES DE INTERAÇÃO E INTEGRAÇÃO ENTRE
CÉREBRO, CORPO-PROPRIAMENTE-DITO E MEIO-AMBIENTE NA
CONSTITUIÇÃO DA MENTE CONSCIENTE

Uberlândia, Minas Gerais
Março, 2016



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



THIAGO REZENDE DE DEUS CARDOSO

AS RELAÇÕES DE INTERAÇÃO E INTEGRAÇÃO ENTRE
CÉREBRO, CORPO-PROPRIAMENTE-DITO E MEIO-AMBIENTE NA
CONSTITUIÇÃO DA MENTE CONSCIENTE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, Minas Gerais
Março, 2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C268r
2016 Cardoso, Thiago Rezende De Deus, 1985-
 As relações de interação e integração entre cérebro, corpo-
 propriamente-dito e meio-ambiente na constituição da mente consciente /
 Thiago Rezende De Deus Cardoso. - 2016.
 117 f.

 Orientador: Leonardo Ferreira Almada.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia - Teses. 2. Corpo e mente - Teses. 3. Consciência -
 Teses. 4. Autoconsciência - Teses. I. Almada, Leonardo Ferreira. II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia. III. Título.

CDU: 1



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



FOLHA DE APROVAÇÃO

THIAGO REZENDE DE DEUS CARDOSO

AS RELAÇÕES DE INTERAÇÃO E INTEGRAÇÃO ENTRE CÉREBRO, CORPO-PROPRIAMENTE-DITO E MEIO-AMBIENTE NA CONSTITUIÇÃO DA MENTE CONSCIENTE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Uberlândia, 28 de Março de 2016

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada – POSFIL-UFU, Presidente

Prof. Dr. Tommy Akira Goto – PGPSI-UFU

Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira– PPGF-UFRJ

Dedico esta dissertação a três pessoas que não se encontram mais no mesmo ‘plano de existência’ que me encontro. Estas pessoas foram essenciais na construção do meu caráter. Por isso, dedico-lhes esta dissertação como forma de agradecimento por tudo que fizeram por mim:

Primeiramente, à minha mãe **Marlene Rezende de Deus**, que sempre nutriu o sonho de ver seu filho chegar o mais longe possível na caminhada acadêmica. Aprendi com ela que a vitória é fruto de um esforço incessante. Mesmo que tenhamos passado pouco tempo juntos, pude compreender o valor do trabalho. Agradeço pelos ensinamentos e por toda ternura e amor depositados em mim e em nossa família. As saudades são eternas, minha querida e amada mãe;

Dedico também a meu padrinho, **Euripedes Rezende de Deus**, que carregou consigo diversos problemas no decorrer de sua existência. Tais problemas, no entanto, jamais foram empecilhos em sua grandiosa caminhada, pois sempre carregou dentro de si um lindo sorriso, e que serve para mim como inspiração ao longo de minha jornada. Saudades eternas, meu querido e amado padrinho;

E, por fim, dedico a dissertação à outra pessoa que também não se encontra ‘neste mundo’, cujo nome é **Milton Jr**, mais conhecido como ‘**Juninho**’. A você, meu eterno amigo, os mais sinceros agradecimentos por tudo que pudemos constituir em nossa pequena estadia no mundo da música e em nossas vidas pessoais. Com você, pude aprender o valor que devemos atribuir ao sentido da liberdade. Grato por tudo, meu velho amigo. Descanse em paz! Um dia, faremos novamente um ‘som’ juntos. Saudades eternas!



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia**



AGRADECIMENTOS

À minha família, que sempre esteve ao meu lado no decorrer de todo meu trabalho (filosófico ou não). Começo por minha avó **Deni Rezende de Deus**, que sempre me ajudou bastante em todo o decorrer de minha existência. Agradeço à minha querida madrinha, **Suelene Rezende de Deus**, cujo amor depositado em mim é inestimável. Agradeço ao meu estimado pai **Carlos José Cardoso**, por todos os ensinamentos que constituíram o homem que sou, mostrando-me sempre os passos mais dignos a serem seguidos. Agradeço à minha prima, **Juliana Rezende de Deus Leal**, por todo suporte dado no decorrer de minha jornada. Agradeço à minha linda afilhada, **Francielly Cristine Rezende de Deus Barbaresco**, fonte de enormes felicidades em nossa casa. Agradeço às minhas irmãs **Franciellen Cardoso**, **Fernanda Cardoso** e **Francielli Silva**. Agradeço também à minha avó paterna, **Maria Jeronima Cardoso**, pela dedicação prestada à toda família. Agradeço às minhas amigas **Marta** e **Eliene**;

Ao meu estimado e amado orientador, Prof. Dr. **Leonardo Ferreira Almada**. Sua entrada em minha vida foi certamente o maior presente que Deus me deu. Posso dizer com convicção que somos amigos, irmãos, uma relação de pai e filho que simples palavras não conseguem explicar. Agradeço por toda a ‘fé’ depositada em meu trabalho. Suas convicções filosóficas me ajudaram a percorrer o caminho que acredito ser o mais frutífero possível. Uma pessoa séria, cujos ensinamentos levarei pelo resto de minha vida. Espero ainda poder retribuir por tudo que este belo ser humano tem feito por mim. Agradeço também a sua esposa, Profa. Dra. **Georgia Amitrano**, e aos seus filhos, **João Guilherme Amitrano Almada** e **Kaike Vinícius Amitrano Almada**, por me receberem de braços abertos em sua casa;

Aos meus grandes amigos e parentes: **Jonatham Siqueira**, **Marcelo Silva**, **Pedro Costa**, **Josibel Siqueira**, **Vosmarline Siqueira**, **Lucas Silva**, **Aline Nascimento**, **Luiz Otávio**, **Leandro Barbosa**, **Pablo Barbosa**, **Bastista**, **Joanita**, **Daniel Rossi**, **Hugo Marques**, **Maria Tereza**, **Daniel Alves**, **Danielle**, **Vileigkson**, **Julio Sustrunk**, **Elizabeth Lana**, **Marília Lana**, **Luiz Cláudio Cardoso**, **Yuri**, **Anselmo Lana**, **Augusto Alves**, **Nayara Ferreira**, **Henrique Rodrigues**, **Alisson Rodrigues**, **Rodrigo Bispo**, **Solange Barbalho de Mesquita**, **Moises Cordeiro**, **Alírio Lima**, **Isabela Lima**, **Marlus**, **Mak Alisson**, **Carlos Roberto**, **Divonei Silva**, **Jeferson**;

Ao Prof. Dr. **Tommy Akira Goto**, que aceitou estar em minha banca, brindando-me com seu enorme conhecimento, com o qual certamente poderei avaliar este trabalho. Agradeço também ao Prof. Dr. **Luiz Alberto Cerqueira**, que me concede a honra de fazer parte de minha banca, contribuindo com seu vasto conhecimento e experiência;

Agradeço ao corpo de funcionários do Instituto de Filosofia e do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, em especial à Secretária do Programa, **Andréa Castro Rodrigues**, pela constante e pronta disposição;

E, por fim, gostaria de agradecer à **CAPES** (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro indispensável à realização dessa pesquisa.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



RESUMO

Esta dissertação será marcada por nossa proposta de sustentar uma perspectiva teórica para o clássico problema mente-corpo, e mais precisamente pela defesa da ideia de que a consciência (ou mente consciente) emerge de relações de interação e integração entre corpo-propriadamente-dito, cérebro e ambiente. Esse propósito nos levará a assumir uma posição alternativa em relação às mais tradicionais abordagens para o problema mente-corpo, isto é, uma perspectiva alternativa não só em relação às formas de dualismo mente-corpo, mas também em relação à fisicalista redutiva, que reduz mente a cérebro. Visando a sustentar uma posição que tanto evite a tese de que mente e corpo são substâncias distintas quanto a teoria de que o cérebro explica a consciência em sua totalidade, dedicaremos parte importante deste trabalho a explicar como a estruturação da consciência depende, de maneira significativa, do corpo-propriadamente-dito e dos mecanismos de informação corporal, bem como do ambiente e dos mecanismos fisiológicos por meio dos quais nos situamos no espaço, perante os nossos e os outros corpos (orgânicos e inorgânicos). Considerando que as relações entre cérebro, corpo e ambiente envolvem diferentes níveis mentais — desde os mecanismos mentais mais primitivos e não conscientes até os níveis propriamente conscientes — procederemos à tarefa de assumir um modelo para explicar em que sentido esses níveis concorrem para que nossos instintos e as mais sofisticadas dimensões de nossa vida mental sejam parte de um só e o mesmo processo, razão pela qual estruturaremos nosso argumento na concepção de que mente, *self* e consciência são os distintos níveis hierárquicos que compõem a totalidade de nossa vida psíquica e, portanto, orgânica. De posse desse tratamento conceitual, avançaremos para o que constitui o cerne deste trabalho, a saber, as razões que nos levam a conferir papel de destaque ao corpo-propriadamente-dito e ao ambiente na constituição da mente consciente, ou ainda, as razões que nos levam a defender a tese de que somos corporificados e situados, o que nos levará de encontro às posições teóricas que dicotomizam homem e mundo. Com o propósito de sustentar a tese de que somos corporificados e situados, e, portanto, com o propósito de superar os paradigmas que dicotomizam consciência e mundo, recorreremos aos autores e às perspectivas que acreditamos ter mais êxito nessa empreitada, o que inclui as abordagens fenomenológicas da autoconsciência corporal, as perspectivas enativistas e as pesquisas dedicadas a mapear as relações de interação e integração entre cérebro, corpo e ambiente. Para tanto, a dissertação será dividida em dois capítulos: no primeiro capítulo enfatizaremos em que sentido a estruturação da consciência depende do corpo-propriadamente-dito e do ambiente, enquanto que, no segundo capítulo, recorreremos às dimensões fenomenológicas da autoconsciência corporal, com ênfase nos canais de informação corporais que nos dão a certeza imediata, em uma perspectiva de primeira pessoa, de que o *self* é corporal em um sentido não-metafórico.

Palavras-chave: problema mente-corpo; consciência, mente e *self*; cérebro; corpo-propriadamente-dito; ambiente; autoconsciência corporal



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



ABSTRACT

This dissertation will be marked by our proposal to hold a theoretical perspective to the classical mind-body problem, and more precisely for the defense of the idea that consciousness (or conscious mind) emerges from the interaction and integration relationships between body proper, brain and environment. This purpose will lead us to assume an alternative position with respect to the more traditional perspectives to the mind-body problem, ie an alternative perspective not only in relation to the dualistics forms of mind-body, but also in regards to the reductive physicalists, which usually reduces mind to brain. Aiming to support a position that both avoid the idea that mind and body are distinct substances and the theory that the brain explains the consciousness in its totality, we will dedicate an important part of this work to explain how the structure of consciousness depends significantly of the body proper and the bodily information mechanisms as well as the environment and the physiological mechanisms through which we place ourselves in space, in front of us and the other bodies (organic and inorganic). Given that the relationship between brain, body and environment involves different mental levels — from the most primitive and unconscious mental mechanisms until conscious and sophisticated levels — we will proceed to the task of assuming a model to explain in what sense these levels contribute to that our instincts and the most sophisticated dimensions of our mental life are part of the one and the same process, which is why we will structure our argument from the idea that mind, self, and consciousness are the different hierarchical levels which make up the totality of our psychic life and therefore organic one. Imbued with this conceptual approach, we will advance to the focus of this work, namely the reasons that will lead us to give a prominent role to the body proper and the environment in the constitution of the conscious mind, or even the reasons that will lead us to defend the thesis according to which we are embodied and situated, as well as the reasons that will lead us to reject the theoretical positions that dichotomize man and world. In order to support the thesis that we are embodied and situated, and therefore with the purpose of overcoming the theoretical paradigms that dichotomize consciousness and world, we will turn out to the authors and the perspectives we believe to be more successful in this endeavor, including the phenomenological approaches to bodily self-consciousness, the enactivists perspectives and the researches dedicated to mapping the interaction and integration relationships between brain, body and environment. To achieve our goals, the dissertation will be divided into two chapters: the first chapter will emphasize in what way the structuring of consciousness depends on the body proper and the environment, while in the second chapter we will resort to the phenomenological dimensions of bodily self-consciousness, emphasizing the bodily information channels that provide us the immediate certainty, in a first person perspective, that the self is bodily in a non-metaphorical sense.

Keywords: mind-body problem; consciousness, mind and self; brain; body proper; environment; bodily self-consciousness



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
 CAPÍTULO 1: O PROBLEMA MENTE-CORPO: A MENTE COMO EMERGÊNCIA DO ORGANISMO	9
1.1 APRESENTAÇÃO.....	9
1.2 SITUANDO O PROBLEMA MENTE-CORPO: POR UMA DISTINÇÃO ENTRE MENTE, <i>SELF</i> E CONSCIÊNCIA.....	13
1.2.1 DEFININDO UM SENTIDO DE <i>SELF</i>	22
1.3 A NOÇÃO DE CORPO COMO ALICERCE DA MENTE CONSCIENTE.....	29
1.4 A QUESTÃO DA CORPORIFICAÇÃO NA PERSPECTIVA DA TEORIA ENATIVISTA	42
1.5 O CÉREBRO COMO UM ÓRGÃO DE MEDIAÇÃO: VISÃO ENATIVISTA <i>VERSUS</i> VISÃO NEUROCÊNTRICA DA CONSCIÊNCIA	60
 CAPÍTULO 2: AS BASES FENOMENOLÓGICAS DA AUTOCONSCIÊNCIA CORPORAL	69
2.1 APRESENTAÇÃO.....	69
2.2 O <i>SELF</i> ENQUANTO SUJEITO E O <i>SELF</i> ENQUANTO OBJETO.....	72
2.3 OS DISTINTOS NÍVEIS DE AUTOCONSCIÊNCIA CORPORAL	78
2.4 A AUTOCONSCIÊNCIA SUBSTANTIVA E O EU-ENQUANTO-SUJEITO.....	87
2.5 REPRESENTAÇÕES CORPORAIS	94
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
 REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Em tempos não muito distantes do nosso, o problema das relações mente-corpo era concebido como um tema exclusivo de especulações meramente conceituais, sem ser alvo de pesquisas empíricas. Ainda no século XX, quando tudo indicava que as ciências cognitivas e as neurociências tratariam finalmente do problema, muitas foram as barreiras que se levantaram em termos de método e de abordagem; por essa razão, a busca pela solução do problema mente-corpo foi adiada mais uma vez. Foi somente no final da segunda metade do século XX que o problema mente e corpo foi efetivamente inserido na agenda científica. E foi somente no final do século XX que o corpo começou a ser tratado como relevante e até mesmo como indispensável para explicar as origens e a estrutura de nossa vida mental.

Talvez a dificuldade em compreender que a mente consciente esteja alicerçada no corpo-propriadamente-dito se deve ao fato de que uma visão *dualista* das relações entre mente e corpo ou mente e cérebro remonta a tempos anteriores ao mundo grego, permanecendo inalteravelmente vigorosa até a atualidade, em especial na religiosidade popular e nas pressuposições do senso comum. Entre o mundo dos místicos orientais, passando pelo mundo de Platão, dos medievais, dos modernos e chegando a nossos contemporâneos, Descartes foi, sem dúvida, o maior expoente e consolidador desta posição teórica. Ao sustentar, resumidamente, que a mente se distingue do corpo precisamente porque não contém extensão espacial e porque a substância material não instancia atividades mentais, Descartes postulou a independência da mente em relação ao corpo e, por isso, a introspecção como o único método investigativo legítimo para averiguar a natureza e a especificidade do psíquico.

Desde meados do século XIX, mas especialmente a partir do século XX, os ‘dados’ supostamente fornecidos pela introspecção têm sido confrontados diariamente pela neurobiologia e pelas ciências do cérebro em geral. A eficácia das recentes neurociências nesse debate é o que explica o fato de que a perspectiva cartesiana progressivamente perca adeptos em prol da convicção — inegavelmente mais fundamentada — de que os fenômenos mentais são estreitamente dependentes do funcionamento de uma enorme variedade de circuitos cerebrais em conexão constante com o corpo e o ambiente. Com efeito, se, anteriormente, as sensações eram concebidas como atividades da alma, as recentes ciências do corpo e do cérebro demonstram que o funcionamento de várias regiões neuronais explica integralmente ou quase integralmente o aspecto não qualitativo das funções sensoriais, tais como a visão, a audição e o olfato.

Considerando, por outro lado, que o aspecto qualitativo de nossas funções sensoriais — a exemplo da experiência em primeira pessoa do que é transmitido pelos sentidos (como a sensação de ver uma cor, de sentir um cheiro ou um gosto) — não encontrou êxito explicativo nas ciências empíricas, precisamos evitar a tentação de atribuir às ciências empíricas a capacidade de explicar a totalidade de nossa vida psíquica. Trata-se, portanto, da necessidade a qual se nos impõe de cuidar para que não recaiamos no reducionismo cerebral tão defendido por tantos autores em tempos de séculos XX e XXI. Acreditamos que o êxito explicativo das ciências dedicadas a mapear o sistema nervoso não é suficiente para que sustentemos um reducionismo mente-cérebro. Cumpre-nos, portanto, evitar que sejamos ludibriados pela crença de que o conhecimento integral do cérebro propiciará todas as explicações para como uma consciência aparece/surge/emerge do corpo ou do cérebro. Acreditamos que a posição teórica a qual parte do pressuposto de que os mecanismos cerebrais nos oferecem acesso à totalidade da vida orgânica é ingênua. Indo de encontro a esta perspectiva, defenderemos uma posição alternativa que se estrutura em abordagens para o problema mente-corpo que atribuem relevância ao corpo-propriadamente-dito, ao cérebro e ao ambiente.

Com o propósito de sustentarmos nossa posição, dividiremos a dissertação em dois capítulos. Essa divisão se propõe retratar duas dimensões que, conjuntamente, podem embasar a perspectiva que queremos assumir para o problema das relações mente-corpo.

O primeiro capítulo busca retratar a importância do corpo-propriadamente-dito e do ambiente na constituição da mente consciente. Visando a esse propósito, acreditamos ser necessária uma *separação de razão* entre mente, *self* e consciência, tratando-os como distintos níveis de um mesmo conjunto de processos psicofisiológicos, o que abarca desde nossos mecanismos mais instintivos — que trataremos como mental porque dependente do sistema nervoso — até nossas mais sofisticadas expressões mentais, as mesmas que nos dão a ilusão intuitiva de que a consciência não pode se restringir aos limites corporais. Acreditamos que esta conceptualização se faz necessária na medida em que as ciências do cérebro têm fornecido inúmeros e paradigmáticos exemplos de continuidade entre processos mentais conscientes e correlatos processos mentais não conscientes. Estabelecidas estas delimitações conceituais, estamos preparados para discutir o que consideramos o cerne do primeiro capítulo, a saber, a noção de corpo-propriadamente-dito como o alicerce dos processos mentais (consciente ou não).

Desde as evidências de que o papel dos neurônios consiste em mapear o corpo e o ambiente — em suas relações de interação e de integração com o cérebro — até as abordagens enativistas e fenomenológicas da autoconsciência corporal, nosso percurso é traçado especialmente com o intuito de não recairmos em uma perspectiva “cerebralista”, marcada por uma abordagem reducionista das relações entre mente e cérebro. Acreditamos que o reducionismo não evita uma simplificação da totalidade da vida humana, e, mais do que isso, não consegue evitar uma fatal negligência em relação aos aspectos qualitativos e subjetivos da mente humana.

Atingidos os nossos propósitos, buscaremos percorrer, no segundo capítulo da dissertação, um percurso inspirado pelas abordagens fenomenológicas da autoconsciência corporal, cujo propósito é o de captar recursos para sustentar a tese de que o *self* é corporal e situado em um sentido não metafórico, ou seja, de que somos literalmente seres-no-mundo.

O segundo capítulo da dissertação intenta retratar alguns aspectos (inclusive os mais sutis) de nossa vida orgânica na constituição da autoconsciência corporal. Para tanto, teremos como meta enfatizar o papel fenomenológico exercido pelos canais de informações corporais na evidenciação de um *self* que é corporificado e situado.

Enquanto o primeiro capítulo busca esclarecer a importância das relações entre corpo e ambiente na constituição da mente consciente, o segundo capítulo avança em tal propósito, acrescentando-lhe, ainda, uma perspectiva fenomenológica. É nesse sentido que o segundo capítulo enfatiza o papel desenvolvido pelos canais de informações corporais na constuição da autoconsciência corporal e, mais do que isso, nossos processos de *senciência*, o que quer dizer, de percepção não propriamente consciente em relação ao que é transmitido por tais canais de informação. Esse último aspecto é propriamente fenomenológico, e reforça o peso que atribuímos aos valores qualitativos e subjetivos de processos mentais. Desta forma, podemos dizer que o segundo capítulo tem por tarefa adicional o de preencher uma lacuna explicativa e de abordagem que restou do primeiro capítulo: se, no primeiro capítulo, privilegiamos o corpo-propriadamente-dito na constituição da mente consciente — não aprofundando significativamente alguns dos aspetos sutis de nossa vida orgânica na constuição da autoconsciência corporal —, no segundo capítulo buscamos encontrar, no âmbito dos canais de informação corporal, a chave por meio da qual averiguamos, fenomenicamente, e em nível pré-reflexivo, a existência corporificada e situada do *self*.

Com base nessa explanação, as seções do primeiro capítulo foram concebidas da seguinte maneira: 1.1 (Apresentação), 1.2 (Situando o problema mente-corpo: por uma distinção entre mente, *self* e consciência), 1.2.1 (Definindo um sentido de *self*), 1.3 (A noção de corpo como alicerce da mente consciente), 1.4 (A questão da corporificação na perspectiva da teoria enativista), e 1.5 (O cérebro como um órgão de mediação: visão enativista *versus* visão neurocêntrica da consciência). Todas estas seções estão interligadas no propósito de defendermos que somos a junção inextrincável entre corpo-propriadamente-dito, cérebro e meio ambiente. Em nossa acepção, a constituição da mente consciente está relacionada a uma série de fatores, dentre os quais: a importância do corpo-propriadamente-dito, a relevância do ambiente, a autossensibilidade de nossos corpos e de seus canais de informação, e a percepção de estímulos ambientais, incluindo especialmente outros corpos, vivos ou não.

Na seção 1.2 (Situando o problema mente-corpo: por uma distinção entre mente, *self* e consciência), nossa tarefa é a seguinte: proceder a uma *separação de razão* entre as noções de mente, consciência e *self*, buscando corrigir o que consideramos um equívoco histórico e ainda presente, qual seja, o de conceber tais noções em sinonímia. Acreditamos que um avanço filosófico quanto ao problema das relações mente-corpo depende de uma crítica dessas dimensões, que trataremos como níveis processuais distintos de um mesmo conjunto de processos dedicados a tornar os animais capazes de lidar com os estímulos ambientais e, no caso dos animais com sistema nervoso suficientemente complexo e desenvolvido, conscientes de si mesmo. Não somos os primeiros a atentar para essa necessidade. Antes de nós, Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) problematizou as distinções processuais que se verificam entre consciência, *self* e mente. Daí porque apoiaremos-nos em uma distinção já elaborada por Damásio e com a qual concordamos.

Na seção 1.2.1 (Definindo um sentido de *self*), temos como tarefa adicionar mais clareza ao que entendemos como *self*, esse termo que não encontra uma tradução adequada em língua portuguesa, a não ser que se conceda que *si mesmo* é uma expressão adequada. Não concedemos na medida em que achamos *si mesmo* uma expressão insuficiente, do ponto de vista semântico, para expressar tudo o que o *self* é capaz de expressar.

Nesta seção, queremos sustentar, apoiados no que Damásio (2011) realizou, que a mente consciente emerge no momento em que um processo de *self* é adicionado a um processo mental básico. Deparemos-nos, aí, com as seguintes questões: o que é necessário para que se “inicie” este processo de *self* em determinados seres? Como o organismo destes seres deve estar estruturado para o início deste processo?

É claro que sabemos que qualquer caminho o qual vise a oferecer respostas para essas questões sempre será extremamente árido. Muitas são as possibilidades. Escolhemos, dentre todas as possíveis, os caminhos percorridos pelas abordagens corporificadas da mente. Tendo em vista nosso propósito de defender uma perspectiva corporificada do *self*, necessitamos, na seção seguinte, indagar sobre o papel do corpo-propriadamente-dito na constituição da mente consciente.

Na seção 1.3 (A noção de corpo como alicerce da mente consciente), nossa tarefa será a de defender o corpo-propriadamente-dito como a estrutura a partir da qual a consciência emergirá, ou ainda, a ideia de corpo como ‘a rocha’ sobre a qual os estados mentais, conscientes e não conscientes, se assentam. Ao defendermos a noção de corpo-propriadamente-dito como o alicerce dos estados mentais, distanciamo-nos, *a um só tempo*, do dualismo de substâncias e do reducionismo: acreditamos, como dissemos anteriormente, que ambas as perspectivas são ineficientes para uma explicação satisfatória do problema mente-corpo.

Não queremos, por outro lado, recair em outra forma de reducionismo, a saber, um reducionismo da mente ao corpo-propriadamente-dito: não queremos afirmar que o corpo-propriadamente-dito é o único e exclusivo alicerce da constituição da mente consciente. Naturalmente, não faz sentido afirmar que o corpo sem o cérebro poderia dar emergência à mente. O que queremos, portanto, é não dar a entender que assumimos posição tão implausível ou mesmo relegar o cérebro à posição de segunda importância. Em sentido contrário a perspectivas que estabelecem hierarquizações, buscamos evitar a negligência em relação ao que chamamos de organismo, a saber, a inextricável conjunção entre estrutura encefálica (na qual o cérebro está contido), corpo próprio e ambiente. Visando a sustentar esta afirmativa em bases sólidas, elaboramos a seção 1.4 (A questão da corporificação na perspectiva da teoria enativista).

A seção 1.4 (A questão da corporificação na perspectiva da teoria enativista) será dedicada à explanação de uma abordagem que servirá como uma das mais centrais bases teóricas de nossas perspectivas. Trata-se da teoria enativista e de sua defesa de que cada ser vivo tem, em sua estrutura, os alicerces sobre os quais determina sua forma de experienciar as vivências que o ambiente lhe proporciona. Isso quer dizer que, de certa maneira, cada ser vivo está determinado por sua estrutura biológica, a qual evolui a partir das ações que são estabelecidas no meio ambiente, ou, para ser mais preciso, a partir das integrações do corpo com o ambiente.

O fato de a teoria enativista atribuir relevância ao ambiente e aos organismos nos leva a crer que esta abordagem pode propiciar relevantes resultados na fundamentação de uma abordagem corporificada da mente. Segundo Varela, Thompson e Rosch (2003), é por meio das ações corporificadas no mundo que a mente consciente pode ser soerguida. Acreditamos que a acepção da abordagem enativista está em plena sintonia com o que propomos neste primeiro capítulo, a saber, a defesa segundo a qual o corpo-propriadamente-dito é o alicerce da mente consciente. Confrontaremos a perspectiva enativista com a perspectiva reducionista que chamamos de “cerebralista” ou neurocêntrica. É o que faremos na seção 1.5.

Na seção 1.5 (O cérebro como um órgão de mediação: visão Enativista *versus* visão neurocêntrica da consciência), queremos sustentar que o cérebro, a despeito de sua relevância axial na constituição da mente consciente, é sobretudo um órgão de intermediação entre as informações que recebemos do ambiente e a informações que recebemos do nosso próprio corpo. Não se trata aqui de menosprezar a importância do cérebro, sobretudo porque sabemos não haver órgão mais crucial na estruturação da mente consciente. Antes, trata-se de nossa convicção em relação às abordagens corporificadas, a exemplo da enativista, que consegue abordar a totalidade de nossa vida orgânica de maneira supostamente mais adequada. Com isso, corroboramos nossa crença de que o reducionismo que inere às visões neurocênicas da mente simplificam o problema das relações mente-corpo. Assim, temos como tarefa, nesta seção, elencar os pontos defendidos pelos reducionistas e demonstrar as diversas fraquezas das teorias neurocênicas mediante o recurso às abordagens corporificadas da mente.

No primeiro capítulo da dissertação, os nossos esforços estão concentrados na defesa de que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce da mente consciente. Considerando que tais propósitos podem ser levados a cabo, nossa pretensão no segundo capítulo é a de demonstrar a relevância dos canais de informações corporais na constituição da mente consciente a partir de uma visão fenomenológica, que, acreditamos, dá conta de ampliar as respostas sobre o problema mente-corpo a partir de uma perspectiva corporificada. Com efeito, ao atribuir relevância aos aspectos qualitativos e experienciados pelo sujeito, as perspectivas fenomenológicas nos oferecem um leque mais compreensivo em nossa abordagem do problema.

A consideração dos valores qualitativos da experiência abre espaço, ademais, para a compreensão de que as ações dos sujeitos corporificados e enraizados no mundo são crucialmente reguladas por mecanismos emocionais responsáveis pela manutenção do equilíbrio homeostático que o organismo tanto almeja em sua intenção de equilíbrio entre estados internos e externos.

Em sua intenção de ‘volta à essência’, ou de ‘retorno às coisas mesmas’, a fenomenologia abre espaço para aspectos mentais relativos ao pronome de primeira pessoa ‘eu’. Trataremos dessa dimensão em nosso segundo capítulo, dando enfoque aos canais de informações corporais na constuição da autoconsciência corporal. Sustentaremos, neste capítulo, que os canais de informações corporais são formas primárias de averiguarmos, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, a existência do *self* corporificado e situado.

Acreditamos, em consonância com Legrand (2007), que a autoconsciência corporal pode se dar/doar (*givenness*) de diversas maneiras. O que significa esta doação/dação? Trata-se, sem dúvida, de como não se distinguem o sujeito e sua consciência, em seu fluxo qualitativo e fenomênico. A partir dessa compreensão inspirada pela fenomenologia, o segundo capítulo se dividirá da forma como explicaremos abaixo.

Na seção 2.2 (O *self* enquanto sujeito e o *self* enquanto objeto), demonstraremos que somos, a um só tempo, sujeitos experienciadores e objetos de nossa própria experiência. Isso quer dizer que a emergência da autoconsciência está alicerçada em uma relação de co-constituição entre *self*-enquanto-sujeito e *self*-enquanto-objeto, ou seja, em como nos experienciamos a partir de uma perspectiva de primeira pessoa e de como nos observamos objetivamente, a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. A distinção estabelecida por Legrand (2007) entre *self*-enquanto-sujeito e *self*-enquanto-objeto pode nos ajudar na compreensão das inúmeras formas que nosso organismo tem de experienciar as relações que, no mundo, estabelecemos com o mundo. Esta relação que estabelecemos de forma corporificada no mundo é o que está por trás da ideia de que a autoconsciência corporal se constitui a partir da co-constituição entre a visada de nós mesmos como sujeitos e, ao mesmo tempo, como objetos. Sobre o que significa essa co-constituição é o que discutiremos na seção 2.2 (O *self* enquanto sujeito e *self* enquanto objeto), e esperamos ter por resultado uma nova perspectiva quanto à nossa tese de *self* corporificado. De posse da compreensão de que a autoconsciência corporal tem, como característica, os diversos modos por meio dos quais pode se doar/dar, temos como tarefa, na seção seguinte, descrever estas diversas maneiras de doação da autoconsciência.

Na seção 2.3 (Os distintos níveis de autoconsciência corporal), estudaremos a experiência de pensamento de Legrand (2007) que tem o intuito de sustentar que a autoconsciência corporal pode se doar de diversas maneiras, correspondendo aos níveis de consciência que experienciamos em determinadas situações.

Na seção 2.4 (A autoconsciência substantiva e o eu-enquanto-sujeito), a preocupação central reside na compreensão das noções de ‘autoconsciência substantiva’ e de ‘eu-enquanto-sujeito’. Trata-se de uma possibilidade de pensamento suscitada por Descartes (1979 [1641]), que, modernamente, “descobriu” a existência do ‘eu’ capaz de experienciar suas vivências em primeira pessoa, de maneira inalienável e intransferível. Descartes foi o descobridor da ideia de que as verdades referentes ao ‘eu’ são imunes ao erro por identificação equívoca. Acreditamos que esta descoberta é pioneira e que pode servir de base para a fundamentação de abordagens corporificadas da mente que atribuem relevância aos aspectos qualitativos e vivenciados em primeira pessoa.

Por fim, na seção 2.5 (representações corporais), iremos de encontro às abordagens que defendem a existência exclusiva de representações mentalistas. Com base em nossa crença de que a negligência em relação ao corpo-propriadamente-dito está na base da ideia de que toda representação é representação mental, apresentaremos uma noção de representação que inclui novos focos representativos, em consonância, porém crítica, com os avanços das neurociências em geral.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA MENTE-CORPO:

A MENTE COMO EMERGÊNCIA DO ORGANISMO

1.1 APRESENTAÇÃO

Ao longo do primeiro capítulo de nossa dissertação, desenvolveremos, por meio de subcapítulos inter-relacionados entre si, a tese de que o corpo é o alicerce de nossa atividade mental consciente. Para tanto, buscaremos defender uma concepção de mente corporificada a partir da consideração de que as relações de integração e de interação funcional, estrutural e fisiológica entre o corpo-propriamente-dito, o cérebro e o ambiente exercem um papel-chave no soerguimento da mente (consciente). Associada a essa primeira tese, queremos também defender que a consciência é um processo, um ato, e não uma substância. Daí porque propomos estar para além da dicotomia materialismo *versus* dualismo: por um lado, porque a tese de mente corporificada vai de encontro à concepção reducionista segundo a qual a mente é o cérebro; por outro lado, porque a tese da mente corporificada também vai de encontro a toda e qualquer consideração da mente como substância.

Deste antes da Grécia antiga, muitos têm sido os “sábios”, religiosos e filósofos que têm se debruçado sobre o estudo da consciência humana. A multiplicidade de perspectivas e de modos de conceber a consciência faz com que pareça realmente ser um dos problemas de investigação mais misteriosos dentre os fenômenos estudados pela filosofia e pela ciência. Antônio Damásio (2000) é um exemplo de quem concorda com essa concepção; no entanto, mesmo que considere a consciência como um dos maiores mistérios em todas as esferas do conhecimento, ele sustenta, assim como Searle (2006) posteriormente, que tal mistério não é um problema insolúvel.

Quando nos debruçamos sobre o estudo do problema mente-corpo, constatamos que é comum uma série de equívocos quanto a alguns dos termos mais relevantes para lidar com o problema da consciência. Com efeito, acabamos por verificar que tais equívocos conceituais também ocorrem nas definições oferecidas para os tão consagrados conceitos de mente, *self* e consciência. Outra tendência que queremos evitar é a de tratar tais conceitos como sinônimos.

Partindo do princípio de que devemos buscar homogeneidade conceitual para os conceitos-chave de filosofia da mente, e partindo da consideração de que essas noções possuem uma carga semântica que não pode ser eliminada com sinonimizações, buscaremos conceituar mente, *self* e consciência, mais especificamente tratando-os como dimensões hierarquicamente distintas dos mesmos processos neurofisiológicos que dão emergência à totalidade de nossa vida mental, o que abarca o conjunto das atividades engendradas pelo sistema nervoso, desde a dimensão instintual até nossa vida propriamente consciente.

Em relação às distinções entre mente, *self* e consciência, apoiaremos-nos primordialmente na forma como Damásio (2011), que já procedeu a essa tarefa com competência, distingue esses conceitos. Recorreremos também à noção de pensamento de ordem superior (*high-order thoughts*), de David Rosenthal (2003), por acreditarmos que sua posição complementa a de Damásio. Em pesquisa no *google acadêmico* usando os termos (i) ‘*mind and consciousness*’ e (ii) ‘*consciousness and mind*’, buscando artigos de língua inglesa em função da escassez de produção no Brasil, verificamos um grande número de resultados, mas raríssimas eram as ocorrências que efetivamente se propunham estabelecer distinções conceituais entre mente e consciência. Encontramos muitos *artigos* que apresentavam as expressões (i) ‘*mind and consciousness*’ e (ii) ‘*consciousness and mind*’ de forma aleatória, isto é, sem compromisso com distinções terminológicas, além de termos encontrado muitos outros textos cuja alusão a essas distinções eram vagas e não argumentadas. Além de Damásio, tanto em *E o cérebro criou o homem* (2011) quanto em *O misterio da consciência* (2000), consideramos também a perspectiva de David Rosenthal (2003), que realmente se mostra comprometido com essa distinção.

Feita esta conceituação entre mente, *self* e consciência, poderemos avançar para discussões mais específicas e centrais de nossa dissertação.

Um dos problemas com os quais lidaremos é a negligência histórica do corpo propriamente-dito no processo de emergência¹ de nossa atividade mental consciente. Há raízes bem definidas para essa história, que vai desde nossa convicção íntima e a-científica de que nossa mente não pertence ao corpo à religiosidade popular, que tende a considerar o corpo propriamente-dito como não mais que um veículo de uma alma transcendente e consciente.

¹ Pelo complexo conceito de emergência, entendemos que “se refere a um estado de coisas no qual as propriedades de um certo domínio não se reduzem completamente às propriedades de outro domínio (seriam “autônomos”), apesar de serem, em algum sentido, produzidos por este outro domínio (ou serem “dependentes” deste)” (PESSOA JUNIOR, 2013, p. 22). No atual momento desta pesquisa, consideramos mais plausível defender um sentido fraco de emergência, isto é, postulamos a imprevisibilidade, a novidade e as qualidades fenomênicas subjetivas (qualia) dos estados mentais como características evidentes na relação mente-cérebro-corpo.

Revisitando essas tendências históricas, nossos esforços estarão centrados na tentativa de subsidiar a tese de que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce de nossa atividade mental consciente. Isso implica dizer que, sem um corpo, não seria possível existir vida mental consciente. Estaremos, assim, ao lado de incontáveis autores das áreas de filosofia, psicologia e neurociências, para os quais a emergência de nossa atividade mental consciente depende essencialmente das relações de integração e interação funcional e fisiológica entre o ambiente, nosso corpo-propriadamente-dito e nosso cérebro, via atividade do mensencéfalo em sua função de transmitir sinais do cérebro para o corpo.

Sem dúvida, as neurociências têm galgado passos importantes em nosso conhecimento do problema mente-corpo. Por essa razão, propomos estar em consonância com alguns dos maiores neurocientistas do mundo que se propõem investigar, em nível experimental, o problema mente-corpo sem negligenciar o papel exercido pelo corpo-propriadamente-dito e, ao mesmo tempo, sem recair no que chamamos de reducionismo. Para tanto, nos alicerçaremos em autores da estirpe de Damásio (1996, 2000, 2004, 2011), Varela, Thompson e Rosch (2003), Fuchs (2011) e, dentre outros, Panksepp (1998).

Ao procedermos a uma abordagem neurofilosófica no estudo do problema mente-corpo, devemos ter o cuidado de não recairmos em abordagens reducionistas da mente. Para isso, nos debruçaremos sobre a teoria da enação de Varela, Thompson e Rosch (2003), concebendo-a como uma das teorias mais fundamentais para o propósito de nossa dissertação. Com efeito, acreditamos que tais autores conseguiram fechar lacunas as quais estavam abertas desde o momento que os historiadores da filosofia chamam de “milagre grego”. Estando em consonância com a teoria da enação, iremos de encontro às perspectivas neurocêtricas que sustentam o que Serpa Jr. (2004) chamou de “messianismo cerebral”, a crença de que nosso cérebro é o único subsidiador de nossa vida mental consciente, ou, em outras palavras, a crença de que nossa vida mental consciente está restrita à nossa atividade neuronal. Em sintonia com o que é afirmado por Serpa Jr. (2004), queremos sustentar a tese de que nossa atividade mental consciente é determinada por nossa estrutura física imersa nas relações que incessantemente estabelecemos com o ambiente. Assim, cabe dizer que estamos imersos no mundo, isto é, que mais do que estarmos em plena sintonia com o mundo, somos literalmente seres-corporificados-no-mundo (LEGRAND, 2011).

Queremos, para tanto, sustentar a ideia de organismo como a associação inextricável entre o cérebro, o corpo-propriadamente-dito e o ambiente, e, além disso, a ideia de que o organismo é o alicerce da constituição de nossa atividade mental consciente. Partimos, para tanto, da convicção de que, assim como o organismo é modelado pelo ambiente, o ambiente é também modelado pelo organismo; como defendemos, a emergência de nossa atividade mental consciente depende deste processo (en)ativo em que o homem está inserido.

Para realizarmos as finalidades almejadas no capítulo, o subdividiremos da seguinte forma: (1.2) Situando o problema Mente-Corpo: por uma distinção entre Mente, *Self* e Consciência, (1.2.1) Definindo um Sentido de *Self*, (1.3) A Noção de Corpo como alicerce da Mente Consciente, (1.4) A Questão da Corporificação na Perspectiva da Teoria Enativista e, por fim, (1.5) O Cérebro como um Órgão de Mediação: Visão Enativista versus Visão Neurocêntrica da Consciência.

1.2 SITUANDO O PROBLEMA MENTE-CORPO: POR UMA DISTINÇÃO ENTRE MENTE, *SELF* E CONSCIÊNCIA

Neste subcapítulo, e visando à delimitação conceitual a partir da qual procederemos à nossa discussão, faz-se necessário delimitarmos as diferenças conceituais que podemos atribuir às noções de mente, *self* e consciência. Nesse sentido, pretendemos ir de encontro àqueles que — no campo de estudos das ciências da consciência — costumam tratar esses termos como sinônimos. Nossa proposta de sugerir tais delimitações conceituais visa a uma melhor compreensão acerca do modo por meio do qual os atos mentais não conscientes podem vir a se tornar conscientes, ou seja, visa à compreensão da consciência como o ápice de uma operação orgânica e nervosa que encontra sua origem em processos que podemos chamar de *simplesmente* mentais. Para tanto, recorreremos inicialmente a Antônio Damásio (1996, 2000, 2004, 2011), que, em suas reflexões sobre o problema mente-corpo, elaborou distinções significativas entre as noções de mente, *self* e consciência.

A discussão das noções de mente e consciência remonta, em maior ou menor grau, a períodos ainda mais remotos do que aquele em que ocorreu o chamado “milagre grego”. Com efeito, religiões e doutrinas espiritualistas, especialmente as orientais, e anteriores ao chamado “surgimento da Filosofia grega” já apresentavam teses mais ou menos elaboradas acerca da natureza da mente e da consciência: de fato, embora não faça parte do escopo de nossa dissertação, cumpre ressaltar que o budismo apresenta rudimentos de uma distinção entre mente e consciência (WALLACE, 2002; LEE, 2007). A antiguidade e a multiplicidade de perspectivas acerca das noções de mente, *self* e consciência são fatos que justificam nossa convicção de que nenhum aspecto da mente humana é fácil de investigar. Por outro lado, esses mesmos fatos são também responsáveis pelo fato de as contemporâneas ciências do cérebro se debruçarem tão detidamente sobre os alicerces biológicos da mente e da consciência, a qual é considerada, por vários estudiosos, como a característica mais saliente de nossas vidas mentais (DAMÁSIO, 1996, 2000, 2004, 2011; LUDWIG, 2003). É com base nessa compreensão, e considerando mente e consciência como níveis distintos de um processo unificado pelo *self*, como explicaremos adiante, que Damásio (2000, p. 18) afirma que a elucidação da mente talvez seja a última fronteira das ciências da vida, e que a consciência figura como o mistério final na elucidação da mente (DAMÁSIO, 2000, p. 18).

Como resposta aos incontáveis esforços já empreendidos na tarefa de elucidar a natureza da mente e de seu mistério final, a saber, a consciência, temos uma definição clássica de consciência comumente encontrada nos dicionários. Trata-se da compreensão de que a consciência é a percepção que um organismo tem de si mesmo e do que o cerca. Esta definição, como muitas outras, não dá conta do problema, pois não abarca a amplitude do que é proporcionado pela vida consciente. A consciência, com efeito, é uma das ferramentas mais eficazes pelas quais se abriu o caminho da evolução humana e um novo gênero de criações; sem a consciência, certamente não teria existido música, religião, organização social, política, artes etc. Dessa forma, explicações tão simples não dão conta do problema.

António Damásio dá início ao primeiro capítulo de *E o cérebro criou o homem* elucidando a importância da consciência para a vida humana, considerando-a não só como um dos fenômenos mais triviais de nossa existência, mas também como a fenomenal faculdade de ter uma mente dotada de um possuidor, por meio da qual nos tornamos capazes de protagonizar nossas próprias existências. Sem a existência desta mente consciente, não haveria sequer como estarmos certos de nossa própria existência. Consciência, desta maneira, é o sentimento de nós mesmos, a capacidade por meio da qual sabemos que este ou aquele conteúdo mental é nosso (DAMÁSIO, 2011, p. 15). Em uma forma ainda mais clara e distinta citamos as palavras de Damásio:

Consciência é um estado mental no qual existe o conhecimento da própria existência e da existência do mundo circundante. Consciência é um estado mental, se não há mente, não há consciência, consciência é um estado mental específico enriquecido por uma sensação do organismo específico no qual a mente atua, e o estado mental inclui o conhecimento que situa essa existência, o conhecimento de que existem objetos e eventos ao redor (DAMÁSIO, 2011, p. 197).

O passo decisivo para se ter consciência e ‘tornar nossos’ esses estados mentais sob forma de imagens consiste em fazer com que tais estados pertençam ao seu ‘legítimo dono’, a saber, o ‘organismo singular e perfeitamente delimitado em que elas surgem’ (DAMÁSIO, 2011, p. 24). Quando o cérebro consegue introduzir um conhecedor na mente, ocorre enfim a subjetividade. Como outras características orgânicas do ser humano, a subjetividade é também um processo que atingiu sua natureza, estrutura e potencialidade a partir de uma história evolutiva, e atendendo às demandas de nossos princípios de regulação biológica e de valoração da vida. Desta forma, o traço distintivo da consciência é a agência e a propriedade de si (DAMÁSIO, 2011, p. 24).

Em consonância com Damásio, David Rosenthal (2003) sustenta que a consciência, enquanto ‘consciência de alguma coisa’ implica ter um pensamento sobre aquilo de que somos conscientes, o que demanda a ‘presença’ de um conhecedor na mente, capaz de fazer com que estados mentais básicos sejam ‘tornados nossos’. Assim como, em Damásio (2011), a capacidade de focar e refletir sobre nossos conteúdos mentais é o que caracteriza um conteúdo mental consciente, em Rosenthal (2003), a ‘consciência de’ implica um pensamento sobre aquilo de que somos conscientes. Por essa razão, um estado mental é consciente se e somente se for acompanhado de um pensamento sobre esse estado. Para corroborar sua tese, Rosenthal (2003) recorre à noção de que pensamos nossos próprios estados mentais por meio de pensamentos mentais de ordem superior (*higher-order thoughts*).

Em conformidade com o que é afirmado por Rosenthal (2003), um ser é somente consciente quando consegue refletir seus próprios estados mentais: por exemplo, a dor que um determinado indivíduo sente não é garantia de que este indivíduo esteja propriamente consciente; um ato consciente da dor decorre da capacidade que esse indivíduo tem de tornar consciente essa dor, assim como, em Damásio (2011), é por meio de um processo de *self* que um conteúdo mental é elevado ao nível da consciência. Com efeito, ainda que a dor jamais ocorra sem uma presença qualitativa do sentimento de dor, é apenas por meio da reflexão sobre este sentimento que temos o que Rosenthal denomina de pensamentos de ordem superior. No interior da estrutura teórica de Damásio, esses pensamentos de ordem superior são os atos mentais por meio dos quais nos tornamos ‘protagonistas’ de nossa existência e os conscientes ‘proprietários’ de nossos conteúdos mentais. Assim como Damásio, Rosenthal (2003) defende que a consciência não é uma característica necessária de nossos estados mentais; antes, estados mentais conscientes são simplesmente estados mentais dos quais somos conscientes, de modo que, embora a consciência seja uma característica dos estados mentais, ela não é necessária e nem mesmo central para o que entendemos como estados mentais de maneira geral.

Pensamentos conscientes de ordem superior se qualificam como imagens mentais conscientes que reconhecemos como nossas, ou seja, por meio de pensamentos de ordem superior não apenas sabemos que estas imagens são nossas como também conseguimos refletir e focar nestas imagens. No entanto, e como dissemos acima, já que a consciência não é uma característica necessária e tampouco central para os estados mentais em geral, podemos também pensar que a consciência, enquanto uma característica dos estados mentais, possui suas próprias especificidades.

Uma delas diz respeito ao fato de que constituir imagens de objetos, ou mais especificamente operar com dados não é a tarefa exclusiva da consciência. A consciência não se resume a um conjunto de simples imagens no cérebro. Mais do que isso, como vimos, a consciência pode ser considerada como uma organização de conteúdos mentais centrada em um organismo que produz e motiva esses conteúdos. Orientar estas imagens na perspectiva do organismo também faz parte deste processo de organização de conteúdos mentais. Para Damásio (2011), um simples fluxo de imagens organizadas produz uma mente; porém, a menos que algum processo suplementar seja adicionado, a mente permanece inconsciente. O que falta nessa mente consciente é, consoante Damásio (2011), o *self*, que serve de agregador de tais imagens. O que o organismo precisa para se tornar consciente é a capacidade de adquirir uma propriedade, a qual Damásio chama de *subjetividade*. Eis então que se mostra o seguinte problema: qual é a característica principal da subjetividade? Em poucas palavras, a característica principal da subjetividade é o sentimento que impregna as imagens que experienciamos subjetivamente (DAMÁSIO, 2011, p. 23).

Por milhões de anos, inúmeros seres eram possuidores de mentes ativas, mas só naqueles em que se desenvolveu um *self* capaz de atuar como testemunha da sua própria mente é que a sua existência foi reconhecida. Foi somente depois que essas mentes desenvolveram linguagem e passaram a narrar as suas experiências é que se tornou amplamente conhecida a existência da mente. Portanto, a poesia, a arte, a filosofia e a ciência são resultantes de processos que tornaram amplamente conhecida a existência da mente. Muito provavelmente, as culturas e as civilizações não teriam surgido na ausência de consciência, o que faz da consciência um acontecimento notável — e talvez o mais notável — na evolução biológica (DAMÁSIO, 2011, p. 26).

A mente consciente emerge na história da regulação biológica. A regulação da vida, que é um processo dinâmico conhecido como homeostase, começa em seres unicelulares, como uma célula bacteriana ou uma simples ameba, isto é, em seres que não possuem cérebro, mas que são capazes de comportamento adaptativo (DAMÁSIO, 2011, p. 42).

A ‘marcha do progresso’ da mente não termina com o surgimento dos níveis modestos do *self*. Ao longo de toda a evolução dos mamíferos, especialmente dos primatas, a mente se torna cada vez mais complexa: a memória e o raciocínio se expandem em um grau notável, e os processos de *self* ganham abrangência. A mente consciente dos seres humanos – munidas com esses tipos complexos de *self* – é apoiada por capacidades ainda maiores de memória, raciocínio e linguagem, o que engendra os instrumentos da cultura e abre caminho para novos modos de homeostase nas esferas da sociedade e da cultura (DAMÁSIO, 2011, p. 43).

A homeostase² básica é guiada de modo não consciente, ou seja, é criada e guiada por mentes conscientes reflexivas que atuam como um ‘zelador’ ou ‘guardião’ do valor biológico. A variedade básica e sociocultural da homeostase está separada por bilhões de anos de evolução, e, no entanto, promove o mesmo objetivo, a saber, a sobrevivência de organismos vivos, embora em diferentes nichos ecológicos (DAMÁSIO, 2011, p. 43).

Damásio (2011) procura deixar claro que conteúdos mentais conscientes sempre são aqueles estados mentais que se dirigem a alguma coisa, ou seja, consciência é sempre ‘consciência de’. Reforçando o que fora dito, a consciência sempre é um estado mental de primeira pessoa, e, portanto, nunca de terceira pessoa; no entanto, isto não exclui a possibilidade de podermos estudar a consciência cientificamente. Outro aspecto importante é que estes conteúdos mentais conscientes sempre trazem consigo estados qualitativos, o que os estudiosos têm chamado de *qualia* (expressão latina que significa qualidades). Em suas palavras, Damásio (2011) dá a entender que falar de consciência implica entendermos que existem estados, ou melhor, níveis de consciência. Citamos Damásio (2011, p. 98):

A consciência é um estado mental que ocorre quando estamos acordados e no qual existe o conhecimento pessoal e privado de nossa existência, situada em relação ao ambiente circundante do momento, seja ele qual for. Necessariamente, os estados mentais conscientes lidam com o conhecimento servindo-se de diferentes materiais sensitivos – corporais, visuais, auditivos etc. – e manifestam propriedades qualitativas diversas para os diferentes fluxos sensitivos. Os estados mentais conscientes são sentidos.

Para Damásio (2011), a consciência que existe em nosso sonho é um estado de consciência alterado; desta maneira, podemos fazer uma relação entre Damásio (2011) e John Searle (2006), na medida em que o último sustenta que a consciência é análoga a um interruptor, ou seja, ou a consciência está ‘ligada’ ou a consciência está ‘desligada’; no entanto, a consciência, uma vez ligada, se comporta como um reostato, razão pela qual experienciamos diversos níveis de consciência ao longo de nossa existência ordinária (DAMÁSIO, 2011, p. 200; SEARLE, 2006). Com efeito, para que exista uma mente consciente, é preciso (i) que estejamos acordados, (ii) que tenhamos uma mente em funcionamento, (iii) que nessa mente esteja presente um sentido de *self* automático e espontâneo, por mais sutil que o sentido de *self* possa ser (DAMÁSIO, 2011, p. 200).

² Homeostasia ou homeostase é a propriedade inerente a sistemas abertos, sobretudo seres vivos, mediante a qual lhes é possível, de maneira automática, regular o seu ambiente interno, criando uma condição estável via os inúmeros ajustes de equilíbrio dinâmico que são fornecidos por mecanismos de regulação inter-relacionados.

Damásio (2011) sustenta que, se estamos acordados e dotados de conteúdos mentais passíveis de serem elevados ao nível da consciência, então a consciência é o resultado da adição de uma função do *self* à mente que orienta os conteúdos mentais consoante nossas necessidades, de modo que, assim, seja produzida a subjetividade.

De um modo ainda mais imperioso, a consciência é uma função biológica que nos permite saber se estamos tristes ou alegres, sofrendo ou obtendo prazer. A consciência é o processo mental por meio do qual reconhecemos (i) o impulso irresistível — e originariamente não consciente — que temos de permanecer vivos, bem como (ii) o impulso por meio do qual cultivamos a integridade de nossa regulação biológica, a qual é também originariamente não consciente. Em outros termos, a consciência é, pois, o processo mental que não prescinde da presença do sentimento de pertença a si mesmo. Esse sentimento de pertença de si implica, obviamente, um processo de *self*. Daí porque não existe a possibilidade de relegarmos a noção de *self* em nossa tarefa de elucidar a natureza e a estrutura da mente consciente (consciência). Afinal, entender o que é o *self* é compreender que, de certa maneira, a autoconsciência parcialmente se origina de nossos sentimentos acerca do que acontece no interior de nossos organismos quando sofremos modificações em função de ações cognitivas, isto é, em função de nossa apreensão de objetos no ambiente (exterior e interior às nossas peles). A autoconsciência sempre implica o *self* na medida em que esse *sentimento de si* é uma propriedade privativa de cada ser e existente por todo o tempo em que estamos vivos, em maior ou menor grau durante nossos períodos de sono e de vigília (DAMÁSIO, 2000, p. 24).

É verdade, porém, que, além de não se restringir aos horizontes de nossa vida mental, a consciência também não se reduz ao *self* (DAMÁSIO, 2000, p. 24). Antes, conforme Damásio (2000, p. 24-26), o processo que denominamos consciência encontra sua especificidade no fato de envolver majoritariamente o ato (i) de representar imagens de objetos (padrões mentais) e de (ii) o de engendrar um sentido de *self* no ato de conhecer essas imagens de objetos.

Para Damásio (2011), portanto, o problema da consciência é uma combinação de dois problemas intimamente relacionados.

O primeiro consiste em entender como o cérebro no organismo humano engendra os padrões mentais que denominamos imagens de objetos. Esse primeiro problema, assim, diz respeito à tarefa que se impõe ao processo consciente de constituir padrões mentais das mais diferentes espécies.

O segundo problema, por sua vez, consiste em entender como engendramos um sentido de *self* no ato de conhecer que é próprio da ação de constituir padrões mentais. O segundo problema, pois, diz respeito ao fato de que a nossa constituição de imagens de objetos, ou padrões mentais, sempre envolve um engendramento do *self*. A consciência é, enfim, “o padrão mental que reúne o objeto e o *self*” (DAMÁSIO, 2000, p. 27).

Temos agora uma definição de consciência ainda insatisfatória, mas que pode ser sem dúvida considerada como um primeiro passo para compreendermos mais claramente a possibilidade de distinguirmos mente, *self* e consciência. Considerando a consciência como um padrão mental marcado pela especificidade de reunir o objeto e o *self*, podemos, com Damásio (2000, p. 29), estabelecer que a consciência é um fenômeno inteiramente privado e de primeira pessoa que ocorre *como parte* do processo igualmente privado e de primeira pessoa que denominamos mente. A afirmação de que processos conscientes ocorrem como parte de nosso conjunto de processos mentais implica que a totalidade de nossos processos conscientes está incluída na totalidade de nossos processos mentais. Processos conscientes dizem respeito ao conjunto de nossos processos mentais conscientes, distinguindo-se, assim, do enorme conjunto de nossos processos mentais não conscientes.

O entendimento da consciência e da mente como processos, e não como coisas ou substâncias, justifica nossa convicção de que, em relação à mente, a consciência é um processo distinto sem jamais estar separado da mente não consciente. A mente é, por consequência, um fluxo contínuo de padrões mentais conscientes e não conscientes inter-relacionados. Sem a correlação entre mente e consciência não seria possível a existência de uma mente consciente. Ainda que possa haver vida mental sem consciência (processos mentais não conscientes), só existe vida mental consciente (consciência) no interior de um fluxo contínuo de padrões mentais.

É preciso entender que mente e consciência estão intrinsecamente ligadas; o termo mente — tal qual Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) se refere em suas obras — diz respeito tanto a operações conscientes quanto a operações não conscientes. Refere-se a um processo, e não a uma coisa. Cabe dizer que, para a existência de uma mente consciente, é necessária a superposição sobre alicerces mentais. No entanto, para que existam estados mentais, não é necessário que exista uma vida consciente. Como sustenta Rosenthal (2003), embora a consciência seja uma característica dos estados mentais, ela não é necessária e nem mesmo central para o que entendemos como estados mentais de maneira geral.

Neste sentido, cabe dizer que outros organismos podem experienciar imagens sem que tais imagens sejam conscientes; afinal, para que seja possível experienciar imagens, basta que tenhamos um sistema nervoso desenvolvido, ainda que um sistema nervoso desenvolvido não implique que todo estado mental seja consciente.

Dados neurológicos e neuropsicológicos têm exercido papel relevante na tarefa de oferecer uma resolução para o problema das relações mente-corpo, e especialmente para delimitar a especificidade da consciência em relação ao *self* e à mente (DAMÁSIO, 2000, p. 33). Dentre esses dados, cumpre ressaltar a compreensão, obtida por meio das investigações baseadas em tecnologias de neuroimagem, de que a consciência não é um monólito, pelo menos nos seres humanos. Antes, a consciência pode ser separada em dois tipos: um tipo simples e um tipo complexo.

O tipo mais simples de consciência é o que Damásio (2000) chama de “*consciência central*”. A *consciência central* é o processo consciente que fornece ao organismo um sentido do *self* concernente a um momento (o “agora”) e a um lugar (o “aqui”). Neste sentido, o campo de ação da *consciência central* é o aqui e agora (DAMÁSIO, 2000, p. 33). A *consciência central* é o processo consciente por meio do qual temos uma relação intrínseca com o mundo, ou seja, por meio do qual somos, nas palavras de Merleau-Ponty (2011 [1945]), “seres no mundo”, por meio do qual agimos nesse mundo e somos modificados por este mundo. Em suma, a *consciência central* é um fenômeno biológico simples e o qual possui apenas um nível de organização, sendo estável no decorrer da vida do organismo. Esse tipo de consciência não é exclusivamente humano e independente da memória convencional, da memória operacional, do raciocínio e da linguagem. Em tal nível, a consciência pode ser entendida como *emergência* de nossos mecanismos propriocetivos (DAMÁSIO, 2000, p. 34).

Por outro lado, a *consciência ampliada* é um fenômeno biológico complexo o qual inclui vários níveis de organização e que evolui no decorrer da vida do organismo. Naturalmente, é preciso que exista uma base estrutural para a *consciência ampliada*, a qual remonta à *consciência central*. Uma boa fundamentação para essa compreensão é assim elaborada por Damásio (2000, p. 35): “Uma análise cuidadosa de doenças neurológicas revela que a *consciência central* pode permanecer intacta mesmo havendo comprometimento da *consciência ampliada*”. Por sua vez, o comprometimento da *consciência central* destrói todo o edifício da consciência, ou seja, a *consciência ampliada* não se sustenta de maneira independente em relação à *consciência central*: a *consciência ampliada* é um processo por meio do qual níveis simples e complexos do processo consciente atuam de maneira harmônica e ordenada.

A *consciência central* e a *consciência ampliada* se distinguem primordialmente por se constituírem com base em dois tipos correspondentes de *self*. O sentido do *self* que emerge na *consciência central* é o *self* central; trata-se do processo que nos dá o sentido de pertencimento em relação a um conjunto de fatos transitórios e incessantemente recriados para cada objeto com o qual o cérebro interage. Por outro lado, o sentido do *self* que emerge na *consciência ampliada* diz respeito ao processo que nos dá o sentimento de pertença em relação a um conjunto não transitório de fatos e que justifica os modos de ser individuais que caracterizam uma pessoa. Daí porque Damásio chama esse tipo de *self* de *self* autobiográfico. O *self* autobiográfico é extraído de lembranças sistematizadas das situações em que a *consciência central* participou do processo de conhecer e das características invariáveis da vida mental de um organismo (DAMÁSIO, 2000, p. 35).

A essa relação entre *consciência central* e *consciência ampliada* corresponde a distinção entre mente e consciência:

A consciência é o rito de iniciação que permite a um organismo equipado com a capacidade de regular seu metabolismo, com reflexos inatos e com a forma de aprendizado conhecida como condicionamento torna-se um organismo com mente, o tipo de organismo em que as reações são moldadas por um interesse mental pela vida do próprio organismo. Espinosa afirmou que o esforço da autopreservação é o primeiro e único fundamento da virtude. A consciência possibilita esse esforço (DAMÁSIO, 2000, p. 44-45).

A consciência, nas literárias palavras de Damásio (2000, p. 51), começa quando os cérebros adquirem “o poder de contar uma história sem palavras, a história de que existe vida pulsando incessantemente em um organismo”; trata-se do momento em que “os estados do organismo vivo, dentro das fronteiras do organismo, são continuamente alterados por encontros com o meio ambiente e com ajustes internos do processo da vida” (DAMÁSIO, 2000, p. 51). Assim a consciência emerge quando essa história alterna de forma causal o organismo, e pode ser contada usando o “vocabulário não verbal universal dos sinais corporais”. Desta forma “o conhecimento do organismo”, por meio do fluxo de nossos processos mentais conscientes e não conscientes, “emerge automaticamente como resposta a uma pergunta nunca formulada” (DAMÁSIO, 2000, p. 51-52).

Acreditamos ter conseguido delimitar neste subcapítulo do primeiro capítulo de nossa Dissertação, especialmente com base em Damásio (2000, 2011), mas também com base em Rosenthal (2003), algumas razões para que tratemos de maneira não intercambiável os conceitos de mente, de *self* e de consciência. Para tanto, buscamos sustentar que a existência de um sistema nervoso desenvolvido é o suficiente para a geração de estados mentais, sem ser suficiente, embora seja necessário, para a constituição da mente consciente. O entendimento de que o surgimento da mente consciente está ligado a conteúdos mentais é equivalente à compreensão de que a consciência é um estado mental propriamente dito com qualidades ‘superiores’ em relação a estados mentais básicos e não conscientes. Diferentemente da mente não consciente, a mente consciente demanda o sentido de agência e de propriedade si, ou seja, a consciência nos confere a capacidade de sabermos que somos responsáveis por nossas intenções mentais (agência) e que nossos conteúdos mentais são nossos (propriedade de si).

Ora, tendo em vista que um processo de *self* é essencial para que estados mentais não conscientes se tornem estados mentais conscientes, e tendo em vista que é o processo de *self* quem nos confere o sentido de agência e de propriedade de si, trabalharemos, em um tópico contido nesse subcapítulo, o sentido de *self* que assumiremos nessa dissertação para nossos propósitos de, ulteriormente, sustentar uma autoconsciência corporal.

1.2.1 DEFININDO UM SENTIDO DE *SELF*

Em todos os seus livros já publicados, Damásio (1996, 2000, 2004, 2011), que apresenta notáveis relações entre a mente, o *self* e a consciência (mente consciente), tem defendido que a pesquisa sobre a constituição da mente consciente deve privilegiar, de maneira significativa, a noção de *self*. Afinal, e conforme tem sustentado Damásio (2011), a origem da mente está associada ao momento em que um processo do *self* é adicionado a um processo mental básico. Quando não ocorre um *self* na mente, esta mente não é propriamente consciente, o que significa dizer que é o *self* que garante consciência a uma mente; em poucas palavras, é o *self* que assegura a identidade pessoal. E este processo de *self* é o que gera a subjetividade, ou seja, a subjetividade é um sentimento que emerge de processos de *self*. Mas, se existe um *self*, podemos ou não dizer que ele está presente sempre que estamos conscientes? Podemos dizer que ele está presente mesmo quando não estamos conscientes? (DAMÁSIO, 2011, p. 21).

Existem muitas respostas para estas perguntas, e as respostas costumam ser inequívocas. Uma primeira forma de assumir posição inequívoca em relação ao *self* consiste em tratá-lo como um processo, e não como uma coisa ou substância. Decerto, tal processo está presente em todos os momentos que estamos conscientes. O processo do *self* pode ser concebido de duas maneiras: (a) a primeira delas diz respeito à perspectiva do observador que aprecia o objeto dinâmico, o qual consiste em (i) certos funcionamentos da mente, (ii) certas características de comportamento e (iii) certa história de vida; (b) a outra diz respeito à perspectiva do *self* como conhecedor, o processo que dá foco ao que vivenciamos, e que, por fim, nos permite refletir sobre essa vivência. Combinando as duas perspectivas, teremos a noção dual de *self* que tem sido usada por Damásio (2000, 2011), e que será corroborada por nós ao longo dessa dissertação.

Damásio (2011) resgata William James (1950 [1890]) com a intenção de demonstrar sua própria concepção acerca do conceito de *self*-objeto. James (1950 [1890]), segundo Damásio (2011, p. 22) afirmava que o *self*-objeto é a soma de tudo aquilo que o homem chamava de seu, “não só seu corpo e suas faculdades psíquicas, mas também suas roupas, sua esposa e seus filhos, além de antepassados e amigos, reputação e obras, terras e cavalos, iate e conta bancária”. Ainda segundo Damásio (2011, p. 22), o que permite que a mente saiba que estes domínios existem e pertencem a um proprietário mental, segundo James (1950 [1890]), é que a percepção de qualquer desses elementos gera emoções e sentimentos, e, de acordo com essa ideia, os sentimentos ensejam a separação entre os conteúdos que pertencem ao *self* e os que não pertencem.

No que concerne à definição do *self*-material, isto é, do *self*-objeto, Damásio (2011, p. 22) nós da à seguinte definição: “uma coleção dinâmica de processos neurais integrados, centrada na representação do corpo vivo, que encontra expressão em uma coleção dinâmica de processos mentais integrados”. Por sua vez, conforme Damásio (2011), o *self*-conhecedor é uma presença mais difícil de definir, na medida em que o *self*-conhecedor é menos coeso em termos mentais ou biológicos do que o *self*-objeto. Mas isso não diminui a importância do *self*-conhecedor perante a consciência. O *self*-conhecedor é uma presença real e é uma cria da evolução biológica na qual o homem está inserido. Para Damásio (2011), não existe uma dicotomia entre *self*-objeto e *self*-conhecedor; na verdade, o que existe é uma continuidade e progressão. O *self*-objeto é visto por Damásio (2011), como o alicerce do *self*-conhecedor, pois o *self*-conhecedor precisa operar com dados que lhe são fornecidos pelo *self*-objeto. (DAMÁSIO, 2011, p. 23).

Muitos têm sido aqueles que, sob a inspiração de William James (1950 [1890]), abdicam da noção de “um *self*” ou de “o *self*” em prol de uma categorização dos inúmeros aspectos e noções do *self* (GALLAGHER, 2000). Dentre esses, podemos citar filósofos e psicólogos da estirpe de Neisser (1994), Eleanor Gibson (1993), Butterworth (1988), Dennett (1991), Gazzaniga (1998) e, dentre muitos outros, Damásio (2011).

Em sentido inverso a essas tentativas de refinar e expandir as possíveis variações do conceito de *self*, tentaremos, para os propósitos dessa dissertação, extrair – de alguns desses conceitos de *self* – princípios que sejam conciliáveis com o sentido de *self* que aqui pretendemos sustentar. Visamos, com isso, a uma definição geral que não exclua alguns dos mais relevantes aspectos e dimensões dos conceitos de *self* que queremos assimilar para nossos propósitos.

Para realizar tal empreitada, recorreremos a dois paradigmáticos conceitos de *self* elencados por Gallagher (2000), quais sejam, os chamados (i) *self* mínimo e (ii) *self* narrativo. Afinal, consideramos que as diferenças entre o *self* narrativo e o *self* mínimo não são suficientemente relevantes para impedir nosso propósito de buscar um conceito geral de *self*. Vamos, portanto, depreender nosso conceito geral de *self* de uma síntese entre o que Gallagher (2000) entende por (i) *self* mínimo e (ii) *self* narrativo. A opção por Gallagher (2000) nos leva a suspender o juízo em relação aos inúmeros conceitos de *self* estabelecidos por muitos outros autores contemporâneos consagrados, a exemplo dos supracitados.

(i) O *self* mínimo diz respeito ao modo como, fenomenologicamente (isto é, em termos de nossa própria experiência), temos a consciência de nós mesmos como objetos imediatos da experiência; essa consciência de nós mesmos ocorre para além de qualquer extensão temporal. Em termos de *self* mínimo, não é preciso saber ou ter consciência de que o *self* depende do sistema nervoso e de um corpo ecologicamente integrado, já que, nesse âmbito, a experiência de si mesmo é suficiente para contar como uma forma de auto-experiência (*self-experience*);

(ii) O *self* narrativo, por sua vez, diz respeito a como nossa auto-imagem (*self-image*) é constituída ao longo do tempo (na extensão temporal, portanto), aí incluindo memórias do passado (histórias que outros e nós contam(os) sobre nós mesmos) e intenções dirigidas para o futuro.

Em nossa tentativa de depreender um conceito geral de *self* a partir do esforço de sintetizar os dois conceitos de *self* que acabamos de apresentar, estabeleceremos quatro aspectos ou dimensões que julgamos poderem ser reunidos em um conceito único (ainda que amplo) de *self*.

(i) O *self* é um processo (e não uma coisa ou uma substância) por meio do qual se assegura nossa identidade pessoal, tanto nos domínios da extensão temporal (mediante a narração de nossa continuidade psicológica e histórica, o que corresponde ao *self* narrativo) quanto fora da extensão temporal (no âmbito da experiência consciente de nós mesmos em primeira pessoa, o que corresponde ao *self* mínimo);

(ii) Dessa primeira dimensão do conceito de *self* se segue a segunda, qual seja: o *self* é um processo que envolve aspectos de primeira pessoa e de terceira pessoa. Por aspectos de primeira pessoa, entendemos a experiência que nós temos de nós mesmos de dentro (*from the inside*), independentemente de termos senciência (*aware*)³ das bases neurais que permitem essa experiência de si.

³ *Awareness* é uma palavra de difícil tradução. Literalmente falando, pode ser definida como a “qualidade ou estado de ser cômico” (DICIONÁRIO NOVO MICHAELIS, 1961, p. 68). Por se tratar de um termo de difícil tradução, iremos manter o termo em inglês, inclusive para evitar confusão com as diversas terminologias a que esse termo pode nos remeter. De qualquer forma, buscaremos demonstrar diversas traduções de *awareness*. Com isso, queremos tentar delimitar uma noção geral a qual seja capaz de ter uma eficaz finalidade instrumental para nossos propósitos teóricos na dissertação. Uma possível compreensão de *awareness* consiste em tratá-la como consciência de si, como a capacidade por meio da qual é adquirida uma senciência perceptiva. Assim, esta consciência perceptiva pode ser compreendida como a tomada de uma consciência global no momento presente, a atenção conjunta da percepção subjetiva que corresponde a aspectos corporais e emocionais que são experienciados por um determinado organismo em um determinado ambiente (GINGER; GINGER, 1995, p. 254). Tellegen (1986), por sua vez, define *awareness* como sendo um fluxo associativo e focalizado. Já Loffredo (1994), descreve-a como sendo um fluxo dinâmico que, por ser focalizado, nos possibilita a capacidade de discriminarmos as coisas do mundo. Considerando que a *awareness* é associativa, ela possibilita o surgimento de novas cadeias de significado. Assim, *awareness* é a apreensão de todas as possibilidades de nossos sentidos, ou seja, é a capacidade tanto por meio da qual percebemos ocorrências perceptivas/mentais dentro de nós mesmos quanto a capacidade de percebermos as ocorrências do mundo exterior. Nesse sentido, *awareness* está em plena sintonia com as fontes de canais corporais que iremos discutir ainda nesta seção. A nossa apreensão nesse sentido se dá no momento presente (no aqui e agora). Embora a *awareness* seja sempre do tempo presente, o seu objeto pode pertencer a outro tempo e espaço. Um exemplo é quando nos lembramos de uma determinada memória. A memória pode até nos remeter a outro tempo do qual vivemos, mas o fato de nos lembrarmos ainda acontece no tempo presente (YONTEF, 1993). Outra distinção possível consiste na possibilidade de pensar a *awareness* como uma experiência subjetiva humana experienciada frente a alguma situação do mundo. *Awareness* também pode ser compreendida a partir de uma perspectiva comportamental, como defende Pereira Junior (2003, p. 111), segundo o qual o processo condutor para a *awareness* se inicia mediante atos de atenção do organismo receptor e processador, o qual recebe informações de sinais advindos do meio ambiente que são direcionados pelo agente processador, o qual também consegue redirecionar ações futuras (JORGE, 2007). Embora possamos traduzir *consciousness* e *awareness* por consciência, estaríamos recaindo em um grave erro conceitual. Quando Chalmers (1996) recorre a tais conceitos, devemos estar atentos à sutil diferença entre *awareness* como “estar ciente de” e *consciousness* como “estar consciente de”. De forma geral, Chalmers (1996) sustenta que podemos compreender a senciência (*awareness*) como um estado no qual temos acesso a alguma determinada informação, e, assim, podemos, de algum modo, assumir um determinado comportamento mediante a informação que nos foi dada. Segundo Chalmers (1996), no âmbito da senciência estão, por exemplo, a vigília, a atenção a alguma coisa, o controle voluntário, e, dentre outros, a integração de uma determinada informação. De uma forma bem geral, a senciência pode ser compreendida como a capacidade por meio da qual determinados organismos têm acesso a algumas informações e podem usá-las para produzirem determinados comportamentos. Chalmers (1996) sustenta que uma análise funcional dos fenômenos associados à senciência seria suficiente para esclarecer esta dicotomia; entretanto, ainda não seria suficiente para explicar a experiência consciente e subjetiva que acompanham estes fenômenos. A consciência entendida como experiência consciente daria conta daquilo que escapa as teorias que tentam explicar a consciência através de funções ou determinadas estruturas (BORGONI, 2011).

(ii.1) Esses aspectos de primeira pessoa correspondem ao conceito que Gallagher (2000) denomina de *self* mínimo. Por aspectos de terceira pessoa, entendemos o que decorre do acesso à nossa continuidade psicológica/histórica por narração temporal de nossa história e de nossos estados psicológicos, seja por intermédio de autonarração seja mediante narração de outrem. Esses aspectos de terceira pessoa correspondem ao que Gallagher (2000) denomina de *self* narrativo;

(iii) O *self* envolve o sentido de agência, isto é, a sensação de que sou eu o causador ou gerador de uma determinada ação, seja no plano dos movimentos físicos seja no plano dos pensamentos que circundam minha vida mental consciente;

(iv) O *self* também envolve o sentido de propriedade de si, por meio do qual tenho a sensação de que apenas eu estou passando por uma determinada experiência (por exemplo, a sensação de que meu corpo está se movendo, independentemente da voluntariedade desse movimento).

Após elencarmos quatro aspectos ou dimensões do conceito de *self* que queremos sustentar, e inspirados pela perspectiva de Damásio (2011), entendemos que:

(i) A existência do *self* é evidente (e por isso não problematizaremos ou questionaremos sua existência);

(ii) O *self* é um processo (e não uma coisa ou substância) gerado (como queremos defender) pelo organismo em funcionamento (pela *senciência* da atividade corporal);

(iii.1) O *self* tanto pode ser considerado o processo por meio do qual apreciamos certos funcionamentos da mente, certas características do comportamento e certa história de vida (iii.2) quanto pode ser considerado o processo por meio da qual (a) focamos o que vivenciamos e por meio do qual (b) refletimos sobre essa vivência; E, por fim,

(iv) As distintas dimensões a que (iii.1) e (iii.2) se aplicam são similares às distintas dimensões a que sustentamos se aplicar os termos *senciência* e *consciência*. Com efeito, o processo por meio do qual apreciamos certos funcionamentos da mente, certas características do comportamento e certa história de vida (iii.1), chamado por Damásio (que não problematizou as diferenças entre *senciência* e *self*) de *self*-objeto, é um processo que ocorre como resultado da interação do sistema nervoso (e seus aparelhos sensoriais) de um animal (humano ou não-humano) e seu ambiente, (iv.1) de onde resulta nossa habilidade básica de reagir a estímulos do meio-ambiente (ARP, 2007, p. 02).

Entendemos que esse processo, chamado por Damásio (2011) de *self-objeto*, corresponde ao que entendemos por *senciência*. Essa concepção de *senciência* é condizente com a postulada por David Chalmers (1996), para quem *senciência* se refere a processos cognitivos da experiência que são mais básicos do que qualquer dimensão consciente.

Os conteúdos da *senciência* podem ser entendidos como conteúdos informacionais por meio dos quais temos acesso a alguma informação e nos tornamos capazes de assumir um comportamento com base nesta informação. Esse processo por meio do qual apreciamos certos funcionamentos da mente, certas características do comportamento e certa história de vida é o que propicia, nos termos de Chalmers (1996), a disponibilidade direta para o controle global. Tendo em vista tais características, a *senciência* nem sempre é consciente, e está associada a termos como percepção e sentimentos (os quais não necessitam ser conscientes); (iv.2) Por outro lado, o processo por meio da qual (a) focamos o que vivenciamos e (b) refletimos sobre essa vivência (iii.2), chamado por Damásio de *self-sujeito*, é o processo que se refere à capacidade de experienciar a si mesmo como sendo o sujeito e protagonista de sua própria existência no passado, presente e futuro, incluindo a reflexão sobre si mesmo como um ser que tem *senciência* de seu ambiente circundante (ARP, 2007). Entendemos que esse processo, chamado por Damásio (2011) de *self-sujeito*, corresponde ao que propriamente entendemos por consciência. A consciência inclui a *senciência*, e está associada a termos tais como experiência, subjetividade e reflexões sobre a *senciência*.

Aos princípios acima elencados (depreendidos da síntese dos conceitos de *self* mínimo e de *self* narrativo), e ao que, sob inspiração de Damásio (2011), tomaremos como suposto, acrescentamos, por fim, dois princípios que são indispensáveis à constituição de nosso conceito de *self*. Esses princípios estão claramente formulados por Bermúdez (1998, 2007, 2009, 2011) e por todos aqueles que, adotando-os ou não, têm se dedicado a investigar o papel desempenhado pela *senciência* corporal na constituição da autoconsciência sob a estrutura teórica construída com base na discussão acerca da legitimidade ou não desses dois princípios teóricos:

(i) Imunidade ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa: Trata-se da ideia de que determinadas fontes corporais de informação (dentre as quais a introspecção e a propriocepção) são imunes ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa quando as informações que fornecem só podem ser sobre o sujeito que as recebe, isto é, quando não há possibilidade de identificar equivocadamente a fonte de informação.

(i.1) Trata-se de uma propriedade de juízos (por exemplo, o juízo de que minhas pernas estão cruzadas ou de que minha mão está digitando essas palavras que estão diante do leitor). O que o princípio de imunidade ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa institui é que, ainda que meus juízos estejam errados (ainda que eu esteja enganado em relação à posição das minhas pernas ou em relação à posição e às atividades de meus dedos), esses juízos não podem se enganar em relação a quem é que tem a propriedade em questão. Juízos imunes ao erro por identificação equívoca são formas de averiguar a nós mesmos exclusivamente sobre o *self*. De acordo com Bermúdez (2011), (a) o sentido de posição, (b) a interocepção, (c) o sentido de movimento e (d) a propriocepção visual são privilegiadas formas de informações não-conceptuais que contam como formas primitivas de autoconsciência. Nesse sentido, juízos com a propriedade de imunidade ao erro por identificação equívoca relativa ao pronome de primeira pessoa estão fortemente associados a tipos de senciência corporal de primeira pessoa;

(ii) Autoconsciência não-conceptual: A existência de privilegiadas formas de informações não-conceptuais que contam como formas primitivas de autoconsciência, às quais nos referimos em (i), nos leva a uma forma de autoconsciência que não supõe domínio cognitivo ou linguístico. Trata-se de uma forma de autoconsciência que não supõe (a) a capacidade de averiguar atentamente a própria experiência, (b) reconhecer-se no espelho, (c) referir-se a si mesmo em primeira pessoa ou, por exemplo, (d) ter a posse de um conhecimento sobre sua própria vida.

Trata-se, pois, de uma forma de autoconsciência primitiva, pré-reflexiva, não-conceptual e primária, que compartilhamos com animais não-humanos e com recém-nascidos (von SCHRÖDER, 2007). É nesse sentido que, em acordo com Bermúdez (1998), supomos que as formas superiores de autoconsciência têm origens relevantes em uma variedade de formas não-conceptuais de conteúdos autoconscientes, as quais são logicamente e ontogeneticamente mais primitivas. Com efeito, um conteúdo não-conceptual é, segundo Bermúdez (1998), aquele que pode ser atribuído a um pensador sem que o pensador tenha de possuir os conceitos necessários para especificar esse conteúdo. Esses conteúdos não-conceptuais são relevantes para a constituição da autoconsciência na medida em que nossas fontes de informações não-conceptuais estão na base de uma grande e relevante quantidade de estados mentais capazes de representar o mundo de maneira não-conceptual.

Nesse subtópico, pretendemos alinhar um sentido de *self* que queremos sustentar ao longo da dissertação. Trata-se de uma tarefa não trivial, sobretudo se considerarmos que muitos foram aqueles, conforme citados no início desse subtópico, que se propuseram discorrer, de maneira competente, sobre várias dimensões do *self*, assim como, por outro lado, houve, também, quem tenha tentado pulverizar a existência genuína de um *self*, a exemplo de Hume e, contemporaneamente, de Metzinger (2011), Siderits (2011) e, dentre muitos outros, Snowdon (1995).

Com efeito, o problema do *self* está longe de ser uma unanimidade; para nós, no entanto, e em consonância com a perspectiva de Damásio (2011), não pretendemos pôr em xeque a existência do *self*, como já anunciamos no início desse subtópico. Muito pelo contrário. Mais do que sustentarmos que a existência do *self* é evidente, sustentaremos que o *self* está enraizado ou alicerçado no corpo, ou seja, que o *self* é essencialmente corporal. É com base nessa intenção que discutiremos, nos próximos subcapítulos, a noção de corpo como alicerce da mente consciente, a questão da corporificação da mente na perspectiva da teoria enativista — mais especificamente com base na perspectiva de Francisco Varela —, e, por fim, a noção de cérebro como órgão de mediação no interior da visão enativista *versus* visão neurocêntrica da consciência.

1.3 A NOÇÃO DE CORPO COMO ALICERCE DA MENTE CONSCIENTE

Considerando a delimitação conceitual que acabamos de estabelecer entre as noções de mente, *self* e consciência, e exposta a concepção de *self* sobre a qual nos alicerçaremos para sustentarmos uma posição filosófica em relação ao problema da autoconsciência corporal, cumpre-nos, agora, clarificar o sentido em que o corpo pode ser tratado como a base fundamental na constituição da consciência, tanto do ponto de vista ontogenético quanto do ponto de vista filogenético. Nossa inserção no problema das relações mente-corpo, pois, tem em vista apontar para uma consideração de mente corporificada, por meio da qual tanto evitamos tratar a mente como substância em separado do corpo quanto evitamos negar a independência qualitativa da mente em relação ao corpo. Nesse sentido, nossa concepção de mente corporificada busca conciliar dependência e autonomia: se, por um lado, a constituição da mente é dependente dos mecanismos fisiológicos mediante os quais cérebro, corpo e ambiente estão integrados, há, por outro lado, uma autonomia qualitativa da mente em relação aos seus mecanismos de base, expressa na subjetividade.

Para tanto, a tarefa a ser cumprida a partir dessa seção consistirá em delinear as dimensões inerentes às relações mente-corpo que, conjuntamente, subsidiam a tese de que o corpo é a ‘rocha’ sobre a qual se estrutura a totalidade de nossa vida mental. Tomaremos Damásio (1996, 2004, 2011) como ponto de partida, na medida em que poucos conseguiram, como ele, apresentar hipóteses empíricas consistentes sem deixar de lado uma sólida perspectiva filosófica. Este é, sem dúvida, um mérito significativo para quem se propõe equacionar um problema que, como poucos outros, demanda sofisticada integração entre as dimensões empíricas e meta-empíricas.

Damásio (2004) depreende a motivação para a discussão acerca do papel exercido pelo corpo na constituição da autoconsciência a partir das reflexões que sempre empreendeu quanto à natureza das relações entre mente-corpo.

Eis as questões que, *Em busca de Espinosa* (2004), precedem sua posição quanto ao papel da corporeidade na constituição da autoconsciência: Mente e corpo podem ser concebidos como duas substâncias distintas, ou devem ser concebidos como formando apenas uma? Se houvesse duas substâncias, faria sentido afirmar que a mente é uma substância com precedência ontológica e causal sobre o corpo-cérebro? Ou será que essa precedência é inerente ao corpo-cérebro? Será, como afirmam os materialistas, que o corpo ou o cérebro engendram a mente, ou será, como afirmam os reducionistas, que mente e corpo-cérebro são uma e a mesma substância? Se há duas substâncias, por outro lado, como elas poderiam interagir?

Em face destas questões, Damásio estrutura uma de ainda maior amplitude, e a qual talvez seja capaz de oferecer uma solução para o clássico problema das relações mente-corpo: como certas atividades dos circuitos neurais se relacionam com os processos mentais que experienciamos fenomenologicamente por meio de nossa atividade introspectiva? (DAMÁSIO, 2004, p. 193).

A escolha aqui adotada pelo caminho percorrido por Damásio em vista de oferecer uma solução para o problema mente-corpo se deve ao fato de que, com ele, acreditamos que a possibilidade de uma resposta plausível para o problema das relações mente-corpo envolve uma clareza quanto à consideração de que consciência e mente não devem ser sinonimizadas, já que se tratam de modos hierarquicamente distintos da emergência de estados mentais de um organismo em funcionamento. Trata-se, no caso, da noção de que o processo por meio do qual a mente se torna mente consciente não prescinde de um organismo vivo corporificado, cujo funcionamento é a raiz de todos os conteúdos que se tornam mentais, conscientes ou não.

Essa compreensão, por um lado, é decorrente de um conjunto de descobertas científicas e de perspectivas filosóficas quanto às relações de causalidade e de dependência entre o corpo, o cérebro e a mente. Mas defendemos com Damásio, no entanto, que, por si só, essas relações não elucidam as razões pelas quais a mente consciente depende de um organismo vivo corporificado. Como queremos sustentar, as razões pelas quais a mente consciente se sustenta em um organismo vivo corporificado são basicamente as seguintes: (i) a mente emerge em um cérebro situado dentro de um corpo-propriadamente dito com o qual interage; (ii) a mente prevaleceu na evolução porque tem ajudado a manter o corpo-propriadamente-dito; e, ademais, (iii) a mente emerge em um tecido biológico, ou seja, em células nervosas que partilham das mesmas características que definem outros tecidos nervosos vivos no corpo-propriadamente dito (DAMÁSIO, 2004, p. 197-202).

As três razões acima aduzidas querem dizer, em última instância, que cérebro e corpo se encontram indissocialmente integrados por circuitos bioquímicos e neurais reciprocamente direcionados um para o outro. Essas razões também querem dizer que todas as partes do corpo (como, por exemplo, cada músculo, cada articulação e cada órgão interno) se relacionam com o cérebro por meio de sinais enviados pelos nervos periféricos. Por tudo isso, a afirmação de Damásio (1996, 2004, 2011) segundo a qual o corpo e o cérebro formam um organismo indissociável implica a compreensão de que corpo e cérebro interagem com o ambiente de maneira completamente unificada: a interação não é só do corpo, e tampouco só do cérebro. Com efeito, a complexidade de nossos organismos é o que faz com que a conjunção de cérebro, corpo-propriadamente-dito e meio ambiente sejam capazes de gerar respostas externas espontâneas ou reativas que, no seu conjunto, compõem o que denominamos comportamento. Esse conjunto de respostas externas motiva um conjunto de respostas internas, algumas das quais sob formas de imagens (visuais, auditivas, somatossensorias), o que Damásio postulou como sendo a base mais fundamental para a constituição da mente (DAMÁSIO, 1996, p. 113-115).

Para além do que compreendemos por consciência, ou seja, por uma mente consciente enquanto processo de nível superior em relação a todos os processos orgânicos que podemos chamar de processos mentais não conscientes, é necessário considerarmos os avanços das neurociências que contribuíram para subsidiar a tese de que a emergência da mente consciente remonta à atividade cerebral cuja função consiste em criar padrões neurais com a finalidade de mapeamento corporal sob a forma de imagens. Essas imagens, com efeito, são subjetivamente experienciadas por nosso organismo, em seus limites espaço-temporais.

Essa é a razão pela qual o mapeamento do corpo — em sua atividade de criação de padrões neurais — é, segundo Damásio, essencial para que o indivíduo seja autosciente e, assim, capaz de determinar para si mesmo os limites entre o *self* e o *não-self*. Isso quer dizer que reside no mapeamento neural do corpo sob a forma de imagens os substratos neurofisiológicos que propiciam o sentimento de identidade pessoal a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, isto é, este mapeamento tem a função de assegurar o reconhecimento de nós mesmos como organismos conscientes e únicos, e de nos propiciar o sentimento de distinção em relação a todos os outros objetos do mundo. Essa compreensão, de fato, implica que a principal função dos neurônios consiste em sua atividade de mapeamento corporal do organismo.

As intrínsecas relações entre o corpo e o cérebro — as quais são realizadas através das vias de padrões neurais obtidas através do mapeamento corporal — tornam-se claras, segundo Damásio (2011, p. 32), a partir do entendimento das características que distinguem os neurônios de outros tipos de células do corpo. Para Damásio (2011, p. 33), apenas as células as quais chamamos de neurônios possuem as características que podem estabelecer mapas neurais sob a forma de imagens, ou ainda, “organismos fazem mentes a partir da atividade de células especiais conhecidas como neurônios” (DAMÁSIO, 2011, p. 32). Os neurônios são células especiais porque apenas este tipo de células tem propriedades biofísicoquímicas capazes de estabelecer um organismo a partir do emanhamento entre o cérebro, o corpo propriamente-dito e o ambiente. De fato, embora os neurônios estejam muito concentrados no sistema nervoso central, e mais especificamente na região cortical, a atividade neuronal se direciona constantemente para o resto do corpo, para o mundo externo, assim como também constantemente recebe sinais do corpo propriamente dito e do mundo externo (DAMÁSIO, 2011, p. 32).

Para Damásio (2011, p. 32-33), as largas redes neurais — formadas por neurônios organizados em circuitos dedicados à emergência de nossa vida mental — estruturam representações de (i) objetos e fenômenos fora do cérebro (seja situados no corpo seja situados no mundo externo) e de (ii) processamento no próprio cérebro de outros padrões neurais. Essas duas formas básicas de representação (ou de padrões representativos) são formas de mapeamento do organismo, ou ainda, formas de experienciar “imagens” do organismo, o que não é senão a base de nossa vida mental.

Com base nesses dados, sustentamos, em consonância com Damásio (2011), a afirmação de que a mente é corporal, e que a corporeidade da mente se deve precisamente ao fato de que nossas formas básicas de representação (ou de mapeamento) do organismo são inteiramente engendradas a partir da atividade de nossos sistemas sensoriais, a exemplo dos sistemas visuais, auditivos, táteis, olfatórios, gustativos, quimiossensoriais, e, dentre outros, os sistemas viscerais. Em outras palavras, se aspectos instáveis são detectados por regiões cerebrais, os aspectos mais estáveis de nossas funções corporais são sistematicamente representados — sob a forma de mapas — em apropriadas regiões cerebrais, resultando, daí, um conjunto de sentimentos primordiais, os quais não são senão a mais básica forma de emergência de conteúdos mentais (DAMÁSIO, 2011, p. 36).

É por essa razão que, recorrendo a mais uma de suas analogias, Damásio (2011, p. 35-36) sustenta que o ‘tema’ dos neurônios é o corpo; no que concerne à emergência da mente consciente, a relevância dos neurônios consiste em sua atividade de mapeamento corporal, ou de constituição das imagens corporais que constituem os conteúdos de nossa vida mental. Com efeito, é em função dessa atividade neuronal — a qual é crucial para que o organismo seja constituído pelas relações do corpo (cérebro e corpo propriamente dito) com o ambiente — que dispomos de um conhecimento fisiológico autossenciente.

Em um capítulo de *E o Cérebro Criou o Homem* (2011), intitulado *O corpo na mente*, Damásio propõe o seguinte argumento: já que a função primordial do cérebro consiste em mapear de maneira dinâmica os estados do corpo, e já que os mapas cerebrais fundamentam as imagens mentais, o cérebro mapeador tem o “poder de literalmente introduzir o corpo como um conteúdo do processo mental” (DAMÁSIO, 2011, p. 118). Em vista das características estruturais do cérebro, o corpo é um tema natural da mente, ou seja, o alicerce da mente (consciente). No entanto, mais do que ser o alvo primário da atividade mapeadora do cérebro, o corpo propriamente-dito também tem a característica neurofisiológica de jamais perder contato com o ‘mapeador’; mais que isso, as imagens mapeadas do corpo pelo ‘cérebro mapeador’ permanentemente influenciam o corpo, o mesmo corpo o qual é a fonte mais básica das imagens representadas pelo cérebro (DAMÁSIO, 2011, p. 119).

Na concepção de Damásio (1996, p. 117), o fato de um dado organismo possuir uma mente indica que esse organismo forma representações neurais as quais podem, a partir de imagens manipuláveis, dar origem ao processo que chamamos de pensamento ou, tradicionalmente, de razão. Esse processo acaba por influenciar o comportamento em virtude do auxílio que confere em termos de previsão e de escolha da próxima ação.

O ambiente, por assim dizer, deixa suas marcas no organismo de diversas maneiras. Uma destas ocorre por meio da estimulação da atividade neural dos olhos (dentro dos quais está a retina), dos ouvidos (dentro dos quais está a cóclea, um órgão sensível ao som, e o vestíbulo, um órgão sensível ao equilíbrio) e das miríades de terminações nervosas localizadas na pele, nas papilas gustativas e na mucosa nasal. O organismo, por sua vez, atua no ambiente por meio de movimentos resultantes de todo o corpo, dos membros e do aparelho vocal, os quais são controlados pelos córtices (DAMÁSIO, 1996, p. 117). Com efeito, todas estas atividades fazem parte do organismo e, mais do que isso, são de suma importância para a constituição da mente consciente corporificada.

Por essa razão, não podemos cair na falsa impressão, partilhada por muitos, de que dispomos de uma estrutura cerebral em isolamento do corpo, ou ainda, de que todo o processamento sensorial que experienciamos na mente depende exclusivamente de um cérebro e de suas múltiplas linhas de processamento sensorial. Para Damásio (1996, 2000, 2004, 2011), é razoável, em certa medida, supor que um conjunto de conteúdos mentais está correlacionado com regiões do cérebro, local em que diferentes aspectos sensoriais se combinam, desde que não releguemos que esse conjunto de conteúdos mentais também se originam no corpo-propriadamente-dito. O argumento de Damásio (1996) contra a noção de um local cerebral integrativo atesta a inexistência de uma única região do cérebro humano equipada para processar simultaneamente representações de todas as modalidades sensoriais ativas quando nós, por exemplo, experienciamos ao mesmo tempo o som, o movimento, a forma e a cor, em um registro temporal e espacial perfeito (DAMÁSIO, 1996, p. 121). Assim, entendemos, em consonância com Damásio, que a mente consciente está alicerçada no corpo, o que vai de encontro às concepções localizacionistas em neurociências, isto é, as concepções reducionistas que postulam a tese consoante a qual a mente está fisicamente alocada em um local específico do cérebro.

Em favor da tese do corpo como alicerce da mente consciente, Damásio (1996, p. 132-133) assegura que nosso organismo traz consigo “conhecimentos pré-instalados”, isto é, conhecimentos ‘inatos’: mais do que simplesmente postular que nosso organismo possui ‘conhecimentos’ não aprendidos pela experiência, Damásio (1996, p. 132) afirma que tais ‘conhecimentos pré-instalados’ constituem a ‘rocha’ sobre a qual se assenta a mente consciente.

Cabe-nos, no entanto, proceder à seguinte questão: ‘que conhecimentos pré-instalados’ são esses? Segundo Damásio (1996, p. 132-133):

O conhecimento inato [pré-instalado] baseia-se em representações dispositivas existentes no hipotálamo, no tronco cerebral e no sistema límbico. Podemos concebê-los como comandos da regulação biológica necessários para a sobrevivência (isto é, o controle do metabolismo, impulsos e instintos). Eles controlam muitos processos, mas, de um modo geral, não se transformam em imagens na mente.

Sem dúvida, o corpo necessita de disposições ‘pré-instaladas’ ou ‘pré-programadas’ para, a partir delas, dispor dos recursos necessários para nossos processos de valoração biológica. Estas reações emocionais podem atingir objetivos úteis, tais como nos levar a se esconder rapidamente de um predador ou demonstrar raiva em relação a um competidor. No entanto, como Damásio (1996) sustenta, essas reações emocionais não terminam com as alterações corporais que definem uma emoção. O ciclo continua, pelo menos nos seres humanos: o passo seguinte consiste na sensação da emoção em relação ao objeto que a desencadeou, isto é, a percepção da relação entre objeto e o estado emocional do corpo.

Damásio (1996, p. 161), desta maneira, explicita que todo e qualquer conhecimento não ocorre senão nos limites do corpo: sem o corpo-propriadamente-dito não haveria a possibilidade de conhecer. Segue-se daí que, sem o corpo, sequer teríamos a capacidade de conhecer (DAMÁSIO, 1996, p. 161). Podemos nos perguntar: por que motivo haveria a necessidade de saber que conhecemos? Por qual razão necessitamos incluir a mente consciente nesse processo se já existe uma forma adaptativa e automática de conhecermos o que se passa no interior e no exterior de ‘nossas peles’? Para essa questão, Damásio (1996, p. 161) oferece a seguinte resposta: a consciência nos proporciona uma estratégia de proteção ampliada para a valoração biológica, e, nesse sentido, o conhecimento que demanda a mente consciente é mais sofisticado e mais adaptativo do que o conhecimento automático e não consciente.

Em síntese, o sentimento dos estados emocionais, ou seja, a consciência das emoções, oferece-nos flexibilidade de resposta com base na história específica de nossas interações com o meio ambiente. Por essa razão, Damásio sustenta que o corpo necessita de mecanismos inatos para ‘pôr a bola do conhecimento em jogo’, já que, com efeito, os sentimentos nos oferecem um conhecimento mais profundo e passível de reflexão (DAMÁSIO, 1996, p. 162-163).

Nesse sentido, Damásio (1996, 2011) destaca, de maneira insistente, o papel de tais mecanismos pré-instalados em nosso organismo para o aprimoramento de nossos recursos da valoração biológica. Um destes mecanismos é as emoções primárias, isto é, as emoções básicas e ‘pré-instaladas’ em nossos organismos. Essas emoções são universais nos seres humanos, na medida em que todos as possuem; um bom exemplo de uma emoção primária é o medo. As emoções primárias, assim como as secundárias, são de grande importância na constuição da mente consciente e, mais do que isso, estão enraizadas no corpo.

A ênfase que Damásio (1996) atribui ao corpo em sua consideração de que reside nessa esfera o alicerce de toda nossa vida mental implica, primeiramente, o reconhecimento de que parte significativa de nossa vida mental se baseia em processos bioquímicos e eletroquímicos constituídos no corpo-propriadamente-dito e transformados em conteúdos mentais mediante o indispensável auxílio de nossa atividade cerebral. Da mesma forma que temos ‘disposições pré-instaladas’ em nosso organismo, podemos também adquirir conhecimentos por via da experiência. Pensemos, por exemplo, em uma criança de três anos que não tem conhecimento teórico ou prático de que, em uma tomada, ocorrem processos de eletricidade. Em função desse desconhecimento, a criança, atraída pelo formato da tomada, insere seus dedos em seus pinos de tal forma que experiencia a sensação de ‘choque’. Esta experiência ‘marca’ o corpo e, em consequência, o conhecimento corporal da criança. A partir da experiência de ter o corpo marcado pela supramencionada situação, e a partir do modo pelo qual a criança abstraiu este conhecimento prático, a criança é conduzida ao nível de emoção que Damásio intitula de emoções secundárias, ou seja, o nível de vivência das emoções que pressupõe consciência. Em função das relações inexoráveis entre cérebro e corpo-propriadamente-dito, torna-se claro, em consequência, que as emoções primárias estão estreitamente vinculadas com as emoções secundárias: segundo Damásio (1996), a relação entre emoções primárias e emoções secundárias diz respeito ao fato de ser as emoções básicas, pré-reflexivas, que valoram emocionalmente as emoções secundárias.

Procedermos a uma distinção entre os termos *emoções* e *sentimentos* pode nos ajudar a esclarecer estes conhecimentos ‘pré-instalados’ que o organismo possui, e que são de suma importância para entendermos a tese de “corpo como o alicerce da mente consciente”.

O que seria um sentimento? O que nos leva a não usar indistintamente os termos emoção e sentimento? Uma das razões para tratarmos emoções e sentimentos como termos distintos diz respeito ao fato de que, apesar de alguns sentimentos estarem relacionados com as emoções, existem muitos outros sentimentos que não mantêm essa mesma relação. Assim, todas as emoções originam sentimentos se estivermos despertos e atentos, mas nem todos os sentimentos provêm de emoções (DAMÁSIO, 1996, p. 172-173).

À medida que ocorrem alterações no nosso corpo, temos acesso — consciente ou não — da existência dessas alterações e, mais do que isso, podemos acompanhar continuamente esta evolução. Ao percebermos as mudanças no nosso estado corporal, conscientemente ou não, acompanhamos o processo do desenrolar de uma emoção ao longo de segundos ou minutos. Este processo de acompanhamento contínuo, ou ainda, esta experiência do que o corpo está fazendo enquanto pensamentos sobre conteúdos específicos continuam a desenrolar-se é a essência do que Damásio chama de *sentimentos* (DAMÁSIO, 1996, p. 175).

Por outro lado, as *emoções* são definidas por Damásio como um conjunto de alterações no estado do corpo associadas a certas imagens mentais que ativaram um sistema cerebral específico (DAMÁSIO, 1996, p. 175). Nesse sentido, a essência do sentir uma emoção é a experiência dessas alterações corporais em justaposição com as imagens mentais que iniciaram o ciclo. O que Damásio quer dizer é que um sentimento depende da justaposição de uma imagem do corpo propriamente dito com uma imagem de alguma outra coisa, tal como a imagem visual de um rosto ou a imagem auditiva de uma melodia (DAMÁSIO, 1996, p. 175).

Para melhor compreensão da distinção entre as noções de emoções e sentimentos, Damásio lança mão de exemplos em que é possível fazer uma separação didática entre esses níveis de atividades mentais. Eis um dos exemplos: imagine que você esteja indo para casa sozinho, por volta da meia noite, em uma cidade qualquer em que se possa ainda caminhar a pé para casa. Imagine, ainda, que, de repente, você percebe que há alguém atrás de você, seguindo-o de maneira supostamente insistente. Usando uma descrição informal, e considerando um quadro normal de atividade psicofisiológica, o que sucede neste cenário é o seguinte: seu cérebro detecta a ameaça, reúne algumas opções de resposta, escolhe uma, e age com base nela, visando a reduzir ou a eliminar o risco.

O processo, porém, não é tão simples quanto parece em nossa descrição. Algumas das linhas desse roteiro interno estão escritas no próprio corpo, enquanto que outras estão escritas no cérebro. No entanto, você não distingue com clareza o que se passa no seu cérebro e o que se passa no seu corpo, ainda que seja perito em neurofisiologia e em neuroendocrinologia. Você perceberá o perigo, perceberá que está alarmado e que espera estar fora de perigo. O ‘você’ protagonizado nesse episódio é constituído por um só bloco, o que na verdade é uma construção mental muito real. Essa construção, que Damásio designa por *self*, se baseia nas atividades em curso em todo o organismo, ou seja, no corpo-propriadamente-dito e no cerebral (DAMÁSIO, 1996, p. 254-257).

Segundo Damásio, o processo pelo qual a mente surge não de um cérebro sem corpo, mas de um organismo, é compatível com uma série de suposições. Em primeiro lugar, quando a evolução selecionou cérebros suficientemente complexos para criar não só respostas motoras (ações), mas também respostas mentais (imagens na mente), foi provavelmente porque estas respostas mentais aumentaram as chances de sobrevivência do organismo pelos seguintes meios: por uma maior apreciação das circunstâncias externas (por exemplo, perceber mais pormenores de um objeto, situando-o com rigor no espaço), por um refinamento das respostas motoras (atingir um alvo com maior precisão), pela maior capacidade de prever as consequências futuras pela imaginação de cenários, e pelo planejamento de ações condizentes à realização dos melhores cenários (DAMÁSIO, 1996, p. 260).

Em segundo lugar, sustenta Damásio (1996, p. 260), como a sobrevivência *mentalizada* se destina à sobrevivência de todo o organismo, as representações primordiais do cérebro *mentalizador* tinham de dizer respeito ao corpo, em termos da estrutura e dos estados funcionais do corpo, incluindo as ações externas e internas com as quais o organismo reage ao meio ambiente. Não teria sido possível regular e proteger o organismo sem representar sua autonomia e fisiologia, tanto nos pormenores básicos como nos atuais.

Nesse sentido, desenvolver uma mente — o que realmente quer dizer *desenvolver representações das quais se pode tomar consciência como imagens* — conferiu aos organismos uma nova forma de se adaptar às circunstâncias do meio ambiente, o que não poderia ter sido previsto pelo genoma. A base para essa adaptabilidade provavelmente começou pela construção de imagens do corpo em funcionamento, a saber, imagens do corpo enquanto o corpo reagia ao ambiente de forma externa (digamos, usando um membro) e interna (regulando o estado das vísceras) (DAMÁSIO, 1996, p. 260).

Se o cérebro evoluiu para, antes de mais nada, garantir a sobrevivência do corpo, também é verdade que os cérebros ‘mentalizados’ remontam ao momento em que os cérebros passaram a se ocupar do corpo. Para garantir a sobrevivência do corpo da forma mais eficaz possível, a natureza, segundo Damásio (1996, p. 261), encontrou uma solução muito eficiente: representar o mundo exterior em termos das modificações que produz no corpo propriamente dito, ou seja, representar o meio ambiente por meio da modificação das representações primordiais do corpo em função das relações de interação mantidas entre o organismo e o meio ambiente (DAMÁSIO, 1996, p. 261).

A compreensão de que o corpo é a moradia da mente consciente implica a seguinte compreensão: o corpo necessita dos mecanismos de regulação biológica para sua sobrevivência. Os aspectos da estrutura física e do funcionamento do corpo estão ‘gravados’ ou ‘registrados’ em circuitos cerebrais desde o início de seu desenvolvimento, gerando padrões persistentes de atividade. Em outras palavras, alguma visão do corpo é permanentemente recriada ou reconstituída mediante a atividade cerebral, ou seja, nos nossos estados mentais que têm moradia no corpo. Todavia, a heterogenidade do corpo é imitada no cérebro, um dos mais fortes indícios da dedicação do cérebro ao corpo. Assim, o cérebro pode fazer mais do que meramente mapear — com maior ou menor fidelidade — os estados que estão ocorrendo no momento; o cérebro pode transformar os estados corporais e, mas dramaticamente, simular estados corporais que ainda não ocorreram (DAMÁSIO, 2011, p. 122-123).

Em seu livro intitulado *O Erro de Descartes* (1996), Damásio sustenta três princípios a favor da tese de que o corpo é o alicerce da mente consciente: (i) nós somos organismos, e organismos humanos são uma conjunção de cérebro e corpo-propriadamente-dito em interação com o ambiente através de circuitos regulatórios neurais e bioquímicos (incluindo componentes endócrinos, imunes e autonômicos neurais); (ii) essas fortes relações estabelecidas com o ambiente não se circunscrevem a uma estrutura cerebral isolada, e tampouco a um corpo isolado, já que relações com o ambiente dizem respeito a um organismo como um todo, o qual resulta da integração e das interações entre cérebro, corpo propriamente-dito e ambiente; em consequência dessas duas prévias concepções, (iii) pode-se entender a mente como um grupo de processos fisiológicos que emerge de atividades funcionais e estruturais que são inerentes à interação e à integração entre cérebro, corpo propriamente-dito e ambiente. (DAMÁSIO, 1996, p. 15-17).

Como Damásio (2011, p. 123) assevera, não é necessário ser um doutor em neurociências para ter alguma compreensão de que o corpo funciona como uma unidade, como um ‘pedaço único de carne’ que está ligado ao cérebro por ‘fios vivos’ que chamamos de nervos. O que ocorre, no entanto, a realidade de nossa constituição corporal é bem diferente. O corpo-propriadamente-dito, a partir do qual emerge nossa mente consciente, apresenta numerosas divisões, as quais podem ser analogicamente entendidas como compartilhamentos separados. É verdade que as vísceras mais básicas (coração, pulmões, intestinos, fígado, etc.), às quais costumamos oferecer atenção especial, são essenciais. Contudo, é preciso incluir nessa lista outras vísceras menos reconhecidas como tais, a exemplo da pele — que envolve todo nosso organismo —, além da medula óssea, do sangue e da linfa. Com efeito, as vísceras e todas essas outras regiões são indispensáveis para o funcionamento normal do corpo (DAMÁSIO, 2011, p. 123).

Segundo Damásio (2011, p. 124), a comunicação entre o corpo-propriadamente-dito e o cérebro é uma ‘via de mão dupla’, ou seja, há uma relação recíproca entre o corpo próprio e o cérebro. Como Damásio (2011, p. 124) salienta no mesmo local, porém, essas duas vias — as quais compõem a moradia da mente consciente — não são simétricas. Os sinais (neurais e químicos) do corpo ao cérebro permitem ao cérebro criar e manter uma espécie de ‘documentário multimídia’ sobre o corpo, o que permite ao corpo alterar (e alertar) o cérebro sobre mudanças importantes que estão ocorrendo em sua estrutura e em seu estado.

O meio interno — no qual habitam todas as células do corpo, e que encontra expressão máxima na química do sangue — também envia sinais ao cérebro, não propriamente por intermédio dos nervos, mas de moléculas químicas que interferem diretamente nas regiões do cérebro que são moldadas para receber suas mensagens. Portanto, o conjunto das informações transmitidas ao cérebro é vastíssimo. Assim, os sinais neurais e químicos do cérebro para o corpo consistem em comandos dedicados a alterar estados do corpo: todos estes sinais têm importância vital na constituição da mente consciente corporificada (DAMÁSIO, 2011, p. 124).

Nesta seção que está se encerrando, esperamos ter conseguido defender uma dimensão de nossa posição — alternativa, como buscamos, tanto em relação aos dualismos quanto em relação aos materialismos cerebralistas — a qual propõe que a relevância do corpo propriamente-dito na constituição da mente consciente apresenta uma relevância que nos autoriza a afirmarmos que o corpo é o alicerce da mente consciente.

Para sermos exitosos em tal empreitada, recorreremos à seguinte estratégia: buscamos em Damásio (1996, 2011) alguns dados neurofisiológicos e algumas perspectivas filosóficas que, reunidas e conciliadas, são capazes de sustentar a tese de que o corpo é o alicerce da mente consciente. Esses dados são os seguintes: (i) o cérebro, o corpo propriamente-dito e o ambiente formam o organismo integrado, o qual consiste de uma interação mútua através de projeções químicas e neurais; (ii) as emoções e os sentimentos expressam, de maneira inequívoca, a emergência da mente (consciente) de um corpo; (iii) a atividade cerebral se destina primariamente a auxiliar a regulação dos processos de vida do organismo através da coordenação interna das operações do corpo, bem como da coordenação entre o organismo, no seu todo, com os aspectos físicos e sociais do ambiente; (iv) as operações regulatórias do cérebro, em organismos complexos como o nosso, dependem da criação e da manipulação de imagens mentais (ideias e pensamentos) no interior de um processo que chamamos mente; (v) a percepção de objetos e situações — quer ocorram no interior do organismo quer ocorram no seu exterior — requerem imagens, como, por exemplo, as imagens visuais, auditivas, táteis, olfativas e gustativas; e, por fim, mas não menos importante, (vi) o mapeamento do corpo não é um processo passivo: as estruturas em que os mapas são formados influencia o processo de mapeamento. Essas estruturas são influenciadas pelos sinais do corpo propriamente-dito, mas também recebem influências de outras estruturas cerebrais, uma vez que cérebro e corpo se encontram indissocialmente integrados por intermédio de circuitos bioquímicos e neurais recíprocos direcionados um para o outro.

Recorremos a todos estes dados e perspectivas com a intenção de delinear em que sentido o cérebro e corpo-propriadamente-dito formam um todo indissociável, ou ainda, em que sentido esse ‘todo indissociável’ apresenta padrões internos que mantêm relações com o meio externo, e em que sentido esse organismo (o ‘todo indissociável’) modela é modelado pelo meio externo e pelo meio interno.

Ao final de todo esse percurso, acreditamos que não é possível o pensamento de uma mente consciente sem que destaquemos o papel do corpo-propriadamente-dito. A negligência em relação à interação e à integração entre cérebro, corpo-propriadamente-dito e ambiente pode nos manter eternamente reféns das limitações inerentes às perspectivas dualistas e às perspectivas cerebralistas (DAMÁSIO, 2004, p. 205-206).

Com o intuito de aprofundarmos uma teoria da mente centrada no papel desempenhado pelo corpo-propriadamente-dito na constituição da autoconsciência, trabalharemos, a partir de agora, com teorias em filosofia da mente centradas na corporificação, a exemplo do que ocorrerá na próxima seção, em que buscaremos demonstrar a significação da teoria enativista para a consolidação das teorias corporificadas da mente.

1.4 A QUESTÃO DA CORPORIFICAÇÃO NA PERSPECTIVA DA TEORIA ENATIVISTA

Na seção que aqui se inicia, tentaremos expor os fundamentos que edificam a teoria enativista, concebendo-a como uma das orientações paradigmáticas quanto à tese que pretendemos sustentar ao longo da dissertação. A teoria enativista pode ser concebida como uma consequência e, ao mesmo tempo, como um posicionamento crítico em relação a algumas das principais teorias da filosofia da mente do século XX, dentre as quais o cognitivismo, o conexionismo e a dinamicidade corporificada. De certa maneira, portanto, os fundamentos que são inerentes a cada uma destas perspectivas estão na base da fundamentação teórica a qual iremos defender, neste caso, a teoria enativista de Varela, Thompson e Rosch (2003).

Conforme um dos autores responsáveis pela edificação da teoria enativista, Evan Thompson (2007, p. 3), a ciência cognitiva é a parte da ciência da mente tradicionalmente reconhecida como o campo de conhecimento que estuda as causas dos processos mentais, embora, é verdade, os esforços empreendidos para estudar as causas dos processos mentais já sejam conhecidos desde os gregos. Desde então, nunca cessaram os debates, discussões e a intenção de compreender esse que é um dos mais instigantes fenômenos da vida humana. A preocupação filosófico-científica com a mente pode ser observada ao longo deste espinhoso caminho percorrido por todos aqueles que se propuseram estudar o problema mente-corpo; com efeito, desde Platão e Aristóteles temos perspectivas formalizadas acerca da natureza e da estrutura do psíquico, ainda que tais perspectivas não exerçam, nos dias atuais, a força e influência que exerceram antes do advento das chamadas ciências do cérebro. É verdade, nesse sentido, que todos esses milênios de discussão ainda não foram suficientes para uma cabal e unívoca delimitação de conceitos (THOMPSON, 2007, p. 03).

Sem dúvida, a existência de abordagens filosóficas não só diretamente dedicadas à mente, mas também marcadas pela exigência de conciliação (e não de subserviência) com o atual estado das ciências é um fenômeno que emerge mais claramente no século XX. A nova concepção de investigação científica, que se aplicou ao estudo do psíquico e comportamento humanos apenas no final do século XIX, abriu espaço para um programa de pesquisa científico marcado pela integração de diversas áreas do conhecimento humano, dentre as quais, psicologia, neurociências, linguística, ciências da computação, inteligência artificial (IA) e, dentre outras, a filosofia da mente. Esse programa consistiu na tentativa de definir uma ciência cognitiva que fosse capaz de integrar as mais diversas áreas do conhecimento, com o fim de ampliarmos nosso conhecimento acerca da natureza, da estrutura e da emergência da mente consciente (THOMPSON, 2007, p. 03).

Ainda segundo Thompson (2007, p. 03), as abordagens em filosofia e em psicologia têm como principal objetivo a explicitação dos principais mecanismos da cognição. Neste sentido, a ciência cognitiva se estruturou em uma gama de conceitos, modelos e técnicas experimentais que buscam fornecer um conhecimento científico rigoroso da mente, em associação com o que a psicologia e a filosofia já nos ofereceram.

Na visão de Thompson (2007), os anos compreendidos entre 1950 e 1990 não foram frutíferos naquilo que diz respeito aos avanços das ciências cognitivas. A ciência cognitiva havia centrado seus esforços somente na cognição, negligenciando, para tanto, as emoções, os afetos e a motivação (LEDOUX, 2002, p. 24). Para Thompson (2007), assim como para Damásio (2011), uma ciência completa da mente precisa dar conta da subjetividade e da consciência na resolução do problema mente-corpo como um todo (THOMPSON, 2007, p. 03).

Thompson (2007) sustenta que, na passagem da filosofia tradicional e da psicologia moderna para as ciências cognitivas modernas, muitos aspectos teórico-metodológicos foram perdidos, e que somente agora começam a ser recuperados, especialmente a preocupação científica com a experiência subjetiva. Esta negligência faz parte do desenvolvimento da ciência cognitiva desde os anos de 1950, tendo sido alvo de críticas especialmente por parte da teoria da enação (THOMPSON, 2007, p. 04), a qual, não por acaso, é uma das principais bases teóricas da posição que queremos subsidiar.

As três abordagens que mais caracterizam o desenvolvimento das ciências cognitivas se apresentaram entre as décadas de 1950 até 1990, e são as seguintes: conexionismo, dinamicidade corporificada e cognitivismo. Para Thompson (2007, p. 04), cada uma destas abordagens apresenta uma metáfora preferida para a compreensão da natureza e da estrutura da mente consciente. Para o cognitivista, a metáfora é a seguinte: a mente é um computador digital. Já para o conexionismo, a mente é entendida metaforicamente como uma rede neural. E, por fim, a dinamicidade corporificada concebe a mente como um sistema complexo e dinâmico o qual não prescinde do organismo (THOMPSON, 2007, p. 04).

O cognitivismo dominou o campo de estudos da mente desde 1950 até os anos de 1970. Na década de 1980, começamos a verificar a visão conexionista desafiando a ortodoxia da visão cognitivista, ao passo que, nos anos 1990, a visão dinamista corporificada começou a ganhar seus adeptos (BERMÚDEZ, MARCEL, & EILAN, 1995; BUTTERWORTH, 1998; DAMÁSIO, 2011; GALLAGHER, 2003; GALLAGHER, & ZAHAVI, 2005, LEGRAND, 2006; 2007; THOMPSON, 2005; VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003; ZAHAVI, & GALLAGHER, 2008). Conforme Thompson (2007), a pesquisa contemporânea acerca das relações mente-corpo é marcada pela co-existência de todas estas formas relativamente híbridas de estudo.

Começamos, então, a dar foco a cada umas destas visões para entendermos seus fundamentos, de sorte que, depois, possamos defender, em nossa dissertação, a teoria enativista como o pano de fundo de toda uma teoria que serve de base para as nossas pretensões (THOMPSON, 2007, p. 04).

Cognitivismo

A ciência cognitiva surgiu na década de 1950, e se apresentou como uma ‘revolução’ contra a corrente de pensamento que denominamos behaviorismo. Esta revolução foi marcada pela inversão de uma perspectiva centrada no comportamento para uma perspectiva centrada na ideia de mente como computador. De acordo com este modelo clássico, a cognição é o processamento de informações à maneira do que faz, por exemplo, um computador digital. O behaviorismo não permitia, como sabemos, nenhuma referência a estados internos do organismo; neste sentido, explicações do comportamento tiveram que ser formuladas em termos de estímulos sensoriais, de condicionamentos comportamentais (*inputs*), e de respostas comportamentais evidentes (*outputs*).

Como destaca Thompson (2007, p. 04), o modelo computacional da mente ainda pecou por não fazer referência aos estados internos do organismo, mas também mostrou que isso é necessário para explicar o comportamento dos complexos sistemas de processamento de informação. Segundo Thompson (2007, p. 04), o modelo computacional foi desenvolvido para mostrar como o conteúdo ou o significado poderiam ser atribuídos a estados dentro de um sistema. Segundo o modelo computacional da mente, o cérebro é também um computador único, sistema de símbolo físico, e os processos mentais são realizados pela manipulação de representações simbólicas no cérebro (THOMPSON, 2007, p. 05). Mas qual seria a importância do corpo propriamente-dito? A resposta é simples: nenhuma importância.

Thompson (2007) sustenta que, muito antes do cognitivismo, a perspectiva geral de Freud já havia minado toda e qualquer identificação entre mente e consciência. O que é proposto pelos primeiros modelos freudianos de consciência é a tese de que a *psique* é um composto formado pela união de três sistemas, a saber, o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Segundo Freud, o consciente corresponde ao campo da consciência; o pré-consciente corresponde ao que pode ser alvo de recordação e de atenção focal, ainda que não estejamos atualmente (sen)cientes. O inconsciente, por sua vez, diz respeito ao que não podemos acessar, sem que seja, por isso, etéreo: o inconsciente diz respeito à carga filogenética de nossa herança. Trata-se, o inconsciente freudiano, de uma dimensão completamente somática e afetiva (THOMPSON, 2007, p. 05).

A separação que o cognitivista emprende entre cognição e consciência é diferente do modelo freudiano, como sustenta Thompson (2007, p. 05). Os processos mentais, de acordo com o cognitivismo, são ‘rotinas subpessoais’, que, por natureza, são completamente inacessíveis à senciência pessoal sob quaisquer condições. Nesse sentido, a mente foi dividida em duas regiões radicalmente diferentes, com um intransponível abismo entre elas. O estado mental subjetivo do indivíduo e as rotinas cognitivas subpessoais são implementadas no cérebro. O chamado inconsciente cognitivo é o processo por meio do qual a ação do pensamento realmente acontece; a consciência pessoal tem acesso apenas a alguns resultados ou manifestações epifenômnicos de processamento subpessoal. O inconsciente cognitivo não é somático e tampouco afetivo, sendo simplesmente apresentando nas formas cerebrais, ou seja, no interior de nossas conexões neurais cerebrais (THOMPSON, 2007, p. 06).

Para Thompson (2007), essa separação radical entre processos cognitivos e consciência criou uma ‘lacuna explicativa’, o que é peculiar na teorização científica da mente. Se, há algum tempo atrás, o dualismo cartesiano havia criado uma lacuna explicativa entre mente e matéria, o cognitivismo acabou por perpetuar esta lacuna sob um prisma dualista materialista, abrindo, assim, uma nova lacuna, a saber: entre o subpessoal da cognição computacional e os fenômenos subjetivos mentais. Em outras palavras, o cognitivismo não ofereceu qualquer alternativa no sentido de explicar como ocorre nossa experiência subjetiva (THOMPSON, 2007, p. 06).

Segundo Thompson (2007, p. 08), o problema da teoria cognitivista reside em que o ser humano real é um ser que recebe informações do meio em que vive, ou seja, os indivíduos recebem informações do ambiente sócio-cultural no qual vivem e mantêm relação com o meio externo. A computação, em outras palavras, não consegue dar conta de explicar a relação intrínseca que existe entre o indivíduo e o mundo. Desta forma, a abordagem cognitivista se manteve presa a paradigmas estritamente reducionistas e materialistas, pois sempre postulou que o cérebro sozinho é o equacionador de todas as relações do organismo, concepção que hoje facilmente desmitificamos. Outro aspecto negligenciado pelos cognitivistas foi a importância do corpo; por serem reducionistas, suas atenções estavam voltadas apenas ao cérebro, e por isso não deram importância a este mecanismo que tanto importância exerce na constituição da mente consciente.

Conexionismo

Segundo Thompson (2007, p. 08-09), o connexionismo surgiu no início de 1980, e se caracterizou pelo reavivamento de noções presentes na abordagem cognitivista. A principal metáfora utilizada pela abordagem connexionista reside na afirmação que nossa atividade mental funciona exatamente como uma rede neural. Nesse sentido, esta concepção assumia a posição de que as redes neurais são sistemas específicos e virtuais executados como que em um computador. Segundo Thompson (2007, p. 09), essas redes neurais se estruturam em ‘camadas’ compostas por muitas unidades de neurônios interligadas entre si por entremeio de incontáveis conexões sinápticas. Todas estas conexões têm por finalidade o desempenho das principais funções de nossa atividade mental, como, por exemplo, tudo o que diz respeito às interações do organismo com o ambiente e ao modo como adquirimos aprendizado (THOMPSON, 2007, p. 09).

Como é exposto por Thompson (2007), a visão conexionista sustenta que a rede neural se dedica a converter — a partir de uma estrutura teórica numérico-computacional — as representações de entrada de dados em representações de saída de dados. Isso quer dizer que cada estado mental está supostamente interligado com outro estado mental apenas em termos de processamento de dados. Embora estes padrões não configurem símbolos no sentido computacional tradicional, eles ainda devem ser, conforme a exigência conexionista, aproximadamente descritíveis em termos simbólicos.

As explicações conexionistas segundo Thompson (2007), estão basicamente centradas nas noções de arquitetura de redes neurais (unidades, camadas de conexões), de regras de aprendizagem, bem como de distribuição de representações simbólicas a partir de nossa atividade neuronal e suas conexões. De acordo com o conexionismo, mostra Thompson (2007, p. 09), redes neurais artificiais (como, por exemplo, redes neurais criadas em um laboratório de computação) seriam capazes de capturar as propriedades abstratas de todas as redes neurais no cérebro, o que demonstra a negligência do conexionismo em relação à nossa biologia e em relação ao papel do corpo na constituição da mente consciente.

A principal ideia da abordagem conexionista consiste na tese de que a inteligência é bem explicada pela capacidade que temos de reconhecimento perceptual de padrões neurais, contrastando, explicitamente, e nesse sentido, da abordagem cognitivista e sua ideia de que a mente pode ser explicada exclusivamente pelo cérebro. Tendo em vista que os conexionistas apresentam uma visão mais dinâmica quanto às relações entre processos cognitivos e ambiente, a abordagem cognitivista parecia, aos conexionistas, excessivamente reducionista. Por exemplo, a hipótese de que as propriedades estruturais do raciocínio estão em plena sintonia com a cognição linguística (no sentido de não serem resultados de manipulações de símbolo no cérebro) já é, em alguma medida, uma prova de que o conexionismo não assume uma perspectiva reducionista. Ao invés de pensar que propriedades estruturais do raciocínio e a cognição linguística surgem a partir de manipulações de símbolos no cérebro, o conexionismo enfatiza uma interação dinâmica de redes neurais com o ambiente externo mediante recursos simbólicos, tais como diagramas, símbolos numéricos, linguagem natural, etc (THOMPSON, 2007, p. 09). Com toda esta explanação feita por Thompson (2007) acerca da abordagem conexionista, vem-nos à mente a seguinte pergunta: seria a abordagem conexionista tão dinâmica quanto queriam os conexionistas?

Para Thompson (2007, p. 09), apesar dessa perspectiva conexionista não enfatizar qualquer acoplamento motor com o meio ambiente, ela não deixa de estar assentada totalmente na noção de entrada e saída de dados. Nesse sentido, podemos dizer que algumas ideias do conexionismo foram herdadas da abordagem cognitivista, como, por exemplo, a ideia de que a cognição é basicamente a resolução de problemas pré-definidos. A principal discrepância da visão conexionista em relação à abordagem cognitivista reside no fato que a teoria cognitivista se restringe totalmente ao cérebro, sobretudo no seu contexto representacional. Deste modo, os conexionistas têm que lidar com o seguinte problema: como seria possível existir toda esta conexão representacional sem existir conexões neurais? (THOMPSON, 2007, p. 10).

Thompson (2007, p. 10) argumenta que a abordagem conexionista alargou ainda mais o problema da lacuna explicativa, na medida em que novamente a subjetividade foi negligenciada. O que pode ser constatado na abordagem conexionista é um pequeno avanço naquilo que diz respeito à interação do organismo com o meio ambiente, mesmo que essa interação seja ainda estritamente pequena e restrita. O que podemos constatar a partir de uma leitura destas duas perspectivas (cognitivismo e conexionismo) é novamente a negligência de deixar o corpo-propriadamente-dito fora do processo de emergência da mente consciente. Porém, a partir de 1990 um novo enfoque surge com grande força, e vem de encontro a estas duas perspectivas.

Dinamicidade Corporificada

Segundo Thompson (2007, p. 10), a dinamicidade corporificada surgiu na década de 1990, e envolveu uma postura crítica em relação às abordagens cognitivistas e conexionistas. O maior equívoco das abordagens cognitivistas e conexionistas (ou computacionalistas) reside no fato de estas abordagens terem deixado o corpo-propriadamente-dito de fora do processo de emergência de nossa atividade mental consciente.

Para os cognitivistas e conexionistas, como demonstra Thompson (2007, p. 10), nossos processos cognitivos são instanciados no cérebro. Desta forma, fica evidente a negligência destas teorias quanto à relevância da relação entre organismo e meio ambiente. Para os cognitivistas e conexionistas, a relação entre mente e mundo era tratada em função de representações abstratas e simbólicas no interior do cérebro.

Assim, segundo Thompson (2007), a mente e o mundo são tratados como separados e independentes no interior destas duas teorias: o mundo exterior apenas era refletido como uma representação mental a qual se apresenta no interior do cérebro. A dinamicidade corporificada vai de encontro a todos estes pressupostos, em particular à concepção de cognição como sendo não corporificada e abstrata. A dinamicidade corporificada sustenta a noção de sistemas dinâmicos de auto-organização no lugar da noção de sistemas de símbolos físicos, mantendo, igualmente, a tese de que os processos mentais emergem da causalidade não-linear e circular de contínuas interações sensório-motoras que envolvem o cérebro, corpo e ambiente (THOMPSON, 2007, p. 10-11). Daí porque o dinamismo corporificado abdica da noção de mente exclusivamente centrada no cérebro em prol de uma mente como um sistema dinamicamente corporificado.

Segundo Thompson (2007, p. 11) o dinamismo corporificado tem como base duas ideias centrais, quais sejam: (i) o compromisso com uma abordagem de sistemas dinâmicos para a cognição, e (ii) o compromisso com uma abordagem corporificada para a cognição. Trata-se especialmente da ideia de que a emergência de nossa atividade mental é fruto de uma emergência corporificada e dinâmica, extraída de nossa relação com o meio ambiente (THOMPSON, 2007, p. 11).

Como ressalta nesse momento Thompson (2007), a ideia central da abordagem dinamista corporificada consiste na ideia de que a cognição é um fenômeno intrinsecamente temporal e que deve ser entendido a partir da perspectiva da teoria de sistemas dinâmicos. Mas, o que seria um sistema dinâmico nesta perspectiva? Trata-se, decerto, do entendimento de que o homem mantém relações intrínsecas com o ambiente, e que esta relação é totalmente recíproca: reside aí a compreensão de que o homem é modificado pelo ambiente e de que o ambiente é modificado pelo homem.

A dinamicidade corporificada fornece, segundo Thompson (2007, p. 12), uma perspectiva diferente sobre o inconsciente cognitivo em relação ao que é proposto pela abordagem conexionista. Na dinamicidade corporificada, este inconsciente cognitivo é tratado como uma manipulação simbólica corporificada e com intrínsecas relações com nossas emoções, o que não pode ser explicado sem o recurso à noção de primeira pessoa. Ou seja, a dinamicidade corporificada frisa a importância de analisar a subjetividade e seu valor emocional em primeira pessoa. Neste sentido, a abordagem dinamista corporificada é oferecida não como uma construção hipotética em um modelo funcionalista abstrato da mente, mas como um esforço na tentativa de compreender a cognição humana (THOMPSON, 2007, p. 12).

O surgimento da abordagem dinamista corporificada coincidiu com o renascimento do interesse científico e filosófico no estudo da consciência, juntamente com a vontade renovada de explicação acerca das lacunas deixadas sobre a mente humana, sobretudo no que toca à subjetividade. Várias séries de obras sobre a cognição corporificada desafiaram as teorias computacionalistas. Alguns destes trabalhos nos remetem a autores tais como, dentre outros, Varela, Thompson e Rosch (2003), os quais objetivam estabelecer relações entre as perspectivas corporificadas da mente e abordagens fenomenológicas que não negligenciem a subjetividade e a experiência humanas (THOMPSON, 2007, p. 13).

Desta forma, toda e qualquer teoria que sustente a importância do corpo e o ambiente na emergência da mente consciente pode ser considerada, de alguma forma, como uma teoria dinamista corporificada. De certa forma, há grandes nomes que mantêm afinidades com a dinamicidade corporificada (BERMÚDEZ, MARCEL, & EILAN, 1995; BUTTERWORTH, 1998; DAMÁSIO, 2011; GALLAGHER, 2003; GALLAGHER, & ZAHAVI, 2005; LEGRAND, 2006; 2007; THOMPSON, 2005; VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003; ZAHAVI, & GALLAGHER, 2008). Além disso, podemos afirmar que a abordagem enativista de Varela, Thompson e Rosch (2003) pode ser considerada como um dos inúmeros resultados gerados a partir da abordagem da dinamicidade corporificada.

*

Segundo Thompson (2007, p. 13), enação “é o ato de promulgação de uma lei, mas também denota o desempenho de uma ação de forma mais geral”. Com o empréstimo das palavras do poeta Antônio Machado, em *Wanderer*, Varela (1987, p. 63, *apud* THOMPSON, 2007, p. 13) descreve metaforicamente a enação como o estabelecimento de um caminho, uma estrada construída através dos nossos passos. Busquemos entender as razões de metáfora tão conveniente.

O termo enação é um conceito desenvolvido e introduzido por Varela, Thompson e Rosch no livro *A Mente Corporificada* (2003). Dentre as influentes teses aí sustentadas, é digno de nota ressaltar: Em primeiro lugar, a seguinte: (i) seres humanos são agentes autônomos em íntima e permanente relação com o ambiente; concebe-se, a partir daí, que esses agentes constroem de forma ativa seus domínios cognitivos. A segunda ideia diz respeito à noção de que (ii) o sistema nervoso é um sistema dinâmico e autônomo. Isso quer dizer que o sistema nervoso não processa informações à maneira de uma mente computacional, já que, para a existência destas informações enquanto estado mentais é determinante que exista esta íntima relação entre o organismo e o meio ambiente

(THOMPSON, 2007, p. 13). A terceira ideia, por sua vez, sustenta que (iii) a cognição é o exercício de autoconhecimento, e que está estruturada de forma corporificada. Trata-se, aqui, da ideia de que estes processos e estruturas cognitivas resultam de padrões sensório-motores recorrentes da percepção e nossa ação mediante ao ambiente. A quarta ideia é a de que (iv) um ser cognitivo é um ser-no-mundo, razão pela qual pode ser considerado como ambiente; isso, em grande medida, quer dizer que tanto o mundo pode ser modelado por nossas ações quanto nós mesmos podemos ser modelados por ações que ocorrem externamente a nós, no interior de um todo indissociável. A quinta ideia é que (v) a experiência não é um aspecto epifenomenal da relação entre organismo e ambiente; antes, a experiência é um aspecto essencial para a compreensão de nossos estados subjetivos, o que implica a necessidade de levar em consideração a enorme importância desempenhada pelo corpo neste processo de emergência da mente consciente (THOMPSON, 2007, p. 13-14).

Para Varela, Thompson e Rosch (2003, p. 177-178) o cerne da teoria enativista é a concepção segundo a qual a cognição não consiste em representações que o cérebro do observador faz de um mundo predeterminado em relação a ele. Em vez disso, o processo cognitivo é visto como uma construção de mundo; trata-se de uma construção dinâmica e, portanto, inseparável do histórico de vida que inere ao processo de viver de cada sujeito. Para isso, precisamos explicar o que eles querem dizer por ações corporificadas. Usando o termo corporificado, Varela, Thompson e Rosch (2003) querem defender e chamar a atenção para dois pontos: primeiro, (i) que a cognição depende dos tipos de experiência decorrentes de se ter um corpo com várias capacidades sensório-motoras, e, segundo, (ii) que essas capacidades estão elas mesmas embutidas em um contexto biológico, psicológico e cultural mais abrangente. Utilizando-se do termo *ação*, os autores querem enfatizar que os processos sensoriais e motores — tais como a percepção e a ação — são fundamentalmente inseparáveis na cognição vivida. De fato, os dois não estão apenas ligados contingencialmente nos indivíduos; eles também evoluíram juntos (VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003, p. 177-178).

Segundo Thompson (2007, p. 14-15), há uma relação mais profunda entre a abordagem enativista e a fenomenologia, a qual iremos resumir brevemente aqui. Ambas compartilham de uma visão de mente como constituidora de seus objetos, em que constituição não significa fabricação ou criação de nossas imagens mentais, ou ainda, que a mente não fabrica o mundo.

Em um sentido técnico fenomenológico, constituição significa apresentar as imagens à consciência. A mente traz as coisas para a consciência que descreve e apresenta o mundo. Uma perspectiva fenomenológica clássica sustenta a ideia de que os objetos são divulgados ou disponibilizados à experiência em função das atividades intencionais da consciência (THOMPSON, 2007, p. 15). Para a fenomenologia, a intencionalidade é uma característica fundamental do corpo vivo, ou seja, da estrutura física de determinado ser vivo, e esta estrutura irá, por partes, determinar a forma pela a qual o ser vivo irá experienciar as coisas.

Isso, em grande medida, implica que os seres vivos são determinados por sua estrutura, isto é, que são capazes de perceber o mundo a partir de uma determinada estrutura. A percepção de um determinado ser vivo irá depender de como estará a sua estrutura naquele determinado momento. Por exemplo, um indivíduo pode vir a ficar cego em um determinado momento de sua vida, e isso acaba por mudar o modo como ele experiencia determinados objetos neste momento. O que vem de fora apenas desencadeia potencialidades que já estão determinadas na estrutura do sistema percebido, ou seja, organismos vivos com tais estruturas corporificadas já nascem ‘pré-definidos’ naquilo que diz respeito à sua estrutura física. Um bom exemplo é que conseguimos enxergar diversas cores, ao passo que os pombos conseguem enxergar apenas determinadas cores. O que isso quer dizer é que nossa estrutura é determinante na maneira pela qual experienciamos as coisas.

Falar acerca da mente consciente alicerçada no corpo implica compreender que a cognição não é uma ciência do mundo, não é nenhuma forma de ações exteriorizadas, e tampouco uma tomada de decisão deliberada; na verdade, uma mente consciente alicerçada no corpo é o fundo sobre o qual todos os atos se testam, e ela está pressuposta por eles. O mundo não é objeto do qual possamos ter, em nosso íntimo, leis imutáveis; na verdade o mundo é a moradia de todas as nossas ações. É relevante entender que fazemos parte do mundo, ainda que seja mais importante compreendermos que ‘somos o mundo’: da mesma maneira que o ambiente pode mudar todo o nosso organismo, nosso organismo também pode modificar o meio ambiente, sempre em uma relação recíproca. O ambiente nesse sentido é o meio natural e o campo de todos os nossos pensamentos e todas as nossas percepções explícitas (VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003, p. 22).

Sobre isso, vale lembrar de Merleau-Ponty (2011 [1945]), para quem o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que só é projeto do mundo; o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O ponto de partida da abordagem enativista, também chamada de teoria atuacionista, é a investigação de como o observador pode orientar suas ações em sua situação local:

Considerando-se que essas situações locais mudam constantemente como o resultado da atividade do observador, o ponto de referência para compreender a percepção não é mais um mundo predeterminado independente do observador, mas sua estrutura sensório-motora. Essa estrutura, ou seja, a maneira pela qual o observador é incorporado não especifica nenhum mundo predeterminado, mas o modo como o observador pode agir e ser modulado por eventos ambientais. Assim, a preocupação geral da abordagem enativista ou atuacionista da percepção não é determinar como um mundo independente do observador pode ser recuperado; é, ao contrário, determinar os princípios comuns ou ligações regradas entre os sistemas sensoriais e motores que explicam como a ação pode ser perceptivamente orientada em um mundo dependente do observador (VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003, p.177 178).

Muitas destas noções de Varela, Thompson e Rosch (2003) já haviam sido proferidas por Merleau-Ponty em seus primeiros trabalhos, como, por exemplo, em *A Estrutura do Conhecimento* (1975 [1942]). Com o intuito de esclarecer o que dissemos, citamos algumas das palavras que Varela, Thompson e Rosch (2003) extraem integralmente de Merleau-Ponty (1975 [1942], p. 39):

O organismo não pode ser adequadamente comparado a um teclado sobre o qual tocariam os estímulos exteriores, e no qual delinearíamos sua forma própria pela simples razão de que o organismo contribui para constituí-la. As propriedades do objeto e as intenções do sujeito [...] não são apenas entremescladas, elas também constituem um novo todo. Quando o olho e o ouvido seguem um animal que foge, na troca dos estímulos e das respostas é impossível dizer ‘qual deles começou’. Considerando-se que todos os movimentos do organismo são sempre condicionados pelas influências externas, pode-se bem, se quer, tratar o organismo como um efeito do meio. Mas, do mesmo modo, como todas as estimulações que o organismo recebe só foram possíveis, por sua vez, através de seus movimentos precedentes que culminaram na exposição do órgão receptor às influências externas, poder-se-ia dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim, a forma do estimulador é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de oferecer as ações de fora. Sem dúvida, para poder subsistir, ele precisa encontrar ao seu redor certo número de agentes físicos e químicos. Mas é o próprio organismo – seguindo a natureza adequada de seus receptores, segundo os limiares de seus centros nervosos e segundo os movimentos dos órgãos – que escolhe no mundo físico os estímulos aos quais ele será sensível. O meio (*Umwelt*) se destaca no mundo segundo o ser do organismo, - estando claro que um organismo não pode existir, salvo se ele conseguir encontrar no mundo um ambiente adequado. Seria um teclado que se move a si mesmo, de maneira a oferecer – e segundo ritmos variáveis – esta ou aquela de suas teclas a ação, em si mesma monótona de um martelo exterior.

Na concepção de Merleau-Ponty (1975 [1942]), que tanta reverberação desempenhará em Varela, Thompson e Rosch (2003), a percepção não está embutida e tampouco é restringida pelo mundo circundante; antes, a percepção é parte integrante, e essencial, de nossa atuação no mundo. Merleau-Ponty (1975 [1942]) claramente reconheceu, então, que devemos conceber o organismo e o ambiente como reunidos em especificação e seleção recíproca (VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003, p. 178).

É preciso pensar que nossa corporeidade humana se configura como uma unidade composta derivada desta relação que o homem tem com o mundo. Trata-se de um sistema autopoietico metacelular. Logo, nossa identidade, ou seja, nossa mente consciente está acoplada nos alicerces do corpo vivo em seu pleno funcionamento. Assim, a manutenção do organismo se constitui através dos contínuos processos de modificações estruturais que jamais podem ultrapassar a falência da organização fisiológica; isso quer dizer que, para a existência desta mente consciente, é necessário o organismo estar em seu pleno funcionamento.

Seguindo esta linha de raciocínio, segundo a qual o corpo é o alicerce da mente consciente, podemos analisar a teoria conhecida como *cérebro-em-uma-cuba* (*brain-in-a-vat*), e ver as críticas que Varela, Thompson e Rosch (2003) fazem a esta teoria para sustentar, em seu lugar, a tese do corpo como alicerce da mente consciente.

Cosmelli e Thompson (2010) assumem clara oposição em relação à tese do *cérebro-em-uma-cuba*. Em seu artigo, Cosmelli e Thompson (2010, p. 361) nos pede para que suponhamos que uma equipe de neurocirurgiões tenha conseguido remover o cérebro de um determinado indivíduo e o colocasse dentro de uma cuba, de modo que este cérebro ainda continuasse com todas as suas qualidades. Isto seria possível?

Para Varela, Thompson e Rosch (2003), a resposta a esta questão certamente seria negativa, na medida em que a existência de todas estas qualidades da consciência pressupõe um corpo em pleno funcionamento, e com uma determinada estrutura. É atualmente comum postular o experimento de pensamento do *cérebro-em-uma-cuba* para defender que o cérebro pode estar isolado do corpo e ainda assim manter-se íntegro funcionalmente, e, ademais, sendo capaz de subsidiar os mecanismos que asseguram a identidade pessoal. Ao lado dos autores com os quais estamos trabalhando, nós rejeitamos essa concepção, razão pela qual concordamos com a proposta de que não somos o nosso cérebro (aprofundaremos essa concepção na seção seguinte).

Como nós, numerosas considerações de neurocientistas, de psicólogos e de diversos filósofos vão ao encontro da tese de que o cérebro precisa ser visto como um todo complexo e dinâmico no interior de esquemas de processos de auto-organização rigidamente acoplado ao corpo em múltiplos níveis. Ou seja, para o funcionamento cerebral é essencial que exista um corpo, e o cérebro esteja acoplado neste corpo. Desta forma, vamos expor alguns pontos importantes que merecem nossa atenção, a saber:

- (i) A atividade cerebral é, em grande parte, gerada de maneira espontânea e endógena;
- (ii) A atividade cerebral demanda inúmeros recursos corporais, bem como processos de regulação envolvendo o resto do corpo;
- (iii) A atividade cerebral desempenha um papel crucial nos processos de regulação de nossa vida e de todo o organismo, e estes processos requerem um acoplamento sensório-motor do corpo com o mundo;
- (iv) Assim, o organismo encontra-se neuralmente acoplado com o mundo por conta desta íntima relação que estabelece com o corpo (COSMELLI, & THOMPSON, 2010, p. 361-363).

Em consonância com Varela, Thompson e Rosch (2003), acreditamos que a consciência depende fundamentalmente da forma pela qual o cérebro — em sua estrutura dinâmica — está corporificado no contexto somático ambiental da vida do sujeito, e que, portanto, não pode haver algo que seja como um correlato neural interno mínimo cujas propriedades intrínsecas sejam suficientes para produzir a experiência de uma vida consciente. É preciso um processo dinâmico na constituição da autoconsciência; nesse sentido, reduzir a emergência desta faculdade fenomenal ao cérebro acabaria por contradizer inúmeras descobertas científicas dos últimos 40 anos pelas neurociências. Desta forma, os processos cruciais para a emergência da consciência não são confinados ao cérebro, mas incluem o corpo embutido no ambiente em conjectura com o cérebro em plena sintonia. Assim, podemos nos auto-intitular como pesquisadores que sustentam a perspectiva que Thompson (2007) denomina de ‘dinamicidade corporificada’, pois estamos convictos que sustentar este ‘messianismo cerebral’ não seja a solução para o problema mente e corpo.

Parece já claro que nossa busca para evitar o reducionismo cerebral está em plena sintonia com a perspectiva de autores como Varela, Thompson e Rosch (2003), e sua defesa de que o corpo-propriadamente-dito tem forte relação com o cérebro e com a unidade do organismo como um todo.

Por um lado, o sistema nervoso está firmemente acoplado com corpo através de inúmeros processos de interação e de integração (*feedback loops*); por outro lado, o corpo garante bom funcionamento ao cérebro e nos garante a persistência como um subsistema funcional. Nesse sentido, o papel fundamental do sistema nervoso é o de garantir a manutenção de um regime homeodinâmico, ou seja, que mantenha nossa faixa homeostática em um nível de funcionamento satisfatório. Na construção de nosso organismo como um todo, a atividade neural está imersa em uma integração organicista, já que é o organismo que fornece a referência básica por meio da qual compreendemos a significação da ativação neuronal global. De acordo com vários autores, esta totalidade orgânica fornece os fundamentos básicos para a subjetividade ou a sensação fenomenal de *self* (CRAIG, 2002; COSMELLI, & THOMPSON, 2010; DAMÁSIO, 1996).

Em consonância com a teoria da enação, evocamos aqui a perspectiva de Gibson (1979), para quem uma das metas mais importantes para a sobrevivência dos seres vivos é a possibilidade de (i) evitar sempre ao máximo as situações que possam vir a agredir nossos organismos, e, ademais, de (ii) buscar a proteção dos mesmos organismos. Nesse sentido, podemos citar diversas situações em que buscamos proteger nosso organismo de estímulos aversivos e/ou ameaçadores, tais como: fugir de um determinado predador, procurar a melhor forma de moradia e, assim, aproveitar aspectos de um determinado *habitat* para adquirir aspectos favoráveis a sobrevivência *etc.* (SILLMANN, 2010, p. 110).

É notória, na abordagem de Gibson (1979), a tese de que todo e qualquer organismo está imerso em um ambiente repleto de possibilidades com as quais usualmente se deparam. Tal é a razão pela qual Gibson (1979) defende que os organismos buscam — conscientemente ou não — estar em plena sintonia com o ambiente em que vivem para melhor extraírem suas possibilidades de sobrevivência. Para Gibson (1979), devemos considerar a ação dos organismos como a exploração das ofertas fornecidas pelo meio somada às necessidades de desenvolvimento das habilidades do organismo. Assim cumpre questionar, propõe Gibson (1979): o que é indispensável para a efetivação de nossa sobrevivência da melhor maneira possível? (GIBSON, 1979 *apud* SILLMANN, 2010, p. 110).

A relevância da abordagem de Gibson (1979) para os propósitos aqui assumidos se deve em grande parte à sua tese do conceito de *affordances*. Esta noção foi instituída para designar as estruturas que o ambiente disponibiliza para a própria inserção (en)ativa dos animais humanos e não humanos no meio circundante. Para Gibson (1979, p. 127), *affordances* são “o que o ambiente oferece ao animal, o que ele provê ou proporciona” (GIBSON, 1979, p. 127). Para Gibson (1979), as *affordances* são propriedades do meio relativas aos indivíduos: na medida em que existem bilhões de indivíduos, existem correspondentes tipos de *affordances* (SILLMANN, 2010, p. 112-113).

Segundo Gibson (1979), estes fatores de sobrevivência se relacionam de forma bastante complexa nas esferas de manutenção da vida. Desta maneira, é preciso que os organismos *conheçam* o ambiente em que eles vivem. Visando a ilustrar o que afirma, Gibson (1979, p. 196) lança mão dos seguintes exemplos:

Anualmente, em algumas latitudes da Terra, o ar se torna frio e a água congela. Ocasionalmente, as correntes de ar fluem fortemente, como em tempestades e furacões. Chuva, vento, neve e gelo, este último aumentando em direção aos polos da Terra, previnem o ar de ser perfeitamente homogêneo uniforme e imutável. As mudanças raramente são extremas de modo a matar os animais, mas eles necessitam de vários tipos de adaptação e de toda espécie de ajustes da ação, como a hibernação, migração, construção de abrigos e uso de vestimentas.

Para agirmos em relação ao ambiente, precisamos perceber a relação entre os elementos que constituem uma *affordance*, isto é, precisamos perceber o quanto estamos inseridos em um determinado ambiente, e, mais do que isso, compreendermos a relação que estabelecemos com determinado ambiente. Nesse sentido, o corpo cumpre papel relevante na perspectiva de Gibson (1979), pois sem o corpo não haveria maneiras pelas quais poderíamos interagir com o ambiente em que vivemos. Como existem diversos climas no mundo, torna-se fácil notar que os organismos se adaptam de maneiras diferentes para garantirem sua sobrevivência. Mas como isso seria possível?

Ao defender que existem determinadas estruturas por meio das quais os seres humanos são capazes de perceber as *affordances* do ambiente sem representações mentais, Gibson (1979) acaba por sustentar a tese de que nosso organismo contém, em si mesmo, certos conhecimentos ‘pré-instalados’ por meio dos quais temos a capacidade de coletar informações do meio sem que tenhamos, necessariamente, ações conscientes ou representações mentais.

Gibson (1979), nesse sentido, está contrariando a concepção representacionista da cognição segundo a qual nossa atividade cognitiva se resume a processar a entrada e a saída de uma infinidade de dados que adquirimos através de nossa relação com o meio ambiente (SILLMANN, 2010, p. 116). Conforme Chemero e Turvey (2007, p. 477 *apud* SILLMANN, 2011, p. 114-115):

Na visão representacionista, o animal deve reunir dados sobre um ente (externo), combinando esses dados mentalmente representados (internamente) com ações mentalmente representadas (internamente), e os efeitos mentalmente representados destas ações (internas), de modo a selecionar mentalmente (internamente) uma ação (externa). Representacionistas [...] consideram animais e meio ambiente como separados, e as *affordances* representadas como mediações necessárias, armazenando dados no animal sobre os quais ações podem ser escolhidas em circunstâncias ambientais específicas.

Para Gibson (1979), o método de análise da abordagem representacionista focaliza apenas estruturas lógicas das relações que o organismo sustenta com ambiente. Nesse sentido, o organismo é primeiramente representado com base nos dados externos, e a variedade de circunstâncias entre eles é pensada de acordo com as possibilidades de ação em função de ocasiões mentalmente representadas (SILLMANN, 2010, p. 114).

Segundo a abordagem representacionista ou internalista, a percepção de nossa relação com o ambiente é compreendida como um processo de reunião e reorganização interna de todos os dados obtidos através de nossa relação com o meio, sendo que esta reorganização se expressa em representações mentais que tornam o nosso conhecimento do mundo como sendo mediado e indireto (SILLMANN, 2010, p. 116).

Para Gibson (1979), se considerarmos esta mediação interna da abordagem representacionista, veremos uma descontinuidade entre o que é percebido e a ação externa. Por mais rápido que seja o processo de percepção por meio do qual analisamos representações, escolhas e a concretização dessas escolhas, há divisões bem definidas, mostra Gibson (1979), entre o processo de representação mental das *affordances* e a ação externa. Isso tudo parece dizer que o que é percebido por via das representações pertence a uma categoria distinta de nossa ação física (SILLMANN, 2010, p. 116). Parece, em outras palavras, que os atos de perceber e agir são distintos, separados tanto temporalmente quanto logicamente.

Gibson (1979), no entanto, é bem conhecido por discordar dessa tese, sustentando, em seu lugar, que toda a relação que estabelecemos com o ambiente é co-constituente em relação a construção do nosso conhecimento.

Conforme Gibson (1979), estamos, a todo momento, coletando informações do meio ambiente, seja de maneira consciente ou não. Em todo instante estamos modificando e sendo modificados pelo nosso *habitat*; porém, tais modificações não podem ocorrer de modo passivo pelo simples fato de estarmos situados no mundo, e isso implica que a todo instante recebemos informações do meio, ou seja, a todo momento nosso organismo está sendo ‘marcado’, desta maneira constituindo conhecimento não de forma passiva, mas em plena sintonia com o meio externo. O que constitui nossa vida mental é o conjunto dessas relações entre organismo e ambiente. Daí porque, no estudo que estamos empreendendo acerca da constituição de nossa atividade mental, não poderíamos deixar de lado as possibilidades que o meio ambiente nos oferece; nesse sentido, Gibson (1979) é relevante para os nossos propósitos porquanto consegue expor a importância das circunstâncias (possibilidades, *affordances*) na constituição da nossa mente consciente.

Ademais, podemos dizer que, no que concerne às relações entre organismo e ambiente, Gibson (1979) se tornou um autor paradigmático, exercendo influência em toda uma geração de teóricos do que se chama hoje de estudos de mente ou cognição corporificada.

A grande importância de autores como Gibson (1979), Varela, Thompson e Rosch (2003), Damásio (2011) e Merleau-Ponty (2011 [1945]), dentre tantos outros, reside no fato de que seus esforços estão fundamentados na tentativa de compreender a natureza do problema mente-corpo, dando ênfase na relação que o indivíduo estabelece com o seu ambiente. Tais autores reconhecem a importância do corpo propriamente-dito na constituição da mente consciente. O corpo, nestas perspectivas, cumpre o papel de intermediador com o mundo exterior, e esta relação não ocorre de maneira passiva.

Nesta secção, tentamos sustentar, em sintonia com todo este capítulo, que existe uma harmonia entre organismo e ambiente na constituição da mente consciente; para isso, porém, o corpo propriamente-dito cumpre papel essencial na emergência de nossa atividade mental consciente, pois é a estrutura sobre a qual se soergue, de modo contínuo, o conjunto de nossos estados mentais. Eis a relevância, para nós, da teoria da enação: abarcar, a um só tempo, a importância da subjetividade e do meio externo para a constituição de nossa atividade mental.

1.5 O CÉREBRO COMO UM ÓRGÃO DE MEDIAÇÃO: VISÃO ENATIVISTA *VERSUS* VISÃO NEUROCÊNTRICA DA CONSCIÊNCIA

Nos últimos 30 anos, temos assistido ao que Serpa Jr. (2004) chama de a ‘redescoberta do cérebro’ pela psiquiatria. Esta redescoberta se expressa nos diversos avanços empreendidos pelas neurociências nas mais diferentes linhas de pesquisa que envolvem os problemas da mente, da consciência, do corpo e de suas relações. Esta ‘redescoberta’ do cérebro não apenas pelas ciências empíricas, mas também pelo senso comum, corresponde ao que Serpa Jr. (2004) sustenta ser uma posição ingênua fundamentada na constatação óbvia de que temos um cérebro e de que toda a nossa atividade mental decorre inteiramente dele.

Se acreditarmos nesta perspectiva, teríamos de defender a tese de que o problema mente-corpo será solucionado no dia em que pudermos elucidar todos os mecanismos do funcionamento cerebral. Ainda que possamos acreditar que um dia a tecnologia seja suficiente para tal empreitada, não acreditamos, por dois motivos, que a elucidação cabal de todos os mecanismos de funcionamento cerebral possa abarcar o problema mente-corpo como um todo. Ora, (i) além do papel que podemos atribuir à corporeidade quanto à elucidação da natureza e estrutura de nossa vida psíquica, o que retira a exclusividade do cérebro para o equacionamento das relações entre mente e cérebro/corpo, podemos destacar que (ii) o conhecimento cabal do funcionamento cerebral não será ainda suficiente para dar conta de uma das dimensões mais essenciais da vida humana, a saber, a subjetividade.

A visão a qual sustenta que o cérebro nos oferece todas as respostas para o problema mente-corpo remonta, em grande medida, à orientação filosófica que, influenciada pelo progresso das neurociências, ficou conhecida como materialismo reducionista. Para Serpa Jr. (2004), esta visão neurocêntrica é uma versão ingênua e não refletida da adoção não explicitada e não consistente de uma posição *monista*, materialista, reducionista e eliminativista no que diz respeito ao problema mente-corpo (SERPA Jr., 2004, p. 112-113).

Para Serpa Jr. (2004), aqueles que defendem o monismo como solução plausível para o problema das relações mente-corpo parecem se esquecer que a tese de uma só substância abarcando o conjunto de nossa vida física e mental não é mais que um ponto de partida rumo a uma complexidade maior de respostas e soluções. O monismo, portanto, não é ainda o ponto de onde extraíremos uma resposta definitiva para o problema das relações mente-corpo. Isso equivale a dizer que o monismo apenas pode ser uma das inspirações de partida, básicas, para a solução do problema mente-corpo.

Uma solução para a polaridade que tem marcado tão significativamente os debates contemporâneos em filosofia da mente, no caso, dualismo-materialismo, pode ser encontrada em autores como Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) e John Searle (2006, 2007). Searle (2006, 2007) que é mundialmente conhecido por sustentar um modelo filosófico que sustenta a naturalização da mente consciente, isto é, a ideia de mente consciente como fenômeno estritamente biológico, sem que, por isso, negligencie a centralidade desempenhada pela subjetividade na constituição da mente consciente, e sem que por isso reduza à mente consciente à atividade cerebral (SERPA Jr., 2004, p. 113; SEARLE, 2007).

A crítica que Serpa Jr. (2004) empreende em relação à visão neurocêntrica é uma crítica dirigida à insistência quanto a uma presunção ideológica denominada, por ele, de ‘messianismo cerebral’. A fragilidade desse ‘messianismo’ se deve, primeiramente, à negligência quanto ao fato de que nossas neurociências atuais não estão capacitadas a dar tantas respostas definitivas ao problema mente-corpo. O nosso conhecimento do cérebro ainda é muito insignificante se considerarmos a totalidade de possibilidades que são inerentes à nossa vida mental. Com efeito, o fato de dispormos de tantos e tão inumeráveis estados mentais — normais ou patológicos — não nos dá esperanças, pelo menos imediatas, de que um dia conseguiremos esgotá-los por meio de uma correlação cabal com uma gigante, porém limitada, quantidade de estados neurais. No entanto, essa crença permanece fortalecida: as neurociências contemporâneas, marcadas em geral por esse reducionismo cerebral, permanecem atreladas ao equívoco de eliminar ou negligenciar o corpo do processo constituinte da emergência de nossa vida mental consciente, além, é claro, de eliminar ou negligenciar os aspectos qualitativos da consciência em animais com sistema nervoso complexo. O equívoco das neurociências, qual seja, o de eliminar ou negligenciar o papel do corpo na constituição da autoconsciência, é o mesmo equívoco que, há séculos atrás, subsidiou a perspectiva dualista e sua consideração de uma mente-consciente substancial (e não como processo) não física.

Se, como fez Serpa Jr. (2004), recorrermos a Canguilhem (1966) e à sua análise dos conceitos de normal e patológico, não poderemos deixar de observar o caráter absolutamente fundamental da dimensão fenomenológica e experiencial em nossa existência individual e corporificada. Isso implica o entendimento de que a emergência de nossa atividade mental está relacionada com nossa totalidade orgânica.

É por essa razão que a abordagem enativista de Varela, Thompson e Rosch (2003) oferece uma posição respeitável contra a perspectiva neurocêntrica. Ainda que a abordagem enativista não seja a única solução para o problema mente-corpo, ela e seus desdobramentos teóricos (como veremos no próximo capítulo) oferecem, como poucas outras, a compreensão de que uma salutar compreensão do problema mente-corpo consiste em não deixar o corpo-propriadamente-dito fora do processo de emergência de nossa mente consciente. Na visão de autores como Damásio (2011), Varela, Thompson e Rosch (2003), Fuchs (2011), Walter Glannon (2009) e Serpa Jr. (2004), o papel fundamental do cérebro é o de ser intermediador da relação que nosso organismo estabelece com o ambiente.

Walter Glannon (2009, p. 321) também rejeita esse ‘messianismo cerebral’, sustentando que a mente não é exclusivamente consciente devida a processos que ocorrem no interior do cérebro. A emergência de nossa vida mental consciente está alicerçada na harmonia que o nosso organismo estabelece com o ambiente. Glannon (2009, p. 322) tem sustentado que a mente consciente emerge, em grande parte, de funções cerebrais de nível mais baixo para promover a capacidade de adaptação e sobrevivência do organismo dentro de determinado ambiente. Tal processo não se resume ao que é empreendido por neurônios, axônios, sinapses e neurotransmissores, já que todos estes elementos não trazem consigo o aspecto fundamental da intencionalidade (GLANNON, 2009, p. 322).

Antes, a emergência da mente consciente está ligada diretamente à existência de uma mente consciente corporificada, a qual, em nenhum momento, deixa o cérebro de lado neste processo de emergência (DAMÁSIO, 1996, 2000, 2004, 2011; FUCHS, 2011; GLANNON, 2009; VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003). A importância desses autores reside no fato de terem sustentado a íntima relação que nosso organismo estabelece com o ambiente; como enfatizamos insistentemente no subcapítulo 1.4, nosso organismo não atua de forma passiva no mundo. Damásio (2011), por exemplo, tem defendido que, a todo momento, nosso organismo recebe e envia respostas ao ambiente, em um processo que costumamos chamar de comportamento. Nesse sentido, o papel principal do cérebro seria o de mediar toda esta relação entre organismo e ambiente. O mesmo posicionamento é sustentado pela perspectiva enativista, para a qual, como vimos, é notória a importância da enação no mundo quanto ao que designamos como a constituição da mente consciente.

Quais são as orientações teóricas que, atualmente, sustentam uma perspectiva neurocêntrica da mente consciente?

A primeira delas é o *materialismo reducionista ou teoria da identidade*, uma das mais simples e diversas teorias materialistas reducionistas da mente. Como demonstrado por Paul Churchland (2004), o *materialismo reducionista ou teoria da identidade* sustenta que estados mentais são estados físicos do cérebro. Ou seja, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a um estado ou processo cerebral no interior do nosso cérebro. Segundo Churchland (2004), a teoria da identidade encontra o seu limite no fato de as neurociências não terem, até agora, conhecimento suficiente do funcionamento cerebral para poder efetivamente estabelecer as identidades apropriadas; com efeito, a teoria da identidade está comprometida com a ideia de que a pesquisa sobre o cérebro irá um dia revelá-las (CHURCHLAND, 2004, p. 52-53).

Neste livro, Churchland (2004) demonstra argumentos favoráveis e contrários à teoria da identidade. Começemos com os argumentos a favor. Churchland (2004) inúmeras vezes aponta alguns pontos a favor da teoria da identidade, todos dependentes do progresso nas neurociências. Podemos apontar, em primeiro lugar, para as origens puramente físicas e para a constituição estritamente física de nossa estrutura humana:

[Nós, humanos] começamos como uma organização de moléculas, molecular e geneticamente programada (um óvulo fertilizado), e assim prosseguimos, a partir daí, acrescentando outras moléculas, cuja estrutura e integração são controladas pelas informações codificadas nas moléculas de DNA do núcleo celular. O resultado deste processo será um sistema puramente físico, cujo comportamento resulta de suas operações internas e de suas interações com o resto do mundo que nada mais é que físico. Essas operações internas que controlam o comportamento são justamente o objeto das neurociências (CHURCHLAND, 2004, p. 55-56).

O argumento desenvolvido por Churchland (2004) é compatível com o argumento a seguir: as origens de cada tipo de animal também são de natureza exclusivamente física. Quando pensamos na história da evolução, acabamos por complementar a afirmação do defensor da teoria da identidade, na medida em que a teoria da evolução nos fornece a única hipótese atualmente tida como séria por nosso quadro de referência científico atual para a explicação da capacidade de controle do comportamento exercido pelo cérebro e pelo sistema nervoso central. Estes sistemas foram selecionados em razão das muitas vantagens — em última análise, a vantagem reprodutiva — apresentadas pelas criaturas cujos comportamentos eram controlados dessa forma. Nesse sentido, nosso comportamento parece ter suas causas básicas na atividade neural (CHURCHLAND, 2004, p. 56).

O defensor da teoria da identidade encontra ainda outro apoio complementar no argumento da dependência neural de todos os fenômenos mentais conhecidos:

Naturalmente, a dependência neural sistemática é uma consequência também do dualismo de propriedade, mas aqui o defensor da teoria da identidade irá recorrer a considerações sobre a simplicidade. Por que admitir duas classes radicalmente diferentes de propriedades e operações se a explicação pode ser obtida por apenas uma? (CHURCHLAND, 2004, p. 56).

Um último argumento a favor da teoria da identidade reside no êxito crescente obtido pelas neurociências. Muitas descobertas nas ciências do cérebro estão disponíveis, seja as que encontram aplicações em neurocirurgias, sejam as que são disponibilizadas para a psiquiatria, psicologia, neuropsicologia e ciências congêneres. Em comum, todas estas descobertas visam a descrever o funcionamento de nosso sistema nervoso central, concebendo-o como a base dos nossos pensamentos e abstrações.

Todos os argumentos desenvolvidos por Churchland pressupõem que as neurociências estão obtendo êxito em sua empreitada; com efeito, a história das neurociências tem sido sua confirmação (ao menos parcial). Porém, o grande erro da teoria da identidade reside na crença de poder fazer uma taxonomia dos nossos estados neurais; a grande consequência disto seria a possibilidade de fazer a identificação de todo estado mental com um específico estado cerebral. Suponhamos que essa crença possa ser levada a sério, e que possamos algum dia gozar do conhecimento total de nossos estados cerebrais: qual seria a importância do corpo após estas supostas descobertas? (CHURCHLAND, 2004, p. 57).

Começemos agora a expor os argumentos contra a teoria da identidade. O primeiro diz respeito à introspecção e a seu suposto papel em nos levar a um conhecimento direto e imediato de nós mesmos.

A introspecção é um método filosófico cuja finalidade reside no poder de acessarmos nossos estados mentais em primeira pessoa, e em vista de nos ser revelado um domínio de pensamentos, ações e desejos que são diferentes das mais diversas atividades que nosso cérebro produz, como, por exemplo, os impulsos eletroquímicos, que parecem ser radicalmente diferentes de nossa atividade introspectiva. Nesse sentido, como poderiam ser estas atividades a mesma coisa? A resposta segundo Churchland (2004, p. 58) é: ‘facilmente’:

Ao distinguir vermelho do azul, o doce do azedo e o frio do calor, nossos sentidos externos estão na verdade distinguindo entre diferenças sutis nas intrincadas propriedades eletromagnéticas, estereoquímicas e micromecânicas dos objetos físicos. Mas nossos sentidos não são suficientemente penetrantes para revelar por si próprios a natureza detalhada dessas propriedades intrincadas. Isso requer pesquisa teórica e exploração experimental com instrumentos especialmente projetados. O mesmo nesse sentido, presumivelmente, vale para nosso sentido ‘interno’ a introspecção. Ela pode distinguir com eficiência uma grande diversidade de estados mentais, sem poder, no entanto, revelar por si só a natureza detalhada dos estados que estão sendo distinguidos. Na verdade, seria até mesmo um milagre se ela pudesse revelá-los — um milagre tão grande quanto a possibilidade de, sem o apoio de instrumentos, nossa visão conseguir revelar a existência de campos magnéticos elétricos em interação, vibrando com uma frequência oscilatória de um bilhão de hertz e num comprimento de onda de menos de um milionésimo de metro. Pois, apesar das ‘aparências’, é isso que é a luz. O argumento da introspecção, dessa forma, não tem força alguma (CHURCHLAND, 2004, p. 58)

Outra objeção por parte de Churchland (2004) a este cerebralismo reducionista reside na perspectiva segundo a qual a identificação (redução) de estados mentais com estados cerebrais nos compromete com afirmações literalmente ininteligíveis, isto é, com o que diversos filósofos têm chamado de ‘erros categoriais’; assim, essa identificação não passaria de pura confusão conceitual; conseqüentemente, de uma confusão linguística. Churchland (2004, p. 58) evoca o pensamento de Leibniz com a intenção de delinear o que é uma identidade numérica e qual o seu fundamento. Segundo Churchland (2004, p. 58): “Leibniz afirmava que dois itens são numericamente idênticos se e somente se todas as propriedades presentes em um deles estivessem presentes no outro”.

Desta forma, podemos nos perguntar: como estados mentais seriam numericamente idênticos a estados cerebrais? A teoria da identidade se torna falha na medida em que ela acredita na promessa das neurociências de desvendar todos os segredos do cérebro a ponto de conseguirmos ter o conhecimento ‘total’ de todas as funções cerebrais. Todavia, todo este conhecimento ainda é uma promessa, que está longe de ser cumprida. O que vemos em teorias reducionistas, tais como a teoria da identidade, é a negligência em deixar o corpo de fora do processo de emergência de nossa atividade mental consciente. A verdade é que ainda estamos longe de uma completa taxonomia de nossos estados cerebrais.

A tese de que estados mentais podem ser numericamente idênticos a estados cerebrais se deve, portanto, à incompreensão ou à negligência de uma das principais características do cérebro, a saber: o cérebro é, por excelência, o intermediador entre nosso organismo e o meio ambiente.

Como ocorre esta mediação? Dentre os autores que se propõem explicar o sentido em que o cérebro deve ser considerado um órgão de mediação, referimo-nos a Thomas Fuchs (2011), segundo o qual o reducionismo neurobiológico e solipsista não é a única e tampouco a mais precisa maneira de investigar a constituição da mente consciente. Fuchs (2011) argumenta que, de acordo com a presunção do reducionismo neurobiológico e solipsista, superestima-se o cérebro, tratando-o como se fosse um ‘Deus’ de nossa vida mental: o cérebro é, certamente, um órgão central do ser vivo, mas não podemos colocá-lo como sendo o protagonista de nossa existência (FUCHS, 2011, p. 197).

Para Fuchs (2011) nossa atividade mental consciente não está localizada em um lugar específico do nosso cérebro. Antes, Fuchs (2011) sustenta, é através das atividades que o nosso organismo estabelece com o ambiente que podemos entender a emergência de nossa atividade mental consciente. A interação entre nosso organismo e o meio ambiente constitui, para Fuchs (2011), a essência para a constituição de toda e qualquer atividade mental consciente. Assumindo, assim, uma visão corporificada da mente consciente, Fuchs (2011) retira todos os poderes os quais são atribuídos ao cérebro, atribuindo-lhe, antes, o papel de mediador da experiência humana, incluindo ações e interações humanas com o ambiente (FUCHS, 2011, p. 197).

Para Fuchs (2011), este papel mediador do cérebro se torna ainda mais evidente se olharmos para o cérebro não só a partir de uma visão transversal (visão reducionista). Para isso, precisamos focar nossas atenções em aspectos qualitativos que são experienciados em primeira pessoa. As estruturas da experiência vivida são inerentemente mentais, ou seja, incluem, dentre outros padrões, símbolos espaciais, temporais e lógicos, os quais, no decurso das interações do organismo com o meio ambiente, são extraídos de microestruturas do cérebro. Isso resulta em uma formação de redes neurais que servem como disposições para significativas reações a situações semelhantes no futuro (FUCHS, 2011, p. 198).

Para Fuchs (2011), o cérebro é caracterizado pela constituição de uma vida mental que começa a ser constituída ainda na vida intrauterina, via estabelecimento de estruturas (mentais) impressas na estrutura do cérebro: tais estruturas são modeladas através da interação entre cérebro, corpo e ambiente. O cérebro, assim, pode também ser considerado uma matriz, por meio da qual todas as nossas experiências são transformadas em disposições duradouras de comportamento e de experiências. O cérebro tem a capacidade de constituir sistemas estabelecidos no decurso de nossas interações: tais sistemas são modelados por um organismo em interação com os objetos e situações do mundo (FUCHS, 2011, p. 197-198).

A partir deste ponto de vista, o cérebro não é um criador; na verdade, ele é considerado um órgão relacional, o qual é incorporado nas interações significativas de um determinado ser vivo com seu ambiente. Assim, o cérebro media e permite estes processos interativos, mas é, por sua vez, também formado continuamente e reestruturado pelo processo de interações (FUCHS, 2011, p. 198). O cérebro é essencialmente um órgão do ser vivo (organismo), e, por isso, se torna um órgão da mente, assim como a respiração não se restringe aos pulmões; ela somente funciona em uma unidade sistêmica a partir da qual o organismo e o ambiente interagem mutuamente.

Tendo esboçado algumas destas características básicas da abordagem corporificada da consciência, nossas atenções estão voltadas agora para a tentativa de fazermos uma análise mais detalhada dos *ciclos interativos* que são mediados pelo cérebro. Recorreremos, para tanto, a descrição de Varela, Thompson e Rosch (2003) dos três ciclos inter-relacionados que, conjuntamente, concorrem para o estabelecimento de nossa atividade mental consciente:

- (i) Ciclos de autorregulação orgânica, gerando uma base de sentido corporal de si mesmo;
- (ii) Ciclos de acoplamento sensório entre o organismo e o meio ambiente, o que implica uma ‘autoecologia’;
- (iii) Ciclos de interação intersubjetiva, resultando no que podemos chamar de *self social*.

São bem conhecidos, por parte das neurociências, os aspectos responsáveis pelas ações que visam à integridade e à autopreservação do organismo. Sabemos, com efeito, que o organismo depende de ciclos de regulamentação que envolvem o cérebro e o corpo em vários níveis.

Decorre das relações de interação e integração entre o cérebro e o corpo, mediante as quais cérebro e corpo se influenciam mutuamente e de maneira constante, nosso ‘sentimento de estarmos vivos’, o que não é senão um auto-afeto básico dirigido a todos os nossos processos experienciais, os quais são, portanto, inseparavelmente ligados ao organismo como um todo (FUCHS, 2011, p. 202-203).

Além da regulação interna, a principal tarefa do sistema nervoso é a de mediar os ciclos sensoriais-motores que ligam organismo e ambiente. Esta forma de realização implica uma inerente percepção e uma ação. Isso quer dizer que o espaço perceptivo não é um recipiente ‘pré-determinado’, mas um ‘espaço de trabalho’ que é moldado por nossos corpos, em nível sensorial, no ambiente, induzindo o cérebro a desenvolver as estruturas necessárias para a sua percepção adequada do corpo e do ‘espaço’ por ele ocupado.

Esse é o mesmo espírito da abordagem enativa de Varela, Thompson e Rosch (2003), segundo os quais os aspectos cognitivos não podem ser concebidos como um reino externo pré-determinado ou representado internamente, mas como um domínio relacional que é estabelecido por meio de nossa agência e de nosso acoplamento com o meio ambiente (FUCHS, 2011, p. 204).

Nesta seção, buscamos delinear as posições que colocam, em lados opostos, a visão neurocêntrica e a visão enativista da mente. Como representante de uma visão neurocêntrica, utilizamo-nos da visão de Paul Churchland (2004), responsável por estabelecer os princípios em que se alicerçam a abordagem materialista reducionista. Em contraposição à chamada perspectiva neurocêntrica, recorreremos especialmente à abordagem enativista de Varela, Thompson e Rosch (2003), que consegue compreender a relevância do corpo no processo de emergência de nossa vida mental. Recorreremos também a outra visão relevante, a de Thomas Fuchs (2011), que contribui com nossa visão em sua consideração de que o cérebro tem como papel a importante atividade de ser o intermediador do nosso organismo com o ambiente. De significativa relevância para nossos propósitos é a tese de Fuchs (2011) segundo a qual, em consonância com Damásio (2011), Varela, Thompson e Rosch (2003), a emergência de nossa atividade mental se deve sobremaneira aos processos dinâmicos que caracterizam a inserção e as relações entre nossos corpos e o ambiente. A ideia de que essas relações apresentam uma inexorável associação é o que nos ajudará, ulteriormente, a sustentar a tese de que somos literalmente seres-no-mundo, bem como nossa tese de que o ambiente é parte integrante do organismo.

CAPÍTULO 2

AS BASES FENOMENOLÓGICAS DA AUTOCONSCIÊNCIA CORPORAL

2.1 APRESENTAÇÃO

No capítulo da dissertação que agora se inicia, nossa tarefa reside na tentativa de reforçarmos a abordagem corporificada da mente (sustentada no capítulo anterior) com base nas abordagens teóricas que se alicerçam em concepções fenomenológicas da autoconsciência corporal. O que mais fundamentalmente une este segundo capítulo em relação ao capítulo anterior é o conjunto de nossas convicções filosóficas e científicas de que o corpo propriamente-dito seja o alicerce da consciência. O que especifica este segundo capítulo em relação ao primeiro reside em que, doravante, nossos esforços estarão concentrados nas investigações que enfatizam o aspecto subjetivo e, portanto, qualitativo de nossa vida mental.

O percurso que aqui se inicia é apoiado por um número de autores que, em suas reflexões sobre o problema mente-corpo, atribuem significativa relevância aos canais de informações corporais, o que ocorre em função da crença (i) de que esses canais são decisivos na constituição da mente consciente e (ii) de que a visão de si mesmo a partir de uma perspectiva de primeira pessoa revela a dimensão predominantemente corporal da consciência de si.

Ainda que nosso percurso busque sintonia com resultados obtidos a partir de pesquisas empíricas, acreditamos na necessidade de ir além, recorrendo, para tanto, a abordagens fenomenológicas da autoconsciência (corporal). Acreditamos encontrar aí algumas pistas capazes de nos fazer ampliar o leque de possibilidades para equacionar o problema mente corpo, sobretudo no que concerne ao nosso interesse de sustentar o caráter corporal do *self*.

Acreditamos, em consonância com Dorothee Legrand (2007), que existem diversos modos por meio dos quais a autoconsciência corporal pode se dar/doar (*givenness*) ao sujeito. Em que consiste esta doação/dação da autoconsciência corporal? Esta pergunta permeia a afirmação de que devemos ter em vista não uma consciência geral, abstrata e substancial, mas diversos níveis ou dimensões de processos conscientes. Essa é a razão pela qual nossa dissertação busca substituir a noção de ‘a consciência’ pela noção de ‘processos conscientes’.

Partimos, para tanto, da constatação de que a evolução nos atribuiu a consciência adaptativamente para sofisticar e aprimorar os alcances de nossos mecanismos de valoração biológica. Consideramos que residem primordialmente aí os motivos pelos quais rejeitaremos uma noção de consciência estática e inalterável, e na mesma medida, consideramos que residem aí os motivos que nos levam a pensar que a autoconsciência corporal é constituída ou estruturada por um conjunto de processos conscientes emergentes do organismo, isto é, da integração entre cérebro, corpo-propriadamente-dito e ambiente.

De posse dessa compreensão, buscaremos, nas próximas seções, apontar para o caráter multidimensional da autoconsciência corporal. Em comum, todas as seções do capítulo que se inicia são marcadas pela compreensão de que o *self* é corporal e situado, e de que somos seres-no-mundo em um sentido não metafórico. Apoiaremos-nos, para tanto, em Legrand (2007), notável representante da teoria de que a autoconsciência corporal é caracterizada por sua multidimensionalidade. Cumpre-nos, antes, indagar: o que significa dizer que a autoconsciência corporal implica a multidimensionalidade?

A chave para essa questão, como veremos, reside na compreensão de que somos, a um só tempo, sujeitos experienciadores e objetos de nossa própria experiência. Essa afirmação nos levará ao que Legrand (2007) tem defendido: a autoconsciência corporal emerge de uma relação de co-constituição entre o *self*-enquanto-sujeito e o *self*-enquanto-objeto. O que é o *self* concebido enquanto sujeito e concebido como objeto? O que significa dizer que a autoconsciência emerge desta relação? Buscaremos oferecer respostas a essas indagações nas seções 2.2 (O *self* enquanto sujeito e o *self* enquanto objeto) e 2.3 (Os distintos níveis de autoconsciência corporal).

Toda esta discussão está sustentada na tese que caracterizou nosso primeiro capítulo, a saber, a ideia de que a mente consciente é a junção inextricável entre cérebro, corpo-propriadamente-dito e ambiente. Nesse sentido, a defesa de que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce sobre qual a autoconsciência se assenta implica o esforço de evitarmos os dualismos e os reducionismos; implica o esforço, igualmente, de concebermos que a totalidade da vida psíquica se estrutura nos mais diversos níveis de autoconsciência corporal existentes, incluindo os mais sutis e não-conscientes.

Além dos canais de informação corporal, trataremos, mais uma vez, e a partir de uma perspectiva fenomenológica, da importância do ambiente na constituição da autoconsciência, analisando, para tanto, o papel desempenhado pelas fontes de canais corporais na dimensão corporificada do *self*, bem como o papel desempenhado por nossa interação com outros corpos — humanos e não-humanos — no espaço.

Convencidos de que muitas são as evidências que nos afastam não só das tendências que dicotomizam mente e corpo, mas também das tendências que reduzem mente a cérebro, e considerando a autoconsciência como um processo (ou processos), e não como uma substância, atribuímos a dualismos e reducionismos uma perspectiva não mais que simplista da vida orgânica.

Um passo importante nessa trajetória será estabelecido na seção 2.4 (A autoconsciência substantiva e o eu-enquanto-sujeito), na qual recorreremos a uma possibilidade de equacionar a autoconsciência que não seria possível para além da herança legada por Descartes, especialmente no que concerne à ideia de ‘eu experienciador’ e à ideia de imunidade ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa.

Uma das consequências que esperamos obter deste trabalho reside no que resulta da relevância que atribuímos ao corpo-propriadamente-dito, a saber, a compreensão da ideia de ‘representações corporais’. Esta noção, desenvolvida por autores como Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), está em plena sintonia com os nossos propósitos, e será retratada na seção 2.5 (Representações corporais). Acreditamos na possibilidade que nossa investigação tem de nos auxiliar na superação das restrições impostas ao longo da história da filosofia, que reduziu a ideia de representação à noção de representação consciente e racional; buscaremos acrescentar a noção de representações corporais, e delinear os mecanismos conscientes e não conscientes que subsidiam nossas formas de representar a nós mesmos, os outros e o mundo.

A defesa de que o *self* é corporal e situado, ou ainda, a ideia de que somos seres-no-mundo em um sentido não metafórico é o que mais essencialmente buscamos nesse capítulo. Tendo em vista que tal propósito depende da compreensão de que a consciência é multidimensional, recorreremos aos autores que mais precisamente têm apontado nessa direção, como Legrand (2006, 2007, 2011) e Bermúdez (1995, 1998, 2005, 2007, 2009, 2011); recorreremos também a autores tradicionais que, de uma forma ou de outra, deram início a essa tradição, como Merleau-Ponty (2011 [1945]), Husserl (1982 [1913]), (1970 [1934]) e, em menor grau, a Sartre (1956 [1943]). Nossas limitações de tempo e de espaço não nos permitiram, nesta dissertação de mestrado, aumentar o leque de referências.

2.2 O *SELF* ENQUANTO SUJEITO E O *SELF* ENQUANTO OBJETO

Para os fins de nossa discussão no que concerne à noção de *self*, adotaremos a perspectiva de Dorothée Legrand (2007) segundo a qual a autoconsciência corporal é caracterizada pela multidimensionalidade. Influenciada pela tradição fenomenológica (Merleau-Ponty, 2011 [1945]; Husserl, 1982 [1913], 1970 [1934]; Sartre (1956 [1943])), Legrand (2007) busca problematizar a consciência a partir do que entende como sendo seus dois modos possíveis de doação/dação (*givenness*), a saber: (i) o modo por meio do qual estamos conscientes de objetos intencionais e (ii) o modo de doação subjetivo, por meio do qual nos experienciamos a nós mesmos como objetos de nossa própria experiência.

Trata-se, aqui, da compreensão de que nossa consciência é constituída através de uma co-constituição intrínseca entre *self* tomado enquanto sujeito e o *self* tomado enquanto objeto. O que isso quer dizer, no entanto?

Segundo Legrand (2007), o *self* tomado enquanto objeto corresponde ao objeto intencional de minha experiência, o que ocorre, por exemplo, quando nos olhamos no espelho. Esse simples exemplo (olhar-se no espelho) nos demonstra que podemos ser o objeto de nossa própria experiência, pois quando estamos nos olhando no espelho, a nossa imagem se refere ao objeto intencional de nossa experiência. Mas, quando nos olhamos no espelho, ainda somos os sujeitos que experienciamos as coisas no mundo; neste caso, o ato de experienciar a imagem nos demonstra que nossa consciência é co-constituída tanto pelo *self* enquanto objeto quanto pelo *self* enquanto sujeito (LEGRAND, 2007, p. 02).

Esta distinção entre *self* enquanto sujeito e *self* enquanto objeto não é, segundo Legrand (2007), uma distinção ontológica, e sim uma distinção fenomenológica. Se refere ao caráter fenomênico da consciência de si mesmo. Isso quer dizer também, e por outro lado, que nossa consciência é estruturada a partir da relação de co-constituição que estabelecemos com o mundo.

Conforme afirma Legrand (2007), cada ato intencional de consciência tem dois polos: um polo subjetivo e um polo objetivo. Nesse sentido, podemos estar conscientes de qualquer um destes polos, ou seja, podemos estar conscientes de nós mesmos como objetos ou sujeitos. Para sermos mais específicos, isso quer dizer que cada ato de consciência está devidamente caracterizado por seus dois modos de doação, a saber, o modo intencional de doação pela qual a pessoa está consciente de objetos intencionais, e o modo subjetivo de doação pela qual a pessoa está consciente de objetos intencionais vividos por si mesmos.

O primeiro modo de doação corresponde ao *self* enquanto objeto ao passo que o segundo modo de doação corresponde ao que Legrand (2007, p. 02) compreende como *self* enquanto sujeito.

Legrand (2007) afirma que a intencionalidade e a subjetividade são dois aspectos que jamais podem estar dissociados naquilo que diz respeito aos atos de experienciar as coisas no mundo. A intencionalidade implica a capacidade por meio da qual nossa consciência se dirige a alguma coisa, sendo, desse modo, a característica principal dos nossos estados mentais conscientes; mas, para isso, é necessário que exista um ser corporificado no mundo.

Segundo Legrand (2007), para compreendermos melhor a distinção entre *self* enquanto sujeito e o *self* enquanto objeto, torna-se necessário diferenciarmos as formas transitivas e não transitivas da consciência. Para Legrand (2007), a consciência do *self* enquanto objeto é considerada como uma forma transitiva de autoconsciência, enquanto que o *self* enquanto sujeito é considerado como uma forma intransitiva de autoconsciência.

Qual é, no entanto, a razão desta diferenciação? Um verbo transitivo é aquele que implica a presença de um objeto, o que ocorre, por exemplo, no ato de comprar (comprar o quê? Alguma coisa): nesse caso, o sujeito que compra vai em direção a alguma coisa, ou seja, este sujeito compra alguma coisa, que será o objeto do comprador. Por outro lado, um verbo intransitivo é aquele que não demanda um objeto, a exemplo do ato de dormir. Não faria sentido algum perguntar a alguma pessoa sobre “o que ela dorme”. Para Legrand (2007), geralmente é fácil distinguirmos formas transitivas e intransitivas da autoconsciência. Estas regras gramaticais básicas, segundo Legrand (2007), são relevantes porque ajudam a diferenciar, a partir de uma perspectiva fenomenológica, o *self* tomado enquanto objeto do *self* tomado enquanto sujeito. Para Legrand (2007), estar consciente envolve formas transitivas e intransitivas de consciência (LEGRAND, 2007, p. 04), razão pela qual a constituição de nossa atividade mental consciente está co-constituída através desta relação.

Legrand (2007) defende o caráter intencional transitivo do modo de doação da consciência. Para Legrand (2007), além dos estados intransitivos explícitos e implícitos de consciência, o modo de doação de consciência também se refere a um modo transitivo de consciência. Isso quer dizer que o *self* tomado enquanto objeto pode ser considerado como uma forma transitiva de doação da consciência.

Eis o exemplo oferecido por Legrand (2007) para entendermos a distinção entre as formas transitivas e intransitivas de consciência: Imaginemos que estamos vendo uma imagem embaçada. Depois de algum tempo, observamos que estamos sem óculos, e que isso causava o embaçamento de nossa visão. No primeiro momento, experienciamos a nossa percepção como embaçada, e, depois, ao colocarmos os nossos óculos, enxergamos com mais precisão a determinada imagem. O ponto relevante dessa experiência de pensamento é, sem dúvida, o que está presente desde o início até o fim do exemplo, a saber: experienciamos a imagem vivida por nós (transitivamente) e, ainda, experienciamos a nossa própria experiência (intransitivamente). Considerando-se apenas os dois objetos de nossa consciência (a imagem objetiva e a percepção visual a partir de uma perspectiva de primeira pessoa), constatamos a *ambitransitividade* do modo de doação/dação da autoconsciência (LEGRAND, 2007, p. 04-05). Se, por um lado, a consciência é um modo de doação transitivamente intencional, a consciência, igualmente, e por outro lado, é também um modo de doação intransitivo e não-intencional, intransitivamente subjetivo. Um avanço nessa perspectiva depende da compreensão de que somos seres inseridos/enraizados no mundo: essa condição aponta, mais uma vez, para o corpo e o ambiente como bases fundamentais da consciência (LEGRAND, 2007, p. 05-06).

Em acordo com Legrand (2007), sustentamos o caráter efetivamente corporal e situado da consciência de si. Em outros termos, é neste *self* corporificado e situado que reside o fundamento da consciência intencional e onde encontramos a experiência subjetiva. Essa visão, é verdade, contém algumas dificuldades que requerem esclarecimento: (i) como tratar da compreensão de que a aparência do mundo está fundamentada exteriormente, ou seja, a ideia de que a constituição de nossa consciência depende essencialmente do mundo exterior?; (ii) como lidar com a ideia de um *self* fundacional que irá fundamentar nossa experiência subjetiva (LEGRAND, 2007, p. 06)?

Um caminho de resposta é oferecido pela própria Legrand (2007, p. 06): trata-se da ideia de que o *self* é, por si mesmo, o seu próprio fundamento; desta maneira, a consciência é consciência do mundo em vez de ser constituída no mundo.

Para Legrand (2007), não podemos separar o processo de *self* do nosso corpo, e tampouco separá-lo do mundo. Essa compreensão de Legrand (2007) está de acordo com a noção de que o *self* está no mundo e de que é no mundo que ele se dá: a aparição do mundo é a contrapartida da imersão do sujeito no mundo.

Apoiamo-nos em Legrand (2007) para defender que o mundo pode somente aparecer para um sujeito que esteja corporificado no mundo, e que, ademais, tenha a capacidade de se auto-experienciar. Nesse sentido, a construção de um sujeito necessariamente implica esta mundanização do indivíduo que é constituído no mundo o qual o circunda.

É nesse mesmo sentido que também sustentamos a inseparabilidade entre indivíduo e mundo, o que nos insere claramente em uma perspectiva fenomenológica e ecológica. Trata-se, aqui, de evitar os riscos contidos na ideia de que o sujeito emerge e é constituído em um mundo no qual está inserido de forma contingente ou acidental. Antes, queremos afirmar que não existem indivíduos para além de sua inserção no mundo: a ideia de inseparabilidade entre indivíduo e mundo é o que está por trás da nossa concepção de organismo. É através desta relação de inseparabilidade entre indivíduo e mundo que nossa autoconsciência emerge: não há autoconsciência para além de nosso caráter corporificado e situado.

Para Legrand (2007), temos de fornecer uma caracterização do corpo que nos permita evitar aberturas para dicotomizações entre o indivíduo e o mundo. O corpo é experienciado subjetivamente como ‘próprio’. Dessa forma, a autoconsciência não pode ser reduzida a experiências internas, conforme apregoam as perspectivas mentalistas. A autoconsciência se constituiu em um indivíduo que se experiencia em um corpo do qual não se distingue e que compõe uma unidade com o mundo, isto é, com o mundo circundante do sujeito. Por outro lado, o corpo, que pertence ao mundo, não pode ser reduzido a suas sensações objetivamente concebidas, já que o corpo engloba primordialmente uma subjetividade vivida (LEGRAND, 2007, p. 08).

Acreditamos, com Legrand (2007), que caracterizar o corpo de forma a ressaltá-lo enquanto sujeito e objeto a um só tempo não é uma tarefa fácil. Por vezes, podemos cair em uma circularidade viciosa: como pode ser o corpo constitutivo das aparências de objetos no mundo quando ele mesmo é um objeto no mundo? (LEGRAND, 2007, p. 08-09).

A compreensão de que o *self* é corporal é o passo decisivo para o entendimento do paradoxo, o que implica a consideração do corpo em sua subjetividade, ou seja, a consideração da capacidade por meio da qual somos, a um só tempo, objetos no mundo e experienciados do mundo no mundo (LEGRAND, 2007, p. 08-09).

Para a fundamentação de sua abordagem, Legrand (2007) resgata o pensamento de Maine de Biran (1952 [1852]), considerado por diversos estudiosos como um dos primeiros a defender papel de primazia ao corpo na constituição da autoconsciência. Com efeito, é de Maine de Biran (1952 [1852]) a tese de que o *self* não pode ser concebido como um conceito abstrato puro. Segundo Maine de Biran 1952 [1852], antes, o *self* sempre terá sua propensão no agir, ou seja, na capacidade por meio da qual empreendemos nossas ações no mundo. Nesse sentido, as nossas ações sempre serão revestidas de um sentimento interno o qual somente o agente pode sentir, em si mesmo, em primeira pessoa. São estas ações que constituem o agente propriamente-dito. Para Maine de Biran (1952 [1852]), as sensações são o aspecto indissociável da organização material de todo e qualquer ser. Isso quer dizer que todo ser que produz algum tipo de esforço pode ser considerado um ser que constituiu algum tipo de sensação (LEGRAND, 2007, p. 09).

Segundo Legrand (2007), Michael Henry (1965) também desenvolveu uma adequada fenomenologia do corpo, definindo o conceito de ‘corpo subjetivo’. Segundo Michael Henry (1965), o corpo não pode ser considerado apenas como um fato contingente no mundo. Michael Henry (1965) defende seu ponto de vista alegando que o corpo deve ser compreendido em sua subjetividade, e sustenta que o corpo não pode ser concebido nem como um corpo biológico nem como um corpo vivo, o que se deve ao fato de sua abordagem privilegiar a noção real do corpo, e não apenas a ideia de corpo. Defender a noção de subjetividade corporal é, para Michael Henry (1965), uma defesa que usualmente vai de encontro às perspectivas materialistas. A defesa das abordagens de filósofos da estirpe de Michael Henry (1964) e de Maine de Biran (1952 [1852]) aponta para a necessidade de irmos de encontro à compreensão que dissocia as noções de corpo subjetivo (experenciado nele mesmo) e de corpo objetivo (LEGRAND, 2007, p. 10). Contrariando a possibilidade de dissociação ontológica entre essas duas dimensões fenomenológicas do corpo, assumimos, com Legrand (2007), que tais dissociações não ultrapassam o nível da *separação de razão*, o que pode nos ajudar a evitar a compreensão de que o *self* não é corporal, e que seja, em consequência disso, apenas uma metáfora criada por diversos estudiosos (LEGRAND, 2007, p. 10).

Segundo Legrand (2007), em sua inspiração na fenomenologia tradicional, a defesa de um sentido não metafórico de que somos seres-no-mundo se alicerça na noção de corpo como um complexo de aparências cinestésicas que constituem nosso aparato perceptivo. Legrand (2007), para tanto, resgata a filosofia de Husserl (1952 [1913], 1970[1934]) em vista da fundamentação de sua noção de corpo, visando, com isso, a compreender o corpo como a condição de possibilidade para a constituição de nossa mente consciente.

Trata-se da ideia de que a emergência de nossa mente consciente depende da relação corporal que estabelecemos com o mundo. Um sujeito ou indivíduo corporificado estabelece relações com o mundo que o circunda. Através das ações que estabelecemos com mundo, podemos compreender o quanto somos seres de agência no mundo. Por isso, a noção de cinestesia nos ajuda a compreender que este aparato corporal é a condição *sine qua non* na constituição de nossa autoconsciência.

Acreditamos que a compreensão de *self* enquanto sujeito e a de *self* enquanto objeto possa se tornar ainda mais clara se concebermos a relação que estabelecemos com o mundo, tanto na qualidade de sujeitos experienciadores quanto de objetos experienciados. Através de nossas ações, somos objetos diante de outros seres no mundo; entretanto, podemos ainda ser objetos de nossa própria experiência, como no exemplo que demonstramos no início desta seção (olhar-se no espelho).

Segundo Legrand (2007), o entendimento da noção de cinestesia nos ajuda na compreensão de que nosso aparato de conhecimento depende inextrincavelmente da relação que estabelecemos com o mundo. Por meio da abordagem de Legrand (2007), adquirimos recursos mais claros para entender em que sentido todo e qualquer ser está imerso no mundo. Por estar em relação constante com os objetos, essa relação é a condição de constituição de conhecimento de si como parte integrante do mundo e, ademais, condição de possibilidade de nossa capacidade de experienciar as coisas no mundo, inclusive a si mesmo, como um objeto no mundo. A capacidade que temos de nos experienciar a nós mesmos como um objeto no mundo pode nos levar à visão inequívoca de que existem dois *selves* quando, na verdade, existem dois processos distintos.

É através da relação intrínseca que se verifica entre o *self* tomado enquanto sujeito e o *self* tomado como objeto que pode emergir nossa capacidade mental consciente e a compreensão de que o corpo no mundo é a ‘moradia’ de nossa autoconsciência. É o corpo que nos capacita a estabelecer relações com o mundo: como seria possível estabelecer relações com o mundo sem a existência do nosso corpo? É por meio do corpo que temos a capacidade de experienciar as coisas do mundo e a capacidade de experienciar a nós mesmos. Nesse sentido, o corpo tem a capacidade de ‘medir’ as coisas no mundo, mas apenas na medida em que está no mundo. Por outro lado, o corpo seria ‘vazio’ e ‘cego’ se não estivesse enraizado no mundo. Longe de não existir sem um corpo constituidor, o mundo não poderia ser objeto de constituição representacional. Assim como expresso pela fórmula ‘não há consciência sem mundo e não há mundo sem consciência’, também podemos dizer que ‘não há um corpo constituidor sem um mundo a ser alvo de representação e não há mundo sem um corpo’.

De posse do que buscamos estabelecer na presente seção, o subcapítulo 2.3 pretende ilustrar o sentido em que as formas de autoconsciência corporal são extraídas do enraizamento do corpo no mundo. Para tanto, recorreremos à demonstração do experimento de pensamento — as quatro formas de consciência corporal — a partir do qual Legrand (2007) busca ilustrar, ainda segundo uma perspectiva fenomenológica, a indissociabilidade entre corpo e mundo.

2.3 OS DIVERSOS NÍVEIS DE AUTOCONSCIÊNCIA CORPORAL

Assim como na seção anterior, apoiaremos-nos em Legrand (2007) com o propósito de sustentar a tese de que, em diversos níveis, o *self* é corporificado e situado e de que somos seres-no-mundo em um sentido não metafórico.

Queremos, com isso, afirmar que a constituição da autoconsciência — enquanto a consciência de si por meio da qual nos reconhecimentos como indivíduos distintos e particulares no mundo — se estabelece e se alicerça a partir do conjunto de aspectos subjetivos e intencionais envolvidos na relação sujeito-mundo, no âmbito das relações de interação e de integração entre cérebro, corpo e ambiente. Para dar conta dos aspectos subjetivos e intencionais envolvidos na relação sujeito-mundo, Legrand (2007) procede à definição de distintos níveis de autoconsciência corporal, concebendo-os como os mecanismos por meio dos quais um indivíduo pode vivenciar ou experienciar o seu corpo a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, considerando-o em face de suas relações intrínsecas com o mundo (LEGRAND, 2007, p. 14).

Imbuídos do propósito de pensar os diversos níveis de autoconsciência como seres corporificados e situados no mundo, analisaremos os exemplos de situações corriqueiras por meio dos quais Legrand (2007, p. 14) distingue os níveis de autoconsciência corporal, visando, com isso, a descrever e a sustentar a tese segundo a qual a emergência de nossa atividade mental consciente depende do arranjo de múltiplas formas de autoconsciência corporal.

- (1) Eu vejo uma rosa a certa distância;
- (2) Eu estendo minha mão em direção à rosa;
- (3) Chegando mais perto da rosa, eu me lembro que é delicada, mas que, ao mesmo tempo, possui espinhos afiados. Assim, presto atenção ao movimento da minha mão para que eu não danifique a rosa e tampouco minha mão. Toco a rosa, espremo seu caule, e sinto uma dor súbita na ponta do meu dedo;
- (4) Eu escrutino a pele do meu dedo na tentativa de detectar um espinho escondido.

O delineamento de Legrand (2007) deste simples cenário — dividido em 4 passos — nos ajuda a compreender a existência de múltiplas (e não excludentes entre si) formas de autoconsciência corporal.

A etapa (1) é marcada por uma experiência de um objeto externo a mim, no caso, a rosa, a qual, no exemplo, mantém certa distância de mim. Este episódio do cenário envolve a descrição de uma situação em que não considero meu dedo, meu corpo ou a rosa como um objeto intencional de minha autoconsciência corporal, embora eu experiencie o dedo de maneira particular, a saber, ancorado em nosso corpo, assim como experiencio a rosa a partir da distância que ela mantém em relação à posição espacial do meu corpo. O que mais propriamente experiencio, nesse primeiro passo do cenário, é a capacidade de orientação corporal no espaço em que estamos inseridos. Isso se deve, em grande medida, ao conjunto de nossos canais proprioceptivos, os quais desempenham papel primaz — seja em nível de anterioridade ontológica ou cronológica — no estabelecimento da autoconsciência (LEGRAND, 2007, p. 14).

Na etapa (2) — a qual descreve minha experiência em primeira pessoa de minha própria mão enquanto se dirige à rosa — não estamos ainda no nível da consciência intencional em sua plenitude. Aqui não se trata ainda do momento em que minha mão e meu movimento voluntário são tomados por mim mesmo como objetos intencionais de minha experiência. Nessa etapa do cenário, no entanto, o *self* tomado como sujeito já está totalmente envolvido no processo. Qual a diferença entre esta etapa e a anterior? Consiste em que, na presente etapa, estou consciente (i) da localização do meu corpo, (ii) da velocidade em que estendendo minha mão em direção à rosa, (iii) da contração de meus músculos etc. (LEGRAND, 2007, p. 14). Ou seja, a forma pela qual experiencio esta etapa difere da etapa anterior no que concerne ao nível da autoconsciência corporal que regula o que é requerido para que minha mão se dirija à rosa.

Na etapa (3) — em que presto atenção ao movimento de minhas mãos se dirigindo à rosa, o que ocorre ao me lembrar que as rosas contêm espinhos capazes de danificar meu organismo — vivencio uma nova forma de autoconsciência corporal. Nesta terceira etapa do cenário, em que mantenho uma explícita relação intencional com o objeto ‘rosa’, observo um maior controle subjetivo de minhas ações. Com efeito, tomo meu dedo como objeto intencional de minha experiência quando toco a haste da rosa, e também quando sinto uma pequena dor em meu dedo. Nesse momento deste cenário possível, experiencio meu dedo a partir de uma perspectiva subjetiva. Nessa etapa do cenário, ademais, verifico com clareza uma relação intrínseca entre o (i) *self* tomado enquanto sujeito e o (ii) *self* tomado enquanto objeto (LEGRAND, 2007, p. 14). Nesse terceiro passo do cenário, em consequência, fica evidente a tese sustentada por Legrand (2007) de que nossa autoconsciência está estruturada e alicerçada em múltiplas formas de consciência corporal, e de que é marcada pela co-constituição dos diversos modos de doação de nossa autoconsciência corporal. Evidencia-se, aí, como podemos (i) ser o sujeito e (ii) o objeto de nossa experiência.

Na última etapa do cenário (4) — demarcada como o processo de escrutinar o meu dedo em busca do espinho escondido — meu dedo é enfim elevado ao nível de objeto de minha análise. Nesse momento, meu dedo não é acessado *exclusivamente* em sua subjetividade. Nessa última etapa do cenário, o foco de atenção recai sobre a penetrabilidade de meu dedo penetrado por um objeto estranho capaz de causar a subjetiva sensação de desagrado, a saber, o espinho. Neste caso, experienciei meu dedo objetivamente, ou seja, como elemento com quem mantenho uma relação de intencionalidade (LEGRAND, 2007, p. 14).

Delineada a análise de Legrand (2007) das quatro etapas do cenário descrito acima, buscamos, doravante, compreender em que sentido nos é lícito afirmar a existência de múltiplas formas de experienciarmos a nós mesmos e a outros objetos no mundo. Os exemplos visam a ilustrar a tese, proposta por Legrand (2007), de que a autoconsciência corporal é multidimensional, e de que essas múltiplas dimensões jamais se excluem entre si, na medida em que essas etapas do cenário nem se separam nem se distinguem entre si. De modo mais específico, focaremos nossos esforços na tentativa de explicação dos exemplos (1) e (2), com a intenção de ilustrarmos em que sentido nossa subjetividade é estritamente corporal e alicerçada no mundo (LEGRAND, 2007, p. 14).

Para entendermos os alicerces corporais de nossa autoconsciência corporal, precisamos, segundo Legrand (2007, p. 16), compreender alguns dos aspectos sutis que estão envolvidos na caracterização de nossos corpos, a saber, a *orientação*. É inegável que, na emergência de nossa atividade mental consciente, a orientação cumpre um papel fundamental; afinal, é por meio de nossa *orientação no ambiente* que nossos corpos nos auxiliam a nos situar em relação aos outros *selves* e às coisas no mundo. Este conhecimento de orientação é constituído a partir de nossas estruturas *proprioceptivas*, *interoceptivas* e *exteroceptivas*⁴. É por meio das informações processadas por entremeio destes canais de informações corporais que passamos a ter o conhecimento/senciência necessário não só para nos situarmos no mundo, mas também para podermos situar outros seres no mundo em relação a *nós*.

⁴ Propriocepção é um termo técnico para discriminar o conjunto de informações sensoriais (apreendidas pela percepção tanto em nível consciente quanto inconsciente) que nos oferece o sentido de posição do corpo e movimento. Trata-se da senciência da posição dos membros e da configuração corporal, derivada, enquanto tal, do sistema vestibular (responsável pelo equilíbrio), do sentido do tato e de receptores nas articulações, músculos e tendões. A propriocepção é a configuração sensorial que inere às partes móveis do nosso corpo (músculos, ossos, tendões, articulações, pele etc.), por meio da qual nos tornamos sencientes do nosso corpo no mundo, sendo, enquanto tal, indispensável para o senso de ‘nós mesmos’. Esse mecanismo sensorial foi cunhado por Sherrington (1907), que a diferenciou da ‘exterocepção’. Pela propriocepção, sentimos, em primeira pessoa, que temos um corpo, e mediante o qual apreendemos nosso *self*. Para tanto, concorrem a visão, os órgãos do equilíbrio (sistema vestibular) e a propriocepção, todos trabalhando juntos. A propriocepção, a exterocepção e a interocepção são processos na autopercepção do próprio corpo, fundamentais para delimitar as fronteiras entre imagem e esquema corporal. A exterocepção e a interocepção direcionam nosso movimento em um eixo gravitacional e constituem a experiência da totalidade corporal mediante a experiência de partes localizadas no próprio corpo. A interocepção, destarte, envolve toda a percepção da interioridade do corpo: abarca os movimentos das vísceras. A exterocepção, por sua vez, diz respeito à percepção de tudo o que é exterior ao corpo, incluindo objetos externos e os eventos do ambiente, proporcionados pelos órgãos dos sentidos. A primeira estrutura — a experiência do próprio corpo — enquanto que a segunda diz respeito aos fenômenos extracorporais. Pela propriocepção, co-percebemos o *self* e o ambiente circundante; trata-se, pois, de um mecanismo de autossenciência pertencente ao sistema perceptivo. Tanto a interocepção quanto a propriocepção constituem as formas mediante as quais o corpo se percebe a si mesmo em sua relação direta com os objetos que o cercam e com os eventos do mundo.

O funcionamento desses canais, bem como o tipo de acesso que temos às informações, e, por fim, o processamento propriamente dito do que é selecionado pelo sistema nervoso periférico e central ocorre quase que exclusivamente de maneira não-consciente. Com efeito, graças ao conjunto de nossos mecanismos próprio, intero e exteroceptivos não precisamos estar necessariamente conscientes para saber se “estamos ali ou aqui” (LEGRAND, 2007, p. 16).

Dada esta caracterização, podemos compreender a *transparência* de nosso corpo-propriadamente-dito. Para ilustrar sua noção de transparência conceitual, Legrand (2007) recorre à ideia de *olho enquanto olho*, ou seja, do *olho enquanto* não pode ser visto pelo *próprio olho*. O que efetivamente vemos não é mais que a imagem captada por nossa retina (o que ocorre quando nos olhamos no espelho). Da mesma forma, nosso corpo é *transparente* na medida em que nos propicia experienciar coisas no mundo. Esta noção de transparência, todavia, demanda a explicação de seus dois sentidos (LEGRAND, 2007, p. 16).

O primeiro sentido que podemos atribuir à noção de *transparência* é a ideia de *invisibilidade*, a qual está assentada na compreensão de que, neste nível, a perspectiva subjetiva está factualmente ancorada ao corpo, embora a noção de ancoragem do corpo não seja experienciada em tudo pelo sujeito. Ou seja, o que importa aqui não é a experiência corporal propriamente-dita, e sim que o *self* e os estados mentais são divididos em nível ‘pré-noético’, o que se deve, por sua vez, ao fato de serem corporificados. Embora esta interpretação, segundo Legrand (2007), possua relevância, ela infelizmente não leva em consideração a noção de autoconsciência corporal *como que* estando ancorada ao corpo (LEGRAND, 2007, p. 16-17).

A segunda interpretação que podemos atribuir à noção de *transparência* diz respeito à concepção de *invisibilidade* não-literal. Legrand (2007), nesse quesito, resgata o pensamento de Merleau-Ponty (2011 [1945]) com o intuito de sustentar que o corpo jamais estará de fora do processo de toda e qualquer experiência. Isso quer dizer que, mesmo que o corpo não tenha consciência perceptual, ele ainda é o alicerce na constituição dos estados mentais de todo e qualquer sujeito. Isso implica o entendimento de que o *self* enquanto sujeito sempre estará *pré-suposto* no processo de constituição de nossa atividade mental, mesmo que o corpo não seja experienciado como o objeto de alguma percepção (LEGRAND, 2007, p. 17).

Talvez tais explicações possam parecer confusas, já que estamos trabalhando com formas extremamente sutis de autoconsciência corporal. Nesse sentido, Legrand (2007) tenta desenvolver a ideia de ‘corpo opaco’ com o intuito de clarificar a noção de que a nossa autoconsciência seja estritamente corporal.

Legrand (2007) tem defendido que nem sempre o corpo é tomado em sua subjetividade, o que quer dizer que nem sempre o corpo será experienciado como o objeto de nossa experiência, embora seja o alicerce de nossas experiências.

Essa noção de ‘corpo opaco’ demonstra, como poucas outras, em que sentido podemos pensar a consciência a partir de um paradigma multidimensional. Assim como podemos estar atentos em muitas experiências que estão atualmente acontecendo, sejam em nossos corpos ou não, temos, ademais, a possibilidade de voltarmos nossa atenção para determinadas situações que dizem respeito ao mundo circundante. Mesmo nesses casos, esse processo não ocorre em outro lugar senão no corpo propriamente-dito (LEGRAND, 2007, p. 17). A noção de *opaco* sustentada por Legrand está devidamente em consonância com as mais proeminentes abordagens científicas contemporâneas, porquanto já é um consenso que experienciamos diversos níveis de consciência.

Esta noção de *transparência corporal* sustentada por Legrand (2007) está devidamente em consonância com a ideia de *voluminosidade corporal*. Legrand (2007), nesse quesito, se refere a Husserl ([1970] 1982), que caracteriza o corpo de uma maneira que nos ajuda a compreender o modo de doação do *sujeito corporal transparente*. A distinção estabelecida por Husserl ([1970] 1982) visa a sustentar que os organismos apresentam uma característica em comum entre si, a saber, são extensivos, enquanto que estados mentais não são extensivos em sua essência, ainda que sua emergência seja corporificada. Para evitar confusões conceituais e abdicar do peso semântico carregado pela história da filosofia, Legrand (2007) recorrerá à noção de *voluminosidade* ao invés das ideias de extensão e/ou de *res extensa*. Cumpre-nos considerar, aqui, se o corpo deve ser considerado como volumoso; se a resposta for afirmativa, teremos, segundo Legrand (2007), um primeiro fundamento na tentativa de compreender os alicerces da autoconsciência corporal (LEGRAND, 2007, p. 17).

Em consonância com Husserl ([1913] 1982), Legrand (2007) sustenta que a *voluminodidade* é o instrumento por meio da qual nos é propiciado sentimentos corporais. Além disso, podemos, ainda segundo Legrand (2007), experienciar tais sentimentos corporais graças à nossa voluminosidade. Embora sejamos dotados de um sistema nervoso que nos propicie a capacidade de experienciarmos as coisas no mundo, ainda não somos capazes de experienciar conscientemente a nossa própria voluminosidade, talvez porque nosso sistema nervoso não tenha alcançado esse nível evolutivo.

Esta noção de voluminosidade não está sendo referida no sentido natural da palavra, a saber, no sentido em que afirmarmos que um indivíduo é/está magro ou gordo. A noção de voluminosidade tal qual sustentada por Legrand (2007) se refere à noção de termos uma estrutura corporal por meio da qual nos é propiciado experienciar sentimentos corporais.

Entretanto, a experiência de nossas sensações corporais não é a única maneira de experienciar as coisas no mundo. A mesma Legrand (2007) sustenta que temos aspectos corporais que nos capacitam a experiências corporais que não demandam sentimentos corporais. Quais seriam, no entanto, estes aspectos corporais? A *orientação* é sem dúvida um destes aspectos. Como descrito no início desta seção, a orientação é a capacidade por meio da qual nos é propiciada a noção de espaço no mundo. Nesse sentido, a orientação nos localiza como (*estando*) *voluminosos* no mundo e em um determinado lugar. O mero fato de estabelecermos relações corporificadas com o mundo indica que *experienciamos*, no mundo, as coisas do mundo.

O que pode entrar em questão aqui é o seguinte problema: qual seria o nosso grau de consciência no que tange à nossa relação com o mundo? A resposta a esta questão é simples: em nossa relação com o mundo, experienciamo-lo a partir de diversas formas, e em diferentes níveis (LEGRAND, 2007, p. 19). Como tem sido sustentado por Searle (2007), a consciência é como um interruptor liga-desliga. Ou se tem consciência ou não. Uma vez ‘ligada’, porém, a consciência funciona como um reostato, e aí somos capazes de experienciar diversos níveis de consciência.

Tem sido comum na fenomenologia contemporânea da mente defender que o corpo propriamente-dito serve como o ponto de ancoragem de toda a nossa atividade mental (BERMÚDEZ, 1998, 2011; BERMÚDEZ, MARCEL, & EILAN, 1995; EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995; BUTTERWORTH, 1995; CASSAM, 1995, 2011; COSMELLI, & THOMPSON, 2011; GALLAGHER, 1986, 1995, 2003, 2005; GIBSON, 1979; COSMELLI, & THOMPSON, 2011; LEGRAND, 2006, 2007, 2011; O'SHAUGHNESSY, 1995; SHOEMAKER, 1968, 1994; THOMPSON, 2005; TSAKIRIS, 2011; VARELA, THOMPSON, & ROSCH, 2003). Em comum, esses e outros autores têm sustentado que toda a nossa atividade mental pode ser realizada somente no âmbito de um organismo vivo em funcionamento. É com base nessa compreensão que assumimos, assim como Legrand (2007, p. 19-20), a tese consoante a qual o corpo — caracterizado por sustentar uma perspectiva subjetiva — é o ‘proprietário’ de certo volume, e, ademais, possui certa capacidade de se orientar no mundo.

É nesse sentido que a defesa, em nossa dissertação, de que a autoconsciência emerge de um organismo vivo em funcionamento — sediado mais fundamentalmente no corpo — implica o entendimento de que o corpo experienciado em sua subjetividade deve ter necessariamente voluminosidade e orientação de espaço. A emergência de nossa atividade mental não ocorre senão para além de um corpo marcado pela voluminosidade e orientação no espaço. Acreditamos, pois, que os alicerces da emergência de nossa atividade mental consciente residem sobretudo na *orientação* e na *voluminosidade* que, de forma não consciente, caracterizam a corporeidade.

Concebemos, ademais, que a forma de emergência de propriedades mentais que demanda as estruturas pré-conceituais *orientação* e *voluminosidade* é complexa: a noção de uma emergência *complexa* faz referência à tese segundo a qual existem diversos alicerces para o soerguimento de nossa autoconsciência corporal. Trata-se, aqui, da ideia de que soerguimento de nossa autoconsciência é estritamente complexo porque requer a complexidade de fatores que se espera de uma compreensão de vida mental como emergência das relações de interação e de integração entre encéfalo, corpo-propriadamente-dito (com seus canais de informações corporais) e ambiente, incluindo, nesta última noção, o caráter multifatorial das relações que estabelecemos com outros seres no mundo, os outros *selves*.

Por outro lado, um ponto importante a ser discutido quando sustentamos o corpo como o ponto de ancoragem de nossa atividade mental consciente reside na compreensão de que nossos estados mentais conscientes podem se dirigir a objetos exteriores ao nosso corpo. A autoconsciência sem dúvida ultrapassa os limites de nossas peles, e esta é a razão pela qual incluímos o ambiente em nossa equação. Trata-se da convicção de que não podemos negligenciar o papel de destaque desempenhado pelo mundo exterior na constituição de nossa atividade mental consciente. Com efeito, por meio das relações que estabelecemos com o mundo exterior que se erige a consciência: assim como estendemos a vontade para além de nossas peles, estendemos a vontade também para além do corpo-propriadamente-dito. No entanto, mesmo que possamos ‘nos exteriorizar’ por meio de nossos pensamentos e por meio de nossas funções corporais, cabe dizer que não podemos experienciar os objetos em si. Queremos dizer que não podemos apresentar os sentimentos das coisas que estão para além de nossas peles. Quando estabelecemos uma relação com uma determinada pessoa, e verificamos que se encontra feliz, não podemos, ainda assim, experienciar sua felicidade, a qual só pode ser experienciada por ela mesma. Neste caso, não acessamos mais que os efeitos publicamente observáveis da felicidade, a exemplo de gestos comportamentais tais como expressões faciais, discursos e contrações musculares.

A felicidade, assim como outros nomes destinados a expressar estados mentais, não é mais que um conjunto de sentimentos qualitativos que, em última instância, repousam no corpo. É por meio desses sentimentos qualitativos corporalmente originados que nos distinguimos de ‘fantasmas hipotéticos’: são as sensações corporais e, mais precisamente, as formas pelas quais as experienciamos, isto é, a capacidade de localizar as sensações em nossos próprios corpos.

É por termos esta capacidade de nos auto-experienciarmos em primeira pessoa que podemos nos referir a processos de emergência do *self* enquanto sujeito no processo de constituição de nossa autoconsciência corporal. Segundo Legrand (2007), esta forma de autoconsciência corporal nos dá a sensação de opacidade do nosso corpo, remetendo-nos a limites que ultrapassam a transparência de sua voluminosidade, bem como sua localização e orientação (LEGRAND, 2007, p. 22-23). Legrand (2007) se propõe evitar uma dualidade linguística. Ao retratar as características do *self* enquanto sujeito e o *self* enquanto objeto, Legrand (2007) busca clarificar que, na emergência de nossa atividade mental consciente, podemos tanto ser o objeto de nossa experiência quanto o objeto da experiência de outros indivíduos. Segundo Legrand (2007, p. 23), isso diz respeito à maneira pela qual o modo de doação de nossa autoconsciência corporal é estabelecido e co-constituído (*self* enquanto sujeito e *self* enquanto objeto), o que envolve as íntimas relações que estabelecemos com o mundo.

Nossa experiência não está restrita às nossas modalidades táteis: ser visto por outras pessoas, por exemplo, é uma maneira diferente de nos experienciarmos. O que Legrand (2007) quer defender aqui é que nosso corpo contém múltiplas formas e dimensões de sciência corporal, em arranjos capazes de constituir nossa autoconsciência corporal. Quando outras pessoas estabelecem relações com nossos organismos por meio da visão, fica evidente que também somos objetos de conhecimento no mundo.

Como bem apontado na tradição por Merleau-Ponty (2011 [1945]), é a partir da relação que estabelecemos com outras pessoas que acabamos por também nos tornar objetos. Quando sentimos constrangimento — uma emoção cuja ocorrência e aparição depende da relação que estabelecemos com outras pessoas — é a co-constituição de nossa autoconsciência que está sendo ressaltada. O fato de sabermos que outras pessoas nos olham e de sentirmos certo desconforto ou constrangimento com o olhar alheio constitui uma ilustração notável de que somos objetos (*self* enquanto objeto) no mundo e que, ao mesmo tempo, temos a capacidade de nos auto-experienciarmos (*self* enquanto sujeito) (LEGRAND, 2007, p. 23-24).

A relevância dessa compreensão reside na capacidade que tem de nos fazer perceber que a autoconsciência corporal não emerge a partir de uma propriedade única e exclusiva como, por exemplo, pelo toque. Abre-se espaço, aqui, para a influência de aspectos que não são necessariamente conscientes, ou seja, para aspectos que estão para além do campo de nossa intencionalidade: é nesse último sentido que mecanismos conscientes e não conscientes de percepção concorrem para a constituição de nossa autoconsciência.

Tentamos, nessa seção, defender, em consonância com Legrand (2007), que a concepção de que a autoconsciência multidimensional nos afasta de perspectivas reducionistas na mesma medida em que evita reduzir a emergência de estados mentais a um ou a outro aspecto exclusivo de nossa experiência sensorial. A emergência da autoconsciência corporal remete a um complexo e até agora não mapeado conjunto de relações de interação e integração do cérebro (via encéfalo) com o corpo em suas inúmeras relações com o mundo. Consideramos que estas relações que estabelecemos com o mundo são marcadas por diversos níveis de consciência que experienciamos em distintos níveis. Concluímos, com Legrand (2007), que nossa autoconsciência é o fruto da co-constituição de duas dimensões de doação do *self* (*self* tomado como sujeito e *self* tomado como objeto) que subsidiam pelo menos quatro formas de autoconsciência corporal.

2.4 A AUTOCONSCIÊNCIA SUBSTANTIVA E O EU-ENQUANTO-SUJEITO

Nesta penúltima seção de nossa dissertação, avançaremos para a discussão de dimensões concernentes à autoconsciência e à noção de ‘eu’, no tanto quanto concorrem para a defesa da noção de corpo-propriadamente-dito como alicerce da mente consciente. Embora a discussão possa parecer repetitiva, os caminhos aqui percorridos têm buscado — por meio da apresentação de diversas abordagens corporificadas da mente, e por meio da exposição de alguns dos distintos níveis de apreensão da autoconsciência corporal — sustentar uma posição filosófica quanto às relações entre a emergência da mente consciente e o caráter corporificado de nossos conteúdos mentais. Buscando reforçar esse propósito, permaneceremos no caminho proposto para o segundo capítulo desta dissertação, qual seja, o de recorrer à estrutura conceitual e teórica oferecidas pela fenomenologia. Ao longo desta dissertação, temos tentado defender a noção de organismo como um todo indissociável, isto é, como a inextricável relação entre cérebro, corpo-propriadamente-dito e ambiente, evitando, assim, brechas para concepções que, de uma forma ou de outra, postulam a existência de dois mundos distintos, isto é, pela dicotomização entre sujeito e mundo.

Acreditamos, em consonância com Merleau-Ponty (2011 [1945]), e também com Legrand (2007), na concepção de que somos literalmente seres-no-mundo, o que implica, de imediato, a rejeição em relação a esta dicotomia, e também a rejeição em relação a um fisicalismo reduutivo.

Para tanto, temos tentado evitar tanto as noções reducionistas quanto as noções dualistas da mente, pois acreditamos que o reducionismo não consegue abarcar a totalidade de nossa vida orgânica (no interior da qual está incluída a vida psíquica), e que, por outro lado, o dualismo nos compromete com a quebra do princípio de fechamento causal do mundo físico.

A rejeição em relação ao dualismo cartesiano é tomada como ponto de partida, o que não significa uma rejeição em relação à forma por meio da qual Descartes soube problematizar a natureza e a estrutura do psíquico. Dois exemplos de concepções cartesianas fundamentais para nossos propósitos são: (i) a noção de autoconsciência substantiva e (ii) a de Eu-enquanto-sujeito. Acreditamos que as abordagens fenomenológicas da mente corporificada muito podem se beneficiar dessas noções, sem que, para tanto, precisem se comprometer com o que está por trás da formulação dessas noções, a saber, um dualismo substancial entre o corpo e a alma que viola o princípio de fechamento causal do mundo físico.

A história da filosofia está repleta de autores que se sustentam na tese de que somos, a um só tempo, e de maneira independente, possuidores de propriedades físicas — como peso e altura — e possuidores de propriedades psicológicas, a exemplo de nossos pensamentos. Esta visão, podemos dizer, permanece sendo a concepção mais usual entre os que se propõem pensar o problema mente-corpo. Esse é o espírito da disjunção ou distinção substancial entre mente e corpo que se atribui a Descartes (1979 [1641]), para quem, embora o organismo seja o composto de nossos estados mentais e de nossos estados corporais, esses estados são ontologicamente distintos entre si. Um resultado dessa compreensão é a tese de que sempre que alguém está envolvido em qualquer atividade mental consciente, ou seja, pensando e, dentre outros possíveis atos mentais, duvidando, é impossível duvidar de que esse alguém, e apenas ele, seja o portador de seus próprios estados mentais tais quais experienciados em primeira pessoa. Descartes argumentou, com base na afirmação anterior, de que temos aí a comprovação irrefutável do conhecimento substantivo que temos em relação à natureza do nosso *self* (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 01).

As consagradas teses de Descartes (1979 [1641]) nos trouxeram uma fonte inesgotável de ideias e problemas. Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), o argumento do *cogito* contém pelo menos duas teses que devem ser focadas e repensadas em prol de uma filosofia corporificada da mente.

A primeira tese é a noção de autoconsciência substantiva. Conforme essa tese, o *self* deve ser tratado como um objeto que persiste, e nesse sentido o *self* é escolhido\selecionado quando nos referimos a nós mesmos usando o pronome de primeira pessoa ‘eu’. A autoconsciência é a forma pela qual representamos a nós mesmos como um objeto. Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), esta tese é neutra em relação ao que chama a nossa atenção quanto a que tipo de objeto físico ou mental o *self* é (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 03).

A segunda tese elencada por Descartes (1979 [1641]) diz respeito à noção de Eu-enquanto-sujeito. Esta tese consiste na defesa de que somos sujeitos autoconscientes, e se fundamenta na afirmação que somos seres pensantes e que, por consequência, temos a capacidade de nos auto-experienciarmos. Isso implica ter uma forma específica de conhecimento de como obtemos conhecimentos acerca de nós mesmos. A aquisição de conhecimento mediante esta prática garante ao conhecedor uma espécie de conhecimento que está imune ao erro: quando é enunciada a noção de primeira pessoa, como por exemplo, “Eu sinto dor”, esse enunciado está imune a qualquer erro em relação ao portador deste conhecimento. Nesse quesito, o mérito de Descartes (1979 [1641]) se deve primordialmente às bases em que se fundamentou para afirmar a existência de um “eu pensante” (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 03).

Trataremos primeiro da concepção cartesiana atualmente conhecida como tese da autoconsciência substantiva, que, segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), pode ser dividida em duas partes.

De acordo com a primeira parte, o *self* é um objeto que persiste ao longo do tempo e ao qual nos referimos sempre que enunciamos o pronome de primeira pessoa ‘eu’. Para Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), a afirmação de que o *self* é um objeto deixa em aberto a possibilidade de que ele possa ser uma entidade puramente mental (imaterial), pois algo pode ser este objeto sem que este objeto seja necessariamente um objeto físico.

Entretanto, esta defesa nos remete a algumas complicações que acreditamos ser insuperáveis. Uma destas complicações diz respeito ao que é requerido para que uma coisa seja propriamente um objeto. Assim, podemos nos perguntar: quais são as características que, fundamentalmente, constituem um determinado objeto? Quais as características que distinguem pessoas, carros, cadeiras, ou seja, de ‘coisas que são objetos’, de ‘coisas que não são objetos’, tais como hologramas, sombras e propriedades? (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 03).

A tese da autoconsciência substantiva defende que somos seres puramente sencientes de nós mesmos em função da capacidade que temos de nos representar como objetos. Esta afirmação, no entanto, evoca uma série de questões, dentre as quais: o que essa representação envolve? Como exatamente o que está envolvido na representação de um objeto se estende à representação de nós mesmos como sendo um objeto? Ou seja, qual a relação entre a capacidade que temos de representar objetos e a capacidade que temos de nos representar a nós mesmos como sendo objetos? Que tipo de conhecimento isto requer? Todas estas indagações levantadas por Eilan, Marcel e Bermúdez (1995) traçam um caminho em direção a uma indagação de duas faces, a saber: (i) em que sentido o *self* é um objeto; (ii) qual o papel que a senciência de si mesmo requer na constituição de nossa representação corporal (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 05).

Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), há, contemporaneamente, uma tendência popular em filosofia — sobretudo contra as afirmações de Descartes — a qual consiste em susentar que somente podemos representar o *self* quando o corpo é representado. Se isso for verdade, estamos na direção que acreditamos ser a correta, corroborando o que, desde as páginas iniciais de nossa dissertação, temos sustentado, no caso: a noção de corpo como alicerce de nossa mente consciente (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 05).

A tese do Eu-enquanto-sujeito em contraste com a tese da autoconsciência substantiva tem fundamentado que uma das maneiras de adquirirmos conhecimento ocorre pela compreensão de que a estrutura de nossos organismos é adequada para aquisição de ‘conhecimentos’ conscientes e não conscientes relacionados com uso do pronome de primeira pessoa ‘eu’. Para esclarecermos esta noção, devemos pensar em dois exemplos que ilustram diferentes formas de obter conhecimento: (i) ouvir uma pessoa gritar. Esta é uma forma de conhecimento; este conhecimento, no entanto, pode ser considerado correto?; (ii) afirmar, honestamente, que sente dor ou simplesmente sentir a dor.

No primeiro caso, abre-se espaço para outra questão: quem é o proprietário da dor? Vemos que, neste caso, a resposta pode estar errada, pois podemos erradamente atribuir o sentimento de dor a quem não está a sentindo. Todavia, quando dizemos, com honestidade, que sentimos dor ou quando simplesmente sentimos dor, lidamos com uma forma de experienciarmos as coisas que está, de imediato, imune ao erro, pois não faz sentido perguntar se a dor é em si mesmo (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995).

Cabe, portanto, compreender que a tese do eu-enquanto-sujeito não visa a propiciar conhecimento de estados psicológicos de outras pessoas; antes, sua instância não ocorre senão a partir de uma perspectiva ou de uma experiência de primeira pessoa. No caso de conhecimentos empíricos que não são extraídos de si mesmo, não há forma de adquirir conhecimentos imunes ao erro por identificação equívoca, mesmo que existam testemunhos honestos de outras pessoas. Cabe ainda perguntar: somos objetos de nossas experiências? (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 05).

A tese da autoconsciência substantiva advoga a noção de que somos necessariamente objetos e de que, ademais, não somos uma coleção de características ou traços. Considerando esta afirmação, devemos nos perguntar: qual a relevância desta afirmação? Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), há pelo menos três questões a ser anteriormente resolvidas antes de podermos oferecer uma resposta adequada a esta pergunta. Primeira: o que é representar uma entidade como não se resumindo a traços ou características? Segunda: qual é a importância do corpo-propriadamente-dito nesta relação? E, por fim, a terceira: qual é o papel da interação social no entendimento de que somos objetos no mundo? (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 05). Está fora do escopo de nossa dissertação oferecer respostas a essas perguntas: buscaremos, antes, lidar com algumas das informações mais relevantes para nós na tentativa de Eilan, Marcel e Bermúdez (1995) de oferecer respostas a essas questões.

No que concerne à primeira pergunta, a saber, o que é representar uma entidade como não se resumindo a traços e características, evocamos o pensamento de John Campbell (1993). Segundo Campbell (1993), os objetos são internamente estruturados nos nossos organismos. Isso que dizer que nossos estados corporais e psicológicos dependem — em qualquer tempo, e ao menos em certa medida — de estados anteriores do nosso organismo. Isso implica que nosso organismo não prescinde da continuidade no tempo e no espaço.

Com isso, Campbell (1993) afirma que um objeto deve ser capaz de figurar e se representar em muitas interações causais, e, nesse sentido, o fator tempo deve ser considerado. O que Campbell (1993) quer defender é que um determinado objeto deve ser capaz de funcionar como causa de distintos fenômenos. O organismo humano é um bom exemplo para esta afirmação de Campbell (1993). Quem iria negar a complexidade de fenômenos do nosso organismo? Essa defesa de Campbell (1993) está em plena sintonia com o pensamento de Legrand (2007) (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 05). A verdade é que, como defendeu Campbell (1993), tanto podemos ser sujeitos quanto objetos de nossas experiências, o que não ocorre sem uma estrutura interna organizada, ou ainda, sem um corpo (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 06).

No que concerne à segunda questão, interessa-nos a posição daqueles que, contrariamente aos *animalistas*, dentre os quais Snowdon (1995), rejeitam a perspectiva de que não existem critérios psicológicos capazes de estabelecer autoconsciência e identidade pessoal. Ao rejeitar a necessidade de continuidade psicológica, como, por exemplo, os dados que são fornecidas por nossa memória, os animalistas se mantêm reféns de uma perspectiva reducionista que peca ao negligenciar a importância do ambiente e a relação que estabelecemos com outras pessoas na constituição da autoconsciência. Isso quer dizer que todo e qualquer estado mental estará ancorado no corpo-propriadamente-dito, sem que a ele se reduza (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 06).

No que concerne à terceira e última questão, interessa-nos a ideia de que, seja qual for a natureza das pessoas, e o que é ter entendimento de si mesmo como uma pessoa, existe uma questão adicional que podemos colocar nos seguintes moldes: o que dá entendimento à noção de pessoa como sendo uma pessoa propriamente-dita? Esta questão adicional nos ajuda a responder à pergunta de número três: qual o papel da interação social no entendimento de que somos objetos no mundo?

Para respondermos a esta questão, temos que analisar a importância da interação social na constituição de nossa mente consciente. Meltzoff e Moore (1995) têm salientado que a imitação cumpre papel relevante na constituição de um 'eu' que seja capaz de experienciar as coisas no mundo. Os bebês, desde sua mais tenra infância, mantêm relações com seus cuidadores, que, por sua vez, os ajudam a desenvolver e evoluir a noção de outras pessoas por meio de suas relações. Quando falamos em interação, evocamos, sem dúvida, a noção de espaço, o que quer dizer, a noção de ambiente.

Dada a relevância do ambiente para a constituição da mente consciente, podemos enfatizar a relevância de nossas emoções nas interações que estabelecemos com outras pessoas. Através das emoções, podemos obter uma sincronização psicológica possível entre o que sentimos em nosso próprio corpo e as propriedades vistas (e projetadas por nós) em outros corpos. É por meio das emoções que vão se constituindo um valor qualitativo em nossos organismos, e, desta forma, falar de interação social nos remete à importância das emoções na constituição dos nossos conhecimentos. É por meio da interação que compreendemos que somos objetos, seja de nossa própria experiência, seja em relação ao outro (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 07-08).

Ao longo desta seção, tentamos delinear algumas dimensões suscitadas pelas teses de autoconsciência substantiva e ‘eu-enquanto-sujeito’, buscando inseri-las em uma filosofia corporificada não redutiva. O que está em questão aqui é: somos ou não objetos no mundo? Qual a relevância desta resposta para nossa perspectiva geral da autoconsciência?

Inspirados por quem colocou o problema na estrutura teórica na qual ainda estamos inseridos, Descartes (1979 [1641]), buscamos desenvolver a importante noção da referência ao pronome de primeira pessoa ‘eu’ na constituição de uma mente corporificada, o que se evidencia, em nós, no papel exercido por nossos mecanismos de autossenciência corporal. Tais mecanismos, com efeito, trazem, de maneira mais ou menos explícita, a marca de um ‘eu’ que envolve não um ato puro de pensamento e isolado do corpo, mas, antes, um ‘eu’ que se solidifica primordialmente em nossas atividades corporais.

Esse é o espírito das abordagens corporificadas da mente, e é com base neste espírito que desenvolveremos — na última seção de nossa dissertação e, é claro, desse segundo e último capítulo — a noção de representações corporais e o papel desempenhado por elas na constituição de uma consciência de si como sujeito corporificado.

2.5 REPRESENTAÇÕES CORPORAIS

Nesta última seção de nossa dissertação, iremos trabalhar com a ideia de representação corporal. A investigação dessa noção é necessária na mesma medida em que, ao longo de nosso trabalho, atribuímos relevância ao papel desempenhado pelo corpo-propriadamente-dito. Seguir este caminho implica a decisão de ir de encontro em relação àqueles que restringem a noção de representação a um caráter puramente mental.

Com efeito, nossa tarefa reside na defesa de uma noção de representação corporal que não encontre seus alicerces nas noções de representações mentais conscientes. Buscaremos, para tanto, inserir o corpo-propriadamente-dito e os canais de informação corporal na posição teórica que atribuímos às representações corporais na constituição da autoconsciência.

Não se trata, é claro, e por um lado, de rejeitar a ideia de representações mentais, e tampouco de cometer o equívoco dos mentalistas, a saber, dissociar mente de corpo. Também não se trata, por outro lado, de uma perspectiva reducionista das representações, já que esta se equivoca ao excluir o aspecto qualitativo e de primeira pessoa das representações de nossos estados corporais.

Uma forma de justificar a ideia de que temos uma forma distinta de usar e representar nossos corpos é através do entendimento de que as informações relativas aos nossos corpos são fornecidas por canais de informações corporais, as quais informam sobre os estados e a performance dos nossos corpos. Isso quer dizer que existe uma variedade de sistemas biologicamente constituídos cujo intuito é o de produzir informações sobre o estado e a performance de nossos corpos. No entanto, não temos evidências científicas de um sentido único e exclusivo do corpo. Para lidarmos com esta afirmação, podemos enumerar vários sistemas informacionais internos em nossos organismos, a saber: (i) informações sobre nossa pressão, temperatura e fricção dos receptores sobre a pele e abaixo de sua superfície; (ii) informações sobre o estado relativo aos segmentos corporais de receptores nas articulações, em que alguns são sensíveis à posição estática e alguns à informação dinâmica; (iii) informações sobre o equilíbrio e a postura do nosso sistema vestibular no interior dos nossos ouvidos; (iv) informações advindas da extensão de nossas peles sobre a disposição corporal e o volume; (v) informações advindas de receptores nos órgãos internos sobre nossos estados nutricionais e outros estados relevantes ao nosso bem-estar; (vi) informações sobre o esforço e a fadiga muscular que são advindas dos músculos; (vii) informações advindas dos sistemas cerebrais os quais são sensíveis à composição do sangue (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 18-19).

O primeiro item importante desta lista (que poderia ser ainda maior) diz respeito à compreensão de que estes vários canais de informações podem se diferir com base no fato de fornecerem ou não fornecerem informações *apenas* sobre nossos corpos. Por exemplo, os sistemas que são relacionados com a fadiga geral e com os estados nutricionais do nosso organismo fornecem apenas informações de estados do nosso corpo. Em contraste, o sistema vestibular (no ouvido), por exemplo, não nos fornece apenas informações sobre nossos corpos; na verdade, ele nos fornece informações sobre as relações que nossos corpos estabelecem com o ambiente. Ademais, além destes sistemas informacionais, existem aqueles sistemas que são constituídos biologicamente para produzirem informações sobre o corpo ou sobre o ambiente. Um exemplo desta afirmação pode ser constatado nos receptores encontrados em nossas mãos, os quais são sensíveis à extensão de nossas peles e à posição dos nossos dedos. Isso quer dizer que estes receptores tanto podem fornecer informações sobre a forma momentânea de nossa mão como fornecer informações sobre a textura de determinados objetos. Similarmente, os receptores nas juntas e nos músculos nos fornecem informações sobre a distribuição espacial dos nossos membros (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 19).

Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), é importante lembrar que os inúmeros canais de informações que descrevemos acima não são as únicas formas pelas quais as informações sobre os nossos corpos são adquiridas. As informações advindas de nossa postura e de nossos movimentos estão também disponíveis no campo visual ao qual o sistema vestibular é sensível. Assim, não é verdade que os sistemas proprioceptivos internos podem nos fornecer informações apenas sobre o nosso corpo. Com efeito, também não é verdade que as informações sobre o corpo venham através ou somente por meio de sistemas proprioceptivos internos (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 19-20).

Segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), o ponto importante a entendermos reside na compreensão de que esses diferentes tipos de informações nem sempre são registrados no âmbito de nossas atividades conscientes. Mesmo quando essas informações geram experiências conscientes, os conteúdos destas experiências são, por vezes, diferentes dos conteúdos de informação que geram esta mesma experiência. Isso quer dizer que o conteúdo da experiência não é o mesmo conteúdo da informação. Existe, segundo Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), uma distinção a ser delineada entre o que é ter informações relativas sobre corpo e o que é ter experiências conscientes do corpo. Um exemplo tradicional desta questão é a sensação corporal da coceira ou da dor. A dor ou a coceira implicam um grau de consciência maior do que ter apenas a experiência proprioceptiva de postura corporal.

Nesse sentido, coceira e dor nos remetem a representações corporais que chegam ao campo da consciência. Mas isso não quer dizer que não existam representações não conscientes (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 20).

Filósofos e psicólogos têm postulado uma variedade de formas pelas quais o corpo pode ser representado. Infelizmente, sustenta Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), e especialmente Gallagher (1986, 1995, 2005) estes autores têm usado erroneamente os termos ‘imagem do corpo’ e ‘esquema do corpo’ para se referir a diferentes tipos de representações corporais. Faz-se necessário, nesse sentido, mostrarmos algumas das diversas utilizações dos termos ‘imagem do corpo’ e ‘esquema do corpo’ que podemos encontrar em diversas leituras em filosofia da mente (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 21).

- (i) Experiência consciente do corpo-propriadamente-dito em um determinado momento;
- (ii) Um registro que não chega ao campo da consciência de uma mudança momentânea relativa ao espaço ocupado por nossos corpos;
- (iii) A representação persistente e não consciente da estrutura de nossos corpos;
- (iv) A representação da maneira pela qual nossos corpos sentem;
- (v) O conhecimento da própria aparência;
- (vi) Atitudes emocionais para com o próprio corpo, algumas das quais são tácitas e socialmente determinadas;

Com esta pequena lista, podemos observar uma grande variedade de maneiras de representarmos nossos corpos sem recairmos no que é requerido pelas perspectivas mentalista de representação. No entanto, podemos desenvolver três parâmetros pelas quais nossos corpos podem ser representados de maneiras distintas. Primeiro, podemos afirmar que existe uma variação quanto aos conteúdos de nossas representações corporais. Muitas são essas variações no âmbito das propriedades físicas e estruturais do nosso organismo, dentre as quais: nossa postura atual, nossa aparência física, ou mesmo nossas qualidades estéticas. O segundo parâmetro reside na compreensão de que há uma gama de candidatos para cada tipo de representação ou estados que portam nossos conteúdos representacionais. Nesse sentido, os principais candidatos são: nossas experiências perceptuais conscientes que, de uma forma ou outra, nos remetem a imagens mentais conscientes, as quais sustentam um conhecimento, sempre disponível à consciência, de nossas propriedades corporais.

Não podemos, é claro, negligenciar nossas representações não conscientes, que são mormente utilizadas nas relações que estabelecemos com outras pessoas no nosso cotidiano. E, por fim, nosso terceiro parâmetro (que de alguma forma é o mais importante) está ligado ao propósito explicativo sobre o qual uma representação corporal se insere em determinadas relações particulares. Por exemplo, a coordenação de movimentos e nossa senciência proprioceptiva postural, a qual implica a localização sentida de sensações corporais. O simples fato de nosso organismo ter este conhecimento de localização de membros e a noção de espaço nos capacita ao entendimento de que falar de representação— no sentido de ‘mostrar’ ou ‘aparecer’ — é o suficiente para sustentarmos uma noção de representação corporal sem recairmos na perspectiva mentalista de representação.

É um fato evidente que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce de nossas representações mentais conscientes. Então, por que não acreditarmos que o corpo-propriadamente-dito possa se representar a si mesmo sem o aparato de nossas imagens mentais conscientes? (EILAN, MARCEL, & BERMÚDEZ, 1995, p. 21-22).

O que estamos defendendo, em consonância com Eilan, Marcel e Bermúdez (1995), é que existem diversas maneiras pelas quais o corpo pode se representar sem necessariamente termos estados mentais conscientes. A ideia de representação na história da filosofia constantemente esteve ligada à noção de representação mental, ou seja, aquela representação que se *mostra* em nossos estados mentais conscientes. Isso se deve ao fato de que grande parte dos filósofos, psicólogos, neurocientistas, entre outros, deixaram o corpo de fora do processo de emergência de nossa atividade mental consciente.

Damásio (1994), por exemplo, tem sustentado que o nosso corpo é o local no qual se estabelece todo o nosso conhecimento. Para Damásio (1994), o corpo-propriadamente-dito está, a todo o momento, sendo marcado pelas relações que estabelecemos com o ambiente, e grande parte destas relações acontecem de maneira não consciente. O corpo-propriadamente-dito para Damásio (1994) é a ‘moradia’ de toda a nossa gama de emoções: cabe dizer que o corpo-propriadamente-dito pode se representar (mostrar) pelas diversas formas que demandam emoções. Nesse sentido, as representações não se restringem ao campo do consciente (mental, como afirmam os mentalistas). Estas diversas maneiras do corpo-propriadamente-dito se representar evidenciam o fato de que os nossos canais de informações corporais são a base sobre a qual nossa perspectiva se assenta. Com efeito, o estabelecimento de certa postura corporal consiste em uma forma por meio da qual o corpo se representa; igualmente, a experiência de certos fenômenos e objetos do mundo circundante constituem outras maneiras de representação do organismo em primeira pessoa.

Nossa convicção de que somos inextrincavelmente a junção entre corpo-propriadamente-dito, cérebro e meio ambiente está associada com nossa concepção de que as representações também se alicerçam nessa junção. Quando sentimos medo, reconhecido pelo cérebro, de um determinado objeto que está no ambiente, este medo ‘deságua’ no corpo-propriadamente-dito. O fato é que, a todo o momento, os nossos corpos estão se representando no ambiente e por meio da atividade representacional do cérebro, seja de uma forma bem simples — como a representação não consciente de nossa postura corporal — seja através de representações mentais conscientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim chegamos ao ‘final’ da dissertação, envoltos pela concepção de que podemos ainda desenvolver pesquisas capazes de fundamentar mais concisamente uma abordagem corporificada da mente.

Ao longo da dissertação, nossa principal tarefa residiu na defesa de que a constituição da mente consciente é fruto das relações de interação e integração entre corpo-propriadamente-dito, cérebro e ambiente. Destacamos, para tanto, a importância do corpo-propriadamente-dito, bem como a relevância do ambiente, da autossenciência de nossos corpos e de seus canais de informação, além do papel desempenhado pela percepção de estímulos ambientais, incluindo especialmente outros corpos, vivos ou não. Nossos esforços foram marcados pela tentativa de oferecer uma posição alternativa em relação às perspectivas que se incluem entre as dualistas e as reducionistas.

Mais do que isso, buscamos retratar em que sentido acreditamos que uma posição filosófica para o problema da emergência da autoconsciência não prescinde da consideração de que somos um organismo composto pela associação inextricável entre cérebro, corpo e ambiente. Fomos levados à consideração de que a autoconsciência corporal resulta de uma organização fisiológica que envolve cérebro e corpo em contínuas relações com o ambiente. Em nossa busca por tentar desvendar algumas das bases constituidoras das relações de interação e integração entre cérebro, corpo-propriadamente-dito e ambiente, nos foi necessário tentar destacar a importância dos canais de informações corporais na constituição da mente consciente, atribuindo-lhes a primazia na tarefa de sustentar um sentido corporificado e situado de *self*. Trata-se da ideia que nada justifica que pensemos em uma consciência para além das fronteiras corporais e para além da inserção de um corpo no ambiente.

Em nossa defesa de mente corporificada, está implicada as ideias de que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce de toda atividade mental, seja ela consciente ou não, e de que a constituição da autoconsciência corporal envolve a experiência em primeira pessoa de um *self* corporificado e situado.

Nas inúmeras pesquisas feitas, constatamos que inexiste uma univocidade conceitual em relação aos termos de mente, *self* e consciência. A partir desta constatação, nossa primeira preocupação foi a de oferecermos ao leitor uma demarcação conceitual com consequências filosóficas significativas, especialmente no que concerne à delimitação de níveis de um mesmo processo.

Grande parte das bases teóricas e conceituais de nosso trabalho, assim como grande parte de nossas motivações para pesquisas futuras depende da compreensão de que a posse de uma atividade *mental*, ou seja, de uma mente, depende apenas de um sistema nervoso atuando em organismos vivos. Segue-se daí nossa compreensão de que podemos pensar em estados mentais não conscientes sem nos comprometermos com o complexo e controverso arcabouço teórico psicanalítico. Pudemos concluir também que mente e consciência são igualmente atividades mentais, ou ainda, parte integrante de um mesmo processo, ainda que sejam instanciados em distintos níveis. Muitas consequências significativas podem ser retiradas da compreensão de que a autoconsciência (ou consciência de si mesmo) proporciona aquele sentimento de pertença de si mediante o qual um organismo tem senciência de si e, mais do que isso, ‘sabe que um corpo lhe pertence’, ‘que faz parte do ambiente’, e, por fim, mas não menos importante, ‘que é o dono e o proprietário de determinados estados mentais’.

Para compreendermos o sentido em que é a consciência que nos oferece o reconhecimento da nossa própria existência, debruçamo-nos também sobre um dos conceitos mais importantes de nosso empreendimento, qual seja: o de *self*, que entendemos como sendo um processo. Graças a nosso entendimento, buscamos inviabilizar a noção de *self como coisa ou substância*. Atribuímos ao *self*, em consonância com Damásio (2011), a capacidade de transmutar atividades mentais não propriamente conscientes em atividades mentais conscientes. Eis a relevância do *self*: além de ser o conjunto de processos responsáveis por nosso sentimento de que somos nós mesmos ao longo do tempo, são esses processos que viabilizam a autoconsciência, ou, em outros termos, a consciência de si.

Feitas estas distinções, a nossa tarefa se dirigiu para a explicação do sentido em que o corpo-propriadamente-dito é o alicerce da mente consciente, o que nos levou a buscar apoio nos movimentos constituídos na década de 90 que postularam ideias contrárias às noções dualistas e reducionistas do problema mente-corpo. Estas abordagens, que, em geral, ficaram conhecidas como “dinamicidade corporificada”, defendiam (e ainda defendem) que mente e corpo fazem parte de um todo único, a saber, o organismo humano, e que a autoconsciência está consolidada nos limites de um corpo situado no ambiente.

Alicerçados em um aparato científico e filosófico, buscamos, com insistência, defender que a existência da consciência está ligada, mas não se restringe às fronteiras do corpo. O corpo é o alicerce, mas o corpo no ambiente.

Com o progressivo advento das ciências do cérebro, muitas foram as perspectivas teóricas que candidataram o cérebro a postulante para resolver todas as questões do problema mente-corpo. Entretanto, tamanha ‘fé’ depositada nesse empreendimento acabou por reduzir todas as explicações a um único órgão, a saber, o cérebro, o que levou os caudatários do reducionismo a negligenciar os aspectos envolvidos nas relações de integração e interação entre corpo-propriadamente-dito e o cérebro.

Ao estabelecermos contato com a teoria enativista e com as diversas abordagens fenomenológicas para a compreensão de mente corporificada, pudemos compreender que o problema mente-corpo não prescinde da consideração de seus aspectos qualitativos e subjetivos.

De posse de toda essa compreensão obtida no primeiro capítulo, dirigimo-nos, no segundo capítulo, para uma análise fenomenológica dos mecanismos constituidores da autoconsciência corporal. O segundo capítulo ficou marcado pela relevância que atribuímos aos canais de informações corporais na constituição da autoconsciência corporal. Acreditamos que os canais de informações corporais podem ser concebidos como formas primárias de averiguarmos e constataremos a existência do *self* corporificado. Ao trabalharmos com mecanismos tão sutis na constituição da autoconsciência corporal, pudemos ressaltar a importância dos aspectos qualitativos de nossa vida orgânica que foram negligenciados por grande parte dos reducionistas em geral.

Sustentamos que, por diversas maneiras, a autoconsciência corporal é doação (*givenness*). Isso quer dizer que a autoconsciência corporal não pode ser concebida como uma substância estática (até por que não compactamos com a noção de consciência substancial). Diante desta afirmação, nossos esforços ficaram concentrados na tarefa de demonstrar estas diversas formas ou níveis de doação da autoconsciência corporal.

Seguindo a linha de raciocínio sobre a relevância do corpo-propriadamente-dito, achamos interessante desenvolver a noção de ‘representações corporais’. Esta noção corrobora, no plano de estudos da representação, as diversas perspectivas corporificadas da mente. A noção de representação corporal que apresentamos ao nosso leitor constitui uma alternativa plausível em relação às tradicionais formas de pensar a representação, sendo corroborada por todos aqueles que advogam formas corporais, tácitas e não conscientes de representações corporais. Por meio dessa discussão, buscamos defender uma posição que, sem negar a existência de representações mentais, concebe formas de erigir representações que não se restringem a um cérebro ou a uma mente separada do corpo.

Ainda existe muito caminho a trilharmos, já que temos a intenção de aprimorar nossa concepção acerca da autoconsciência corporal. Ao longo desse trabalho, nossa maior expectativa é a de que o leitor tenha compreendido as ideias centrais de nossa argumentação, sobretudo nossa defesa de uma concepção corporificada de mente que nem é simpática aos mentalismos e espiritualismos, e tampouco é próxima das perspectivas reducionistas as quais, ‘lançando todas as suas fichas’ no cérebro, negligenciam o fato biológico e indiscutível de que o papel dos neurônios consiste em mapear o corpo e o ambiente.

REFERÊNCIAS

- ARP, Robert. Consciousness and awareness. Switched-on rheostats: a response to Quincey. *Journal of Consciousness Studies*, v. 14, n. 3, p. 101-106, 2007.
- BERMÚDEZ, José Luis; MARCEL, Anthony; EILAN, Naomi. *The Body and the Self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- BERMÚDEZ, José Luis. Ecological perception and the notion of a nonconceptual point of view. In: José Luis BERMÚDEZ; Anthony MARCEL; Naomi EILAN (eds.). *The Body and the Self* (pp. 153-174). Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- BERMÚDEZ, José Luis. *The Paradox of Self-consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- BERMÚDEZ, José Luis. The Phenomenology of Bodily Awareness. In SMITH, David Woodruff; THOMASSON, Amie. **Phenomenology and philosophy of mind**. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 295-316.
- BERMÚDEZ, José Luis. Self-consciousness. In: Max VELMANS; Susan SCHNEIDER (eds.). *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 456-467). Oxford: Blackwell Publishers, 2007.
- BERMÚDEZ, José Luis. *Self: BODY AWARENESS and SELF-AWARENESS*. In: William BANKS (ed.). *Encyclopedia of Consciousness* (pp. 289-300). San Diego, CA: Academic Press, 2009.
- BERMÚDEZ, José Luis. Bodily Awareness and Self-Consciousness. In: Shaun GALLAGHER (ed.). *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 157-179). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BORGONI, Daniel. A Experiência Consciente em David Chalmers. *Filogênese*, v. 1, p. 97-108, 2011.
- BUTTERWORTH, George. An ECOLOGICAL PERSPECTIVE on the ORIGINS of the *SELF*. In: José Luis BERMÚDEZ; Anthony MARCEL; Naomi EILAN (eds.). *The Body and the Self* (pp. 87-106). Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- CAMPBELL, John. The Role of Physical Objects in Spatial Thinking. In: Naomi EILAN; Rosaleen MCCARTHY; Bill BREWER (eds.). *Problems in the Philosophy and Psychology of Spatial Representation* (pp. 65-95). Oxford, UK: Oxford Blackwell, 1993.
- CANGUILHEM, Georges. *Nouvelles Réflexions sur le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 1966.
- CASSAN, Quassin. Transcendental Self-Consciousness. In: Pranab Kunar SEN and Roop Rekha Verma (eds.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian Council for Philosophical Research, 1995.

CASSAN, Quassin. The Embodied Self. In: Shaun GALLAGHER (Eds.). *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 139-156). Oxford, Oxford University Press, 2011.

CHALMERS, David. *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

CHEMERO, Anthony; TURVEY, Michael. Gibsonian Affordances for Robotocists. *Adaptive Behavior*, v. 15, n. 4, p. 473-480, 2007.

CHURCHLAND, Paul. *Matéria e Consciência: uma introdução contemporânea a Filosofia da Mente*. São Paulo: UNESP, 2004.

COSMELLI, Diego; THOMPSON, Evan. Embodiment or Envatment?: Reflections on the bodily basic of consciousness. In: John STEWART; Olivier GAPENNE; Ezequiel Di PAOLO. *Enaction: Toward a new Paradigm for Cognitive Science* (pp. 361-386). Cambridge, MA: MIT Press, 2011.

CRAIG, Arthur. How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 3, p. 655-666, 2002.

DAMÁSIO, António. *O Erro de Descartes: Cérebro, Razão, e Emoção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAMÁSIO, António. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAMÁSIO, António. *E o Cérebro Criou o Homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.

DESCARTES, Renée. *Meditações Metafísicas: objeções e respostas*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 [1641].

FUCHS, Thomas. The Brain: A Mediating Organ. *Journal of Consciousness studies*, v. 18, n. 7-8, p. 196-221, 2011.

GALLAGHER, Shaun. Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification. *Journal of Mind and Behavior*, v. 7, n. 4, 1986.

GALLAGHER, Shaun. Body Image and Body Schema in a deafferented Subject. *Journal of Mind and Behavior*, v. 16, n. 4, 1995.

GALLAGHER, Shaun. Philosophical Conceptions of the *Self*: Implication for Cognitive Sciences. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1, p. 14-21, 2000.

GALLAGHER, Shaun. Bodily Self-Awareness and Object-Perception. *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, v. 7, n. 1, p. 53-68, 2003.

GALLAGHER, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GALLAGHER, Shaun. *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind*. Exeter, UK: Imprint Academic, 2008.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. Phenomenological Approaches to Self-Consciousness. In: ZALTA, Edward N (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005. Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/self-consciousness-phenomenological/>>. Acesso em 23 jun. 2015.

GIBSON, James Jerome. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GIBSON, Eleanor. Ontogenesis of the Perceived Self. In: Ulric NEISSER (ed.). *The Perceived Self* (pp. 25-42). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GINGER, Serger; GINGER, Anne. *Gestalt: Uma terapia do contato*. São Paulo, Summus, 1995.

GLANNON, Walter. Our Brains are not us. *Bioethics*, v. 23, n. 6, p. 321-329, 2009.

HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie Biranienne. Presse Universitaire de France, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. The Hague: Nijhoff, 1982 [1913].

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. New York: Dover, 1950 [1890].

JORGE, Ana Maria Guimarães. Qualia e Consciência. *FACOM*, p. 55-60, 2007.

LEDOUX, Joseph. *O Cérebro Emocional: os misterios alicerces da vida emocional*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2002.

LEE, Ming. Mind in the Views of Buddhism and Cognitive Sciences. *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, v. 8, p. 164-180, 2007.

LEGRAND, Dorothée. The Bodily Self: The Sensori-Motor Roots of Pre-Reflective Self-Consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v.5, p. 89-118, 2006.

LEGRAND, Dorothée. Subjectivity and the Body: Introducing Basic Forms of Self-Consciousness. *Consciousness and Cognition*, v. 16, p. 577-582, 2007.

LEGRAND, Dorothée. Phenomenological dimensions of bodily self-consciousness. In: Shaun GALLAGHER (Ed). *Oxford Handbook of the Self* (pp. 204-227). Oxford, UK: Oxford University Press, 2011.

LOFFREDO, Ana Maria. *A cara e o rosto: ensaio sobre Gestalt TERAPIA*. São Paulo: Escuta, 1994.

LUDWIG, Kirk. The Mind-Body Problem: an Overview. In: Stephen STICH; Ted WARFIELD (eds.). *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (pp. 47-64). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.

MAINE DE BIRAN, P. *Sur la Décomposition de la Pensée*. Paris: Presse Universitaire de France, 1952 [1852].

MELTZOFF, Andrew; MOORE, Keith. Infants' Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology. In: BERMÚDEZ, José Luis, MARCEL, Anthony; EILAN, Naomi (Eds.). *The Body and the Self* (p. 43-70). Cambridge MA: MIT Press, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975 [1942].

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1945].

METZINGER, THOMAS. The No-Self Alternative. In: Shaun GALLAGHER (eds.). *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 279-296). Oxford: Oxford University Press, 2011.

NEISSER, Ulric. Self-Narratives: True and False. In: Ulric NEISSER; Robyn FIVUSH (eds.). *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (pp. 1-18). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

O'SHAUGHNESSY, Brian. Proprioception and the body image. In: José Luis BERMÚDEZ; Anthony MARCEL; Naomi EILAN (eds.). *The body and the self* (pp. 175-203). Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

PANKSEPP, Jaak. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. Uma Abordagem Naturalista da Consciência Humana. *Revista Transformação*, v. 26, n. 2, p. 109-141, 2003.

PESSOA JUNIOR, Osvaldo. Emergência e Redução: Uma Introdução Histórica e Filosófica. **Ciência e Cultura**, v. 65, n. 4, p. 22-26, 2013.

ROSENTHAL, David. Unity of Consciousness and the Self. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 103, p. 325-352, 2003.

SARTRE, Jean Paul. *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library, 1956.

SEARLE, John. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SERPA Jr., Octavio Domont. Psiquitria e Neurociências: como “Redescobrir” o Cérebro sem eclipsar o Sujeito. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 2, p. 110-124, 2004.

SIDERITS, MARK. Buddhist Non-Self: The No-Owner’s Manual. In: Shaun GALLAGHER (ed.). *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 297-315). Oxford: Oxford University Press, 2011.

SILLMANN, Oscar. Percepção-Ação e o Externalismo Gibsoniano. *Filogênese*, v. 3, n. 1, p. 109-123, 2010.

SNOWDON, Paul. Persons, Animals, and Bodies. In: José Luis BERMÚDEZ; Anthony MARCEL; Naomi EILAN (eds.). *The Body and the Self* (pp. 71-86). Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

SHERRINGTON, Charles Scott. On the proprioceptive system, especially in its reflex aspect. *Brain: a journal of neurology*, p. 467-482, 1907.

SHOEMAKER, Sidney. Self-Reference and Self-Awareness. *Journal of Philosophy*, v. 65, p. 555-567, 1968.

SHOEMAKER, Sidney. Self-Knowledge and “Inner Sense”. Lecture I: The Object Perception Model. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 54, n. 2, 1994.

TELLEGEN, Therese. *Gestalt-terapia*. Palestra proferida na Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”/Botucatu (UNESP-BOTUCATU), Botucatu-SP, (1986).

THOMPSON, Evan. Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 4, p. 407-427, 2005.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Biology, Phenomenology, and the sciences of mind. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

TSAKIRIS, Manos. My Body in the Brain: a Neurocognitive Model of Body-Ownership. *Neuropsychologia*, v. 48, n. 3, p. 703-712, 2010.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana*. Porto Alegre, RS: Artmed, 2003.

VARELA, Francisco. Laying Down a Path in Walking. In William Irvin THOMPSON (ed.). *Gaia: A Way of Knowing. Political Implications of the New Biology* (pp. 48-64). Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1987.

Von SCHRÖDER, Louisa. 2007. *Self-Consciousness in Infancy*. Does Primitive Self-Consciousness Exist? What is Primitive Self-Consciousness? Do we Find Primitive Self-Consciousness in Newborn?. Edinburgh. Dissertação de Mestrado. University of Edinburgh, 2007.

YONTEF, Gary. *Awareness, Dialogue and Process: essays on Gestalt therapy*. New York: Gestalt Journal Press, 1993.

WALLACE, Allan. A Science of *Consciousness*: Buddhism, the Modern West. *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, v. 3, n.4, p. 15-32, 2002.

ZAHAVI, Dan; GALLAGHER, Shaun. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York, NY: Routledge, 2008.