Controvérsia
issn 1808-5253

Senciência corporal e autoconsciência

Bodily awareness and self-consciousness

Leonardo Ferreira Almada
Universidade Federal de Uberlândia
umamenteconsciente@gmail.com
http://lattes.cnpq.br/4014427698799350
Luiz Otávio de Sousa Mesquita
Universidade Federal de Uberlândia
luizosm88@gmail.com
http://lattes.cnpq.br/2881244142817909

Resumo

Buscamos, neste artigo, apresentar e analisar algumas das questões que, desde o final do século passado, têm mobilizado o setor da filosofia da mente responsável por discutir as relações entre processos de *self*, a consciência, o corpo, o ambiente e nossa representação de nós mesmos e do mundo. A partir da apresentação de nosso entendimento da noção de *self*, isto é, do que nos faz ser e/ou reconhecer o que nós somos ao longo do tempo, buscamos apresentar nossa visão particular, crítica e ampliada em relação à posição assumida pelos autores do texto que estudamos, e buscamos acrescentar nosso entendimento quanto ao papel desempenhado pela corporeidade na constituição da cognição e da mente. Neste artigo, propomos investigar como Eilan *et al.* (1995) problematizam a conciliação das chamadas (i) tese eu-como-sujeito e (ii) a tese da autoconsciência substantiva. Essa empreitada será realizada a partir da discussão de duas questões gerais: (i) o papel das teses da autoconsciência substantiva e do eu-como-sujeito nas discussões sobre as relações entre autoconsciência e corpo; (ii) as relações entre as noções de eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do *self*.

Palavras-chave

Corpo e *self*; Tese eu-como-sujeito; Tese da autoconsciência substantiva; Imunidade ao erro por identificação equívoca.

Abstract

We will seek, in this paper, present and analyze some of the issues since the end of the last century, they have mobilized the sector of the philosophy of mind responsible for discussing the relationship between self processes, consciousness, the body, the environment, and our representation of ourselves and the world. From the presentation of our understanding on the notion of self, that is, of the criteria which makes us to be and/or to recognize what we are over time, we will try to present our particular, critical, and expanded view of the position assumed by the authors of the paper we have studied (Eilan *et al.*, 1995), as well as we will seek to add our understanding of the role played by the corporeality in the constitution of cognition and mind. In this paper, we propose to investigate how Eilan et al. (1995) think the reconciliation of the so-called (i) the I-as-subject and (ii) the thesis of substantive self-consciousness theses. This endeavor will be carried out from the discussion of two general questions: (i) the role of the I-as-subject and substantive self-consciousness theses in the discussions about self-consciousness and body relationships; (ii) the relations between the notions of I-as-subject, ownership, and the elusiveness of self.

Keywords

Body and self; I-as-subject thesis; Substantive self-consciousness thesis; Immunity to error through misidentification relative to the first person pronoun.

1. Introdução

Com base no estudo que empreendemos em relação ao texto *self-consciousness and the body: an interdisciplinary introduction*, de autoria de Eilan *et al.* (1995), propomos apresentar e analisar, neste artigo que se inicia, algumas das questões que, desde o final do século passado, têm mobilizado o setor da filosofia da mente responsável por discutir os seguintes problemas: as relações entre o *self*, a consciência, o corpo, o ambiente e nossa representação de nós mesmos e do mundo. No interior desses problemas, o artigo que aqui iniciamos está especificamente interessado nas seguintes questões: (i) o papel das teses da autoconsciência substantiva e do eu-como-sujeito nas discussões sobre as relações entre autoconsciência e corpo; (ii) as relações entre as noções de eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do *self*.

A consecução de nossa estratégia tem início com a apresentação de nosso entendimento da noção de *self*, isto é, do que nos faz ser e/ou reconhecer o que nós somos ao longo do tempo. Tal tarefa envolve a apresentação de nossa definição geral e operacional de *self*. Por meio da nossa definição de *self*, pretendemos estar munidos das ferramentas necessárias para apresentar nossa visão particular e crítica em relação à posição assumida pelos autores do livro introduzido por Eilan *et al*. (1995). Tal apresentação envolve a ampliação do solo teórico, conceitual e metodológico de Eilan *et al*. (1995). Nossos esforços de apresentar nossa visão particular, crítica e ampliada em relação à posição assumida pelos autores desse livro intenta acrescentar, ao nosso estudo do texto, nosso entendimento quanto ao papel desempenhado pela corporeidade na constituição da cognição e da mente.

Realizaremos essa empreitada ao longo de duas produções. Nesta primeira, recorreremos à discussão de duas questões gerais: (i) o papel das teses da autoconsciência substantiva e do eu-como-sujeito nas discussões sobre as relações entre autoconsciência e corpo; (ii) as relações entre as noções de eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do *self*.

Essas discussões serão precedidas por uma seção dedicada à delimitação conceitual de nosso entendimento de *self*: essa é a seção 2, intitulada *Delimitações conceituais*. Na seção seguinte, a seção 3, intitulada *Problematização: autoconsciência e corpo*, apresentaremos a problematização norteadora desse trabalho, a qual envolve o problema geral das relações entre autoconsciência e corpo. Essa problematização nos leva ao confronto com a primeira das nossas discussões, a saber, as características distintivas da autoconsciência, tema da seção 4 de nosso trabalho, intitulada *Características distintivas da autoconsciência: uma contribuição de Eilan, Marcel e Bermúdez (1995)*, e de suas subseções. A última seção, a seção 5, intitulada *Eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do self*, mapeia as relações entre a ideia de eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva, apresentada na seção anterior, a seção 4.

2. Delimitações conceituais

Um dos mais debatidos e prestigiados problemas de filosofia é o que diz respeito à existência, à natureza e à estrutura do [conceito] de *self*. Uma breve análise da história do pensamento — incluindo as tradições orientais pré-filosóficas — não deixa dúvidas sobre o papel e a relevância desempenhados no desenvolvimento do pensamento filosófico pelas discussões sobre a importância do reconhecimento de que nós somos nós mesmos, dos critérios que nos fazem ser e reconhecer o que nós somos ao longo do tempo, e mesmo se há critério(s), substância(s), processo(s) ou entidade(s) que nos identifica(m) e individualiza(m). Nossos esforços, aqui, visam a sustentar que devemos entender o *self* como uma designação que reúne um conjunto de processos por meio dos quais nos reconhecemos como sendo nós mesmos e, ademais, como os 'proprietários' de nossos estados mentais (Damásio, 2010); dessa maneira, não cogitamos a

hipótese de tratar o *self* como entidade ou substância. Nesse sentido, uma boa compreensão do conceito de *self* depende da abertura para a compreensão de que existem realidades que não figuram entre as substâncias, devendo, antes, ser entendidas como processos, fora do rol das 'coisas' do mundo.

No cenário da contemporânea filosofia da mente, muitos têm sido os que — sob a inspiração de William James (1908 [1890]) — rejeitam a noção substancializada 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), Strawson (1999), Eleanor Gibson (1993), Butterworth (1988), Dennett (1991), Gazzaniga (1998) e, dentre muitos outros, Damásio (2010).

Em sentido inverso às conhecidas tentativas de refinar e expandir as possíveis variações do conceito de *self*, tentaremos, para os propósitos desse breve material, extrair — de alguns desses conceitos de *self* — princípios que sejam conciliáveis com um sentido unitário de *self* que aqui pretendemos sustentar. Visamos, com isso, a uma definição geral e operacional 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 inicialmente a dois paradigmáticos entendimentos 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* a partir de uma síntese entre o que Gallagher (2000) entende por (i) *self* mínimo e (ii) *self* narrativo. A opção por Gallagher (2000) traz o ônus de nos levar a 'suspender o juízo' em relação aos inúmeros conceitos de *self* estabelecidos por muitos outros autores contemporâneos consagrados, a exemplo dos supracitados. Tal opção se deve à nossa convicção de que a definição de Gallagher (2000) é enxuta e, ao mesmo tempo, suficientemente abrangente e correlacionável com outras prolíficas definições de *self*.

A primeira dimensão do princípio pelo qual nós somos e nos reconhecemos como sendo nós mesmos ao longo do tempo é o que Gallagher (2002) chama de *self* mínimo: (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 autoexperiência.

A segunda dimensão do princípio pelo qual nós somos e nos reconhecemos como sendo nós mesmos ao longo do tempo é o que Gallagher (2002) chama de *self* narrativo: (ii) O *self* narrativo diz respeito a como nossa autoimagem é constituída ao longo do tempo (na extensão temporal, portanto), aí incluindo memórias do passado (histórias que outros contam sobre si mesmos e que nós contamos 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. Trata-se da experiência de nós mesmos independentemente de termos senciência[1] das bases neurais que permitem essa experiência de si. 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 (2010), entendemos que:

(i) o sentimento de *self* é evidente (ainda que possamos questionar sua existência), e não questionaremos, aqui, neste texto, sua existência. Antes, partiremos do princípio de que a existência do *self* é evidente, ainda que sob a forma de convicção intuitiva e imediata de 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 *awareness* e *consciousness*. 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 (2010) (que não problematizou as diferenças entre *awareness 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. 2). Entendemos que esse processo, chamado por Damásio (2010) de *self*-objeto, corresponde ao que entendemos por *awareness*. Essa concepção de *awareness* é condizente com a postulada por David Chalmers (1996, 2010), para quem *awareness* se refere a processos cognitivos da experiência que são mais básicos do que qualquer dimensão consciente. Os conteúdos da *awareness* 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 nessa 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 (2010), a disponibilidade direta para o controle global. Tendo em vista tais características, a *awareness* nem sempre é consciente, e está associada a termos

[1] *Awareness* é um termo de quase impossível tradução. Traduziremos aqui por senciência, e *aware* por ciente ou ciência.

como senciência, percepção, 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 (2010) 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 (2010) de *self-sujeito*, corresponde ao que propriamente entendemos por consciência. A consciência inclui a *awareness*, 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 (2010), 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 ou não tais princípios, têm se dedicado a investigar o papel desempenhado pela senciência corporal na constituição da autoconsciência sob o *framework* construído 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 intero, a extero 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, quando não há possibilidade de identificar equivocadamente a fonte de informação. Trata-se de uma propriedade de juízos: como, por exemplo, o juízo de que minhas pernas estão cruzadas ou de que minha mão está digitando estas 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 senso 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 (Schröder, 2007). É nesse sentido que, em acordo com Bermúdez (1998), supomos que as formas superiores, ou seja, mais complexas 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.

Nessa seção que aqui se encerra, dedicamo-nos à tarefa de delimitar o conceito de *self* sobre o qual nos alicerçamos, e com base no qual se estrutura nosso estudo sobre a senciência corporal. É com base nessa compreensão que se estrutura a discussão que agora iniciaremos sobre as relações entre a autoconsciência e o corpo.

3. Problematização: autoconsciência e o corpo

Temos a característica de pensar em nós mesmos como possuidores de propriedades físicas — tais como altura e peso — e como possuidores de propriedades e estados psicológicos — como a bondade e a percepção sensorial (Eilan *et al*., 1995).

Essa visão é comumente aceita, embora seja considerada inviável para o (i) dualismo de substância e para algumas formas de (ii) reducionismo materialista. (i) Essa visão é considerada inviável pelo ponto de vista dualista porque o dualismo tende a conceber o *self* como uma substância *exclusivamente* portadora de propriedades e de estados psicológicos. (ii) Essa visão, por outro lado, é também considerada inviável para as *específicas* formas de materialismo reducionista que concebem o *self* como produto exclusivo de atividades nervosas, isto é, como o comportamento de grandes conjuntos de neurônios interagindo, para usarmos os termos de Crick e Koch (1992). Assim como os dualistas tende a conceber o *self* como uma substância *exclusivamente* portadora de propriedades e de estados psicológicos, alguns proponentes de versões reducionistas do materialismo ou negam a existência do *self* ou o identificam/reduzem a propriedades puramente físicas.

Como indicado no item (i), a ideia de que temos propriedades e estados psicológicos e propriedades físicas tem que ser considerada falsa pelo chamado dualismo cartesiano: a premissa da orientação dualista é a de que nossos *selves* são entidades puramente psicológicas. Por isso mesmo, o dualismo não considera que as propriedades puramente físicas sejam propriedades que possam ser legitimamente consideradas como partes de meu *self*. Ainda que Descartes tenha enunciado, na sexta meditação, que tem um corpo ao qual está muito estreitamente conjugado, e que não somente está alojado em seu corpo como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe está conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que compõe com ele um único todo, o fato decisivo na concepção cartesiana da relação entre *self* e corpo parece-nos ser o seguinte: "é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele" (Descartes, 1994 [1641], p. 134).

No interior da concepção cartesiana, portanto, não faz sentido supor que algo ou alguém possa ser o legítimo possuidor de ambos os tipos de propriedade (Eilan *et al*., 1995, p. 1). A concepção cartesiana é ontológica, porque o interesse de Descartes é o de oferecer uma tese sobre o que são *selves* (entidades psicológicas), propriedades psicológicas, entidades físicas e propriedades físicas. Essa concepção cartesiana (concordando ou não com ela) está na base das discussões contemporâneas sobre as relações entre o *self* e o corpo. Com efeito, a concepção ontológica cartesiana do *self* fornece algumas pistas plausíveis para, em um outro nível de discussão, e subsequentemente, elaborar algumas das características distintivas da autoconsciência (Eilan *et al*., 1995, p. 1): a discussão sobre as características distintivas da autoconsciência é profundamente dependente das discussões sobre as relações entre *self* e corpo. É sobre tais características e relações que discorrermos na próxima seção.

4. Características distintivas da autoconsciência: uma contribuição de Eilan, Marcel e Bermúdez (1995)

Algumas características da autoconsciência são fenomenológicas: enquanto tais, dizem respeito à natureza da nossa experiência de nós mesmos. Algumas características da autoconsciência são epistemológicas: enquanto tais, dizem respeito às maneiras particulares pelas quais adquirimos conhecimentos sobre nós mesmos. Algumas características da autoconsciência são semânticas: enquanto tais, dizem respeito às características semânticas do pronome de primeira pessoa "Eu", considerando que o uso genuíno da palavra "Eu" sempre seleciona o próprio proferidor da sentença (Eilan *et al*., 1995, p. 1).

Acreditamos, com Eilan *et al.*(1995, p. 2-3), que o chamado cartesianismo está equivocado. Por quê? Porque acreditamos que o corpo é essencial não só para (i) alguns aspectos da consciência, mas também para (ii) o genuíno uso do pronome de primeira pessoa "Eu". Se acreditamos que o corpo é essencial não só para (i) alguns aspectos da consciência, mas também para (ii) o genuíno uso do pronome de primeira pessoa "Eu", resta-nos tentar responder à seguinte pergunta: Em que sentido?

Para responder a essa questão, demonstraremos 4 (quatro) dificuldades e interesses suscitados pela relação entre autoconsciência e corpo, o que nos levará a extrapolar os concebidos por Eilan *et al.* (1995).

(i) Há distintas maneiras de definir autoconsciência;

(ii) Essas distintas maneiras refletem a dificuldade de definir o que é autoconsciência, e, mais do que isso, a dificuldade de pensar as relações entre o *self* e o corpo;

(iii) Podemos ainda mencionar a dificuldade, evidenciada em *Self comes to mind* (2010), de Damásio, de relacionar *self*, corpo e (auto)consciência: *self* e consciência são a mesma coisa? Se não são, o *self* tem algum papel na constituição da (auto)consciência? Se tem, que papel é esse? Esse (suposto) papel envolve um conjunto de relações entre o *self* e o corpo? Ou o corpo é indissociável da noção de *self*, sendo seu constituidor ou um de seus constituidores?;

(iv) Outra fonte de dificuldade deriva das muitas formas de usar nossos corpos, de estar senciente de nossos corpos e de representar nossos corpos. Com efeito, essa variedade pode subsidiar muitas formas não conciliáveis entre si de definir autoconsciência. Concluindo, há muitas complexidades envolvidas na tentativa de delinear as relações entre a (auto)consciência e as relações que nossos *selves* mantêm com o nosso corpo. Com efeito, o campo de estudos que se dedica a estudar o papel exercido por nosso uso e por nossa representação de nossos corpos na constituição da autoconsciência (e que pretendemos apresentar aqui) preenche uma lacuna importante nas discussões filosóficas sobre a autoconsciência.

Tanto na área de filosofia quanto na área de psicologia, raras são as vezes em que vemos qualquer tipo de interseção entre as discussões sobre a autoconsciência e as discussões sobre o corpo. Muito pelo contrário, as discussões sobre autoconsciência e sobre corpo tendem a estar completamente dissociadas nas subáreas da pesquisa empírica em psicologia. Por um lado, a psicologia sensória, a neurologia e, dentre outras, a psicologia do controle motor dedicam-se exclusivamente ao corpo. Por outro lado, a psicologia clínica e social, dentre outras, tendem a conceber o *self* como uma instância em separado do corpo ou pelo menos como uma instância conceitualmente independente do corpo.

Queremos sustentar, com base nessa variada gama de autores que estão atualmente debruçados sobre o conjunto de relações entre o *self* e o corpo, que um adequado entendimento da autoconsciência pode se beneficiar dos trabalhos em filosofia e em psicologia sobre o corpo e sobre o *self*. De fato, há diversas formas e perspectivas de problematizar a relação entre o corpo e

o *self*. Neste texto, buscaremos apresentar, analisar e ampliar algumas dessas formas e perspectivas, visando, com isso, a situá-las no *framework* geral da discussão.

4.1. A autoconsciência e o corpo

De fato, há diversas formas e perspectivas de problematizar a relação entre o corpo e o *self*. Nessa apresentação, buscaremos apresentar algumas dessas formas e perspectivas. O início dessa nossa discussão remonta aos rudimentos do argumento de Descartes o qual intenta chegar à conclusão de que somos, em exclusivo, entidades puramente mentais (trata-se, aqui, do famoso argumento do *cogito*) (Eilan *et al*., 1995, p. 2). Como sabemos, o argumento do *cogito* se estrutura da seguinte forma: todas as vezes em que estamos envolvidos em qualquer atividade mental consciente (pensando, sentindo dor, duvidando, e assim por diante), é impossível duvidar que somos nós que estamos executando essas atividades mentais conscientes. A certeza de que somos nós que estamos executando essas atividades mentais conscientes é expressa por proposições do tipo: "Eu estou pensando", "Eu estou sentindo dores", "Eu estou duvidando", etc. A argumentação do *cogito* é a de que a possibilidade de emitir tais juízos é por si mesma suficiente para demonstrar que temos conhecimento sobre a existência e a natureza do *self* que está referido nestas autoatribuições. Esse conhecimento pode ser chamado de "autoconsciência substantiva" (Eilan *et al*., 1995, p. 2).

A "autoconsciência substantiva" fornece-nos, na perspectiva cartesiana, o conhecimento de nós mesmos como sendo essencialmente um objeto mental, um *ego*, isto é, um *eu*. Conforme Eilan *et al.* (1995, p. 2), esse argumento é a principal fonte das ideias e argumentos que mais intensamente têm subsidiado os debates em filosofia e em psicologia sobre a autoconsciência. Diferentemente do que é sustentado por grande parte da filosofia da mente, o cartesianismo legou teses que, sob novos equacionamentos, têm sobrevivido às críticas à estrutura do argumento. Veremos agora alguns exemplos paradigmáticos. A autoconsciência substantiva é, *grosso modo*, a tese de que o *self* é um objeto persistente, escolhido por nós todas as vezes em que nos referimos a nós mesmos usando o "Eu". A autoconsciência consiste em representar-se a si mesmo como objeto (assim enunciada, a tese nada diz se o *self* é um tipo de objeto físico ou mental, o que indica que a herança cartesiana é passível de novo equacionamento contemporaneamente).

A tese Eu-como-sujeito, também legada pelo cartesianismo, afirma que ser um sujeito autoconsciente, tanto no que diz respeito ao pensamento quanto à experiência de si mesmo, implica ter uma forma específica de obter conhecimentos sobre seus próprios estados. A aquisição de conhecimentos por esses meios garante que o conhecedor não pode estar errado sobre quem é o sujeito desses estados.

Como bem ressaltado por Eilan *et al.* (1995, p. 2), embora essas duas teses sejam originariamente cartesianas, suas formulações contemporâneas devem ocorrer de forma independente em relação ao dualismo. É nesse espírito que Eilan *et al.* (1995) formulam o texto que serve de base à nossa discussão, o *Self-consciousness and the body*. Parte do percurso que empreendem nesse texto se estrutura a partir de como analisam a assimilação contemporânea da chamada tese da autoconsciência substantiva, que, em sua acepção original, tal qual formulada por Descartes, contém duas partes básicas:

(i) A primeira parte da tese se refere ao fato de que, pela noção de autoconsciência substantiva, está implicada a compreensão de que o *self* seja um objeto que persiste ao longo do tempo, e ao qual nos referimos quando empregamos o pronome de primeira pessoa "Eu". Isso quer dizer que, na acepção cartesiana, há um entendimento de que "o *self* é um objeto", uma substância. Essa noção, nos moldes em que foi defendida por Descartes, trata o *self* como um objeto, o que não gera contradições em seu sistema: para Descartes, algo pode ser um objeto sem que seja físico. Mas essa tese deve ser considerada controversa, já que existem restrições sobre o

que deve ou pode ser concebido como um objeto. Surge daí, como mostram Eilan *et al.* (1995, p. 3), a necessidade de se pensar as características que distinguem objetos tais como pedras, cadeiras e pessoas. Surge daí, como mostram Eilan *et al.* (1995), a necessidade de se pensar as características que distinguem objetos tais como pedras, cadeiras e pessoas em relação ao que não é objeto, como hologramas, sombras e coleção de propriedades.

(ii) A segunda parte da tese da autoconsciência substantiva, como sugerem Eilan *et al.* (1995, p. 3), diz respeito à compreensão de que somos sencientes de nós mesmos quando nos representamos a nós mesmos como objetos.

Algumas questões que podemos depreender daí são as seguintes: o que essa representação envolve? Como exatamente as restrições gerais sobre o que é representar um objeto se manifestam na representação de nós mesmos como objetos? Que tipo de conhecimento isso requer? Grande parte dos estudos acerca da relação entre o corpo e o *self* tem tentado equacionar os seguintes desafios: (i) o sentido em que um *self* é um objeto e (ii) o que a senciência de si mesmo como um objeto requer (Eilan *et al*., 1995, p. 3).

Ao longo da história da filosofia, uma posição contrária a de Descartes tem sido amplamente defendida, qual seja, a de que representar a si mesmo como um objeto só é possível se o corpo é representado. Se isso é verdade, como acreditamos, então podemos dizer que o corpo está diretamente implicado na autoconsciência substantiva (Eilan *et al*., 1995). A tese eu-como-sujeito, por sua vez, diz respeito a como adquirimos conhecimento sobre nossos estados mentais. Seguindo a sugestão de Eilan *et al*. (1995, p. 3), pensaremos no contraste entre ouvir alguém gritar de dor e realmente sentir a dor. Em ambos os casos, adquire-se o conhecimento de que a dor é instanciada, isto é, que ela é instância de uma classe (dor), um objeto cujo comportamento e estado são definidos pela classe (dor).

No primeiro caso, podemos perguntar quem é o dono da dor, e podemos estar errados na resposta que oferecemos. No segundo caso, por sua vez, muitos afirmam que não há espaço para dúvidas e tampouco para possíveis erros nas respostas.

Com efeito, não há possibilidade de perguntar a quem sente uma dor se a dor é própria. Esse conhecimento é imune ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa. Segundo Eilan *et al*. (1995, p. 3), podemos pensar em dois pontos diferentes implícitos nessa ilustração.

(i) O primeiro ponto é que a tese do eu-como-sujeito só se refere ao conhecimento introspectivamente adquirido dos próprios estados mentais. Nesse sentido, esse tipo de aquisição do conhecimento não é obtido pela "leitura" do comportamento ou por descrições em terceira pessoa.

(ii) O segundo ponto é que a introspecção apenas se aplica ao próprio caso. A tese eu-como-sujeito não se aplica a formas de adquirir conhecimento sobre o estado psicológico de outras pessoas, e nesse sentido não se aplica a conhecimentos obtidos por testemunho e percepção.

4.2. A conciliação das duas teses é possível?

Uma questão que se nos impõe é a seguinte: a tese eu-como-sujeito se limita explicitamente a formas de conhecer nossos próprios estados psicológicos? Segundo Eilan *et al*. (1995, p. 4), temos aí uma lacuna entre estar senciente de si mesmo como sujeito e a autoconsciência substantiva (no caso de a última requerer a representação do corpo como objeto físico).

Para alguns teóricos, essa lacuna é intransponível, sob o argumento de que a senciência de si mesmo como um objeto e a senciência de si mesmo como sujeito não podem ser unificadas.

Eilan *et al*. (1995, p. 4) sustentam que uma forma de associar as duas teses da autoconsciência consiste na consideração de que os traços distintivos da introspecção podem ser estendidos para distintas formas a partir das quais obtemos conhecimento sobre nossas propriedades físicas.

Para que uma defesa acerca da possibilidade dessa extensão seja viável, é preciso que especifiquemos como entendemos essas maneiras pelas quais obtemos conhecimento sobre nossas propriedades físicas. Muitos são os psicólogos e filósofos que defendem que cada um de nós tem uma forma única de usar, de representar e de estar sencientes do corpo, e que essa forma é única para cada corpo individual.

Além do conhecido exemplo da propriocepção, há outras formas de ação sobre nossos corpos e de sentir sensações nos nossos corpos. Todas as supracitadas formas são únicas em sua relação com nossos próprios corpos, em contraste com nossas relações para com todos os outros objetos.

Atualmente, há quem discuta se existe ou não tal distinção, e como ela deve ser explicada tanto fenomenologicamente quanto fisiologicamente. Assumir a tese da autoconsciência substantiva implica assumir que somos objetos e que que somos sencientes de nós mesmos como objetos.

O problema, aqui, consiste em tentar definir o papel que o corpo desempenha nessa senciência. Daí porque, segundo Eilan *et al*. (1995, pp. 4-5), parece viável e desejável problematizar a relação entre a autoconsciência substantiva e nossa representação de outras pessoas e objetos físicos. Mais fundamental ainda talvez seja problematizar as relações entre a ideia de eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva. É o que faremos em nossa próxima e última seção.

5. Eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do *self*

Nesta última seção, analisaremos um pouco mais a tese do eu-como-sujeito e tentaremos pensar se esta tese é ou não (in)compatível com a tese de autoconsciência substantiva. Para tanto, apoiar-nos-emos no modo como Eilan *et al.* (1995, p. 33) mapeiam os capítulos que se debruçam sobre esse problema em *The body and the self*, quais sejam, Brewer (1995), Cole e Paillard (1995), Martin (1995), Cassam (1995) e Eilan (1995): em comum, esses trabalhos giram em torno às explicações psicológicas da senciência proprioceptiva e da percepção espacial (Eilan *et al*., 1995, p. 22).

Um bom ponto de partida para fundamentar a tese do 'eu-como-sujeito' é a concepção de Shoemaker (1968) segundo a qual há um grupo de conhecimentos que os indivíduos obtêm sobre suas próprias propriedades que são especiais porquanto imunes ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa (Eilan *et al*., 1995, p. 22). Este grupo de conhecimentos especiais só são adquiridos nos casos em que o objeto é o próprio sujeito; trata-se de um conhecimento por autoatribuição. Naturalmente, conhecimentos imunes ao erro por identificação equívoca só se aplicam para conhecimentos adquiridos por meio da introspecção e, por isso mesmo, só se aplicam a conhecimentos de estados mentais (Eilan *et al*., 1995, p. 23). Defendemos que conhecimentos de estados mentais são idênticos aos conhecimentos de estados corporais. Nossa concepção de que estados mentais são propriedades emergentes de um organismo nervoso em funcionamento, ou melhor, de que estados mentais equivalem ao arranjo do organismo nos leva a sustentar uma visão inflacionária de estados mentais. Conhecimentos intuitivos, imediatos e diretos de si mesmo, os quais se aplicam a um sujeito autoconsciente de pensamento e experiência são, em exclusivo, conhecimentos imunes ao erro por identificação equívoca (Eilan *et al*., 1995, p. 23). Para quem, como nós, defende uma abordagem corporificada da mente e cognição, esses conhecimentos açambarcam não apenas o que a tradição chama de propriedades mentais, mas inclui os modos particulares que temos de adquirir conhecimento

sobre nossas propriedades físicas. Evans (1982) defendeu uma interessante tese sobre as duas maneiras de adquirir conhecimentos sobre as nossas propriedades físicas que são imunes ao erro por meio de identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa:

(i) A primeira é a propriocepção interna, que produz conhecimento sobre a posição de nossos membros corporais em relação à posição geral de nossos corpos;

(ii) A segunda forma envolve nossos sistemas visual, tátil, e nossa percepção auditiva.

Trata-se, aqui, da compreensão de que essas formas de adquirir conhecimento de propriedades produzem conhecimento do próprio corpo como um objeto físico, o que sugere que, neste caso, a imunidade ao erro aponta para uma explicação de autoconsciência substantiva (Eilan *et al*., 1995, p. 23). O sujeito de pensamento, pois, é estendido fisicamente (Evans, 1982).

Brewer (1995) opõe-se a Evans, afirmando que, ainda que a imunidade ao erro se aplique a formas de adquirir conhecimento sobre propriedades físicas da mesma forma que se aplica ao conhecimento de propriedades psicológicas, não há como assegurar que exista um único portador de ambas as propriedades. A partir de uma concepção que intitula como sendo a estrutura dual da experiência corporal, Brewer (1995) recorre à noção de conteúdo espacial da sensação, segundo a qual a experiência das sensações corporais encontra sua distintividade na senciência de um estado psicológico localizado em uma parte de um objeto físico. Na sensação corporal, defende Brewer (1995), o objeto da senciência é, a um só tempo, espacial e psicológico. Somos sencientes e sujeitos de nossas percepções se e somente se nossas sensações são espacialmente estendidas. Se alguém é, em si mesmo, o sujeito de sensações, e se as sensações são espacialmente estendidas, então assim também é esse alguém. Brewer (1995, p. 303) conclui: "O sujeito básico é, portanto, um sujeito-objeto mental-e-físico fisicamente estendido no espaço". Trata-se de um sentido de propriedade de si que, em relação ao próprio corpo, se explica a partir do recurso à experiência de si mesmo como um sujeito corporificado.

Estamos de acordo com Martin (1995) por ocasião de sua discordância em relação à concepção sustentada por Brewer (1995). Não se trata de uma rejeição nossa em relação aos argumentos de Brewer (1995), mas, antes, da concepção explícita de Martin (1995) de que a propriedade de si não é a mesma coisa que a autoconsciência. Interessa-nos, sobretudo, na posição de Martin (1995), sua rejeição quanto à intuitiva concepção de que o sentimento de propriedade de si implica ou é produto da identidade entre sujeito e objeto de conhecimento. A posição de Martin (1995) é de que a propriedade de si é o resultado do conteúdo espacial de nossas sensações corporais, ou seja, da senciência dos limites do corpo a partir de uma perspectiva interna. A autoconsciência não pode ser descrita da mesma forma, pois a autoconsciência implica a impossibilidade de equívoco no ato de referir-se a si mesmo, o que, como sabemos, especialmente a partir de transtornos, ilusões ou disrupções neurológicas, estamos sujeitos a autoatribuições equivocadas quando nos baseamos na percepção proprioceptiva do corpo. A posição de Martin (1995) é corroborada pela demonstração de estudo de casos de Cole e Paillard (1995).

O fato é que as pesquisas de Martin (1995) e a de Cole e Paillard (1995) desafiam seriamente a tese de Brewer (1995) de que os sujeitos são fisicamente estendidos. Reconhecemos, com Eilan *et al.* (1995), que não se trata de rejeitar que as sensações corporais ofereçam indícios de que somos fisicamente estendidos; antes, trata-se de questionar se a senciência do corpo durante uma sensação implica a senciência de si como sujeito.

Esse dilema nos leva a duas discussões interessantes e relevantes, perpetradas por Cassam (1995) e Eilan (1995). Ambos (Cassam, 1995; Eilan, 1995) sustentam, por vias distintas, o argumento de que há uma importante indefinição que se coloca ao sujeito de experiências, o que torna impossível converter a senciência de um objeto na senciência de si mesmo como sujeito. Cria-se, então, uma barreira entre o *self* e o corpo, e a conclusão pode ser entendida como

excessivamente extremada, a saber: sensações no corpo não envolvem a senciência de si como um sujeito.

Cassam (1995) está interessado em saber se a senciência proprioceptiva, tal como a senciência de que as pernas são cruzadas, falsifica a alegação de Hume, 'a tese de indefinição', segundo a qual a senciência corporal não pode contar como introspecção, ou ainda, a afirmação de que a senciência introspectiva dos estados mentais não nos leva ao sujeito desses estados mentais, ou ainda, a crença de estar (sen)ciente de estados mentais não é estar sen(ciente) do dono desses estados mentais: em outros termos, a posição de Martin (1995) segundo a qual a propriedade de si não é a mesma coisa que a autoconsciência.

A pergunta que norteia a discussão de Cassam (1995) é: Seria a senciência proprioceptiva uma forma de senciência introspectiva? Ou seja, será que a propriocepção nos torna direta e especialmente senciente de nós mesmos como um objeto entre outros? A rejeição em relação a essa tese pode ser equacionada sob a seguinte estrutura argumentativa: (i) há certas condições que uma forma de senciência deve preencher para poder ser tratada como genuinamente introspectiva; (ii) há certas condições que a senciência de si deve preencher para ser tratada como senciência de si como objeto; (iii) não há forma de senciência que preencha ambas as condições (Eilan *et al.*, 1995, p. 25).

O dilema de Cassam (1995) é: a senciência proprioceptiva do corpo como um objeto entre outros pode vir a ser imune ao erro por identificação equívoca? Ou seja, há 'imunidade lógica' nesse tipo de senciência, para usar os termos de Shoemaker (1968)? Estar senciente de qualquer parte do corpo é estar senciente de si mesmo? Interessa-nos, na posição de Cassam (1995), a estratégia de considerar que — dado tudo que é necessário para se representar a si como um objeto entre os demais — não há defesa para a concepção de que estar senciente do corpo é estar senciente de si como um objeto no mundo. A senciência proprioceptiva do corpo não pode, pois, contar como uma senciência introspectiva.

Enquanto, como demonstramos, Brewer (1995) e Cassam (1995) discutem a relação entre ser um sujeito e ter a senciência proprioceptiva do corpo, Eilan (1995) discute a relação entre ser um sujeito e os conteúdos espaciais das experiências perceptuais do sujeito (Eilan *et al.*, 1995, p. 26). Nesse quesito, Eilan (1995) defende que a análise das experiências perceptivas não pode apelar para a ideia de um sujeito metafísico ou transcendental, devendo se centrar nos corpos reais e seus aparatos sensório-motores, a partir dos quais as experiências são estruturadas. Eilan (1995) avança em seu estudo pela constituição de um quadro egocêntrico de referência centrado em nossa habilidade sensório-motora de nos distinguirmos das outras entidades do mundo a partir dos limites do corpo. Trata-se do que entende pelo que é nosso quadro egocêntrico de referência, isto é, pelo que nos fornece a capacidade de nos entendermos como dissociados do mundo: para Eilan (1995), nosso quadro egocêntrico de referência se constitui a partir dos conteúdos espaciais de nossas experiências corporais, que se formam à medida que nos movemos pelo espaço. Eilan (1995) conclui daí que a percepção do ambiente em simultâneo à percepção de si na constituição da estrutura espacial de atenção que explica os critérios para que as percepções sejam conscientes. O ponto de origem das percepções conscientes é o corpo, e essa é a solução original de Eilan (1995) para correlacionar a indefinição e a compreensão corporificada do sujeito.

A partir da exposição geral das posições de Martin (1995), Brewer (1995), Cole e Paillard (1995), Cassam (1995) e Eilan (1995), podemos perceber o significativo grau de dificuldade envolvido na tentativa de conciliar a tese eu-como-sujeito com a tese da autoconsciência substantiva.

A tese eu-como-sujeito, como vimos, afirma que: ser um sujeito autoconsciente de pensamento e experiência está relacionado com certas formas de adquirir conhecimento sobre os próprios estados, e que essa forma de adquirir conhecimento não pode gerar equívocos sobre

quem é o autor desses estados (Eilan *et al.*, 1995, p. 3). Nas conhecidas e repetidas palavras de Shoemaker (1968), há formas de obter conhecimento sobre as propriedades que são imunes ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa, o que significa que conhecimento sobre propriedades adquirido dessa forma só se aplicam a um indivíduo quando esse indivíduo sabe que tais conhecimentos se aplicam a ele mesmo (Eilan *et al.*, 1995, pp. 22-23). Por sua vez, a tese da autoconsciência substantiva proclama que o *self* é imediatamente selecionado todas as vezes em que proferimos o pronome de primeira pessoa 'eu', e que a autoconsciência é uma questão de representar-se a si mesmo como um objeto (Eilan *et al.*, 1995, p. 3).

Conforme vimos, não há consenso sobre a conciliação entre a tese eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva. A relação entre a tese eu-como-sujeito e o conhecimento que obtemos sobre nossos estados mentais cria a dificuldade de fechar a lacuna entre (i) ser senciente de si mesmo como sujeito e (ii) a autoconsciência substantiva, nos casos em que a autoconsciência substantiva implica representar seu corpo como físico. Eis a dificuldade: a imunidade ao erro por identificação equívoca não pode, ou não há unanimidade se a imunidade ao erro por identificação equívoca pode se estender a formas de ter conhecimento sobre nossas propriedades físicas.

6. Considerações Finais

Conforme anunciado em nossa introdução, o texto que aqui começamos a encerrar se propôs discutir nossa visão crítica em relação à posição sustentada por Eilan *et al.* (1995) na extensa introdução do livro por eles editado, *The body and the self*. Esse texto introdutório, intitulado *Self-consciousness and the body: an interdisciplinary introduction*, é de uma profunda riqueza teórica, pois mapeia a posição sustentada pelos autores que, no ano de 1995, mais se destacavam no setor de filosofia da mente responsável pela investigação acerca as relações entre *self*, consciência, corpo, ambiente e nossa representação de nós mesmos e do mundo.

Buscamos, em um primeiro momento, oferecer uma definição geral e operacional da noção de *self*: essa definição reflete como entendemos esse termo, cuja importância consiste em ser o instrumento a partir do qual pensamos nos critérios que nos fazem ser e/ou reconhecer o que nós somos ao longo do tempo.

Ao longo das 4 seções gerais deste trabalho, discutimos duas questões gerais: (i) o papel das teses da autoconsciência substantiva e do eu-como-sujeito nas discussões sobre as relações entre autoconsciência e corpo; (ii) as relações entre as noções de eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do *self*, com ênfase à discussão sobre a possibilidade de conciliação entre a tese eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva.

O caminho selecionado consistiu em delinear, a partir de nossa herança da perspectiva de Descartes, o modo como problematizamos as relações entre conhecimento de si, autoatribuições e percepções corporais. Quais são os tipos de conhecimento que obtemos em relação às nossas propriedades mentais e/ou físicas? Tais conhecimentos nos levam ao conhecimento de si? Conhecer é representar? Se sim, conhecer-se a si mesmo é representar-se, tal qual representamos objetos no mundo? Qual o papel desempenhado pelo corpo no conhecimento de si? É possível superarmos a lacuna que supostamente existe entre estar senciente de si mesmo como sujeito e a autoconsciência substantiva, no caso da última requerer a representação do corpo como objeto físico? Se é verdade, como aprendemos com Descartes, que o conhecimento de nossos estados mentais tem a característica de ser imune ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa 'eu', é também verdade que o conhecimento perceptivo de nossos estados físicos também é imune ao erro da mesma forma? Dado que nos convencemos de que a resposta para essa questão é negativa, ou seja, de que conhecer estados mentais não é equivalente à percepção do corpo, precisamos lidar, ainda que brevemente, com a dificuldade de conciliar as

duas teses que se referem aos modos de conhecimento de si, a saber, a tese eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva.

Na seção *2. Delimitações conceituais*, buscamos delinear o sentido que empregamos o conceito de *self* e uma série de noções relevantes para nossa discussão, a saber, (i) a distinção entre as noções de *awareness* e *consciousness*, (ii) a noção imunidade ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa "Eu" e, dentre outras noções, (iii) a de autoconsciência não conceptual. Na seção *3. Problematização: autoconsciência e corpo*, anunciamos a problematização sobre a qual se erige o nosso texto: quais são as características distintivas da autoconsciência substantiva? Na seção *4. Características distintivas da autoconsciência: uma contribuição de Eilan, Marcel e Bermúdez (1995)*, dedicamo-nos a avaliar alguns dos aspectos que consideramos centrais para uma teoria completa da autoconsciência, o que envolveu, na linha desses autores, o recurso a dimensões corporais que julgamos indispensáveis para o sentimento autoconsciente de si. Com base na ideia de que há distintas maneiras de definir o que é autoconsciência, e com base na compreensão de que é promissor pensar na autoconsciência a partir do papel que o corpo desempenha na constituição dos processos de *self* e, subsequentemente, de autoconsciência, quisemos defender que um adequado entendimento da autoconsciência pode se beneficiar dos trabalhos em filosofia e em psicologia sobre o corpo e sobre o *self*. Esse foi o mote da subseção seguinte, intitulada *4.1 Autoconsciência corporal*, na qual discutimos o problema da autoconsciência substantiva e a tese eu-como-sujeito. Na subseção seguinte, 4.2 A conciliação das duas teses é possível?, dedicamo-nos a discutir a possibilidade de inserir, em um mesmo quadro teórico, as discussões empreendidas contemporaneamente e herdadas por Descartes. Insinuamos que as maneiras pelas quais obtemos conhecimento sobre nossas propriedades físicas, e que as formas pelas quais usamos, representamos e estamos sencientes de nossos próprios corpos é não apenas única, mas também indispensável na constituição da autoconsciência. Em nossa última seção, *5. Eu-como-sujeito, propriedade de si e indefinição do self*, discutimos a tese eu-como-sujeito e sua suposta (in)conciliação com a tese da autoconsciência substantiva, a partir do aparato em autores tais como Shoemaker (1995), Evans (1982), Brewer (1995), Martin (1995), Cole e Paillard (1995), Cassam (1995) e Eilan (1995). Defendemos, aí, que conhecimentos de estados mentais são idênticos aos conhecimentos de estados corporais e que ser um sujeito autoconsciente de pensamento e experiência está relacionado com certas formas de adquirir conhecimento sobre os próprios estados, e que essa forma de adquirir conhecimento não pode gerar equívocos sobre quem é o autor desses estados.

Nossa conclusão é a de que não há consenso sobre a conciliação entre a tese eu-como-sujeito e a tese da autoconsciência substantiva. Com efeito, a relação entre a tese eu-como-sujeito e o conhecimento que obtemos sobre nossos estados mentais gera uma grande dificuldade quanto à possibilidade de fechar a lacuna entre (i) ser senciente de si mesmo como sujeito e (ii) a autoconsciência substantiva, sobretudo nos casos em que a autoconsciência substantiva implica representar seu corpo como físico. Eis a dificuldade com a qual nos deparamos: não há unanimidade se a imunidade ao erro por identificação equívoca pode se estender a formas de ter conhecimento sobre nossas propriedades físicas.

A força do debate faz com que esse grupo de discussões integre uma das mais instigantes dentre as contemporâneas áreas de conhecimento da filosofia da mente, a que diz respeito às relações entre autoconsciência e corpo. A beleza das divergências em relação às questões acima elencadas nos confunde e, no entanto, nos instiga a buscar uma posição que seja forte o suficiente para ser seriamente considerada e, se possível, desencadear um profícuo e prolífico não apenas com filósofos, mas com os diversos setores que integram as várias ciências e técnicas da mente.

Referências

ARP, R. Consciousness and awareness. Switched-on rheostats: a response to Quincey. *Journal of Consciousness Studies*, v. 14, n. 3, p. 101-106, 2007.

BERMÚDEZ, J.L; MARCEL, A.; EILAN, N. *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995.

_____. *The Paradox of Self-consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. *Self*-consciousness. *In*: VELMANS, M.; SCHNEIDER, S. (eds.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishers, 2007, p. 456-467.

_____. *Self*: body awareness and *self*-awareness. *In*: BANKS, W. (ed.). *Encyclopedia of Consciousness*. San Diego: Academic Press, 2009, p. 289-300.

_____. Bodily Awareness and *Self*-Consciousness. *In*: GALLAGHER, S. (ed.). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 157-179.

BREWER, B. Bodily awareness and the self. *In*: EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 291-310.

BUTTERWORTH, G. A developmental-ecological perspective on Strawson's 'the *self*.' *Journal of Consciousness Studies*, v. 5, p. 132-140, 1998.

CASSAM, Q. Instrospection and bodily self-ascription. *In*: EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 311-336.

CHALMERS, D. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, D. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.

COLE J; PAILLARD, J. Living without touch and peripheral information about body position and movement: studies with deafferented subjects. *In*: EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 245-266.

CRICK, F.; KOCH, C. The problem of consciousness. *Scientific American*, v. 267, n. 3, p. 152-160, 1992.

DAMÁSIO, A. *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. New York: Vintage books, 2010.

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

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas: objeções e respostas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1641], p. 105-294.

EILAN, N. Consciousness and the self. *In*: EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. (eds.), *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 337-358.

EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. *Self*-consciousness and the body: an interdisciplinary introduction. *In*: EILAN, N.; MARCEL, A.; BERMÚDEZ, J.L. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 1-28.

EVANS, G. *The varieties of reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

GALLAGHER, S. Philosophical conceptions of the *self*: implication for Cognitive Sciences. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1, p. 14-21, 2000.

GAZZANIGA, M. *The Mind's Past.* Berkeley: University of California Press, 1998.

GIBSON, E. Ontogenesis of the perceived *self*. *In*: NEISSER, U. (ed.). *The Perceived Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 25-42.

JAMES, W. The principles of psychology, in two volumes. New York:

Henry Holt and Company, 1908 [1890]. vol. 1.

MARTIN, M. Bodily awareness: a sense of ownership. *In*: BERMÚDEZ, J.L.; MARCEL, A.; EILAN, N. (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 267-290.

NEISSER, U. *Self*-narratives: true and false. *In:* NEISSER, U.; FIVUSH, R. (eds.). *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-18.

SHOEMAKER, S. Self-reference and self-awareness. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 1, p. 555-567, 1968.

STRAWSON, G. The *self* and the SESMET. *Journal of Consciousness Studies*, v. 6, p. 99-135, 1999.

Submissão (1ª versão): 07-08-2017
Aceito para publicação: 05-01-2018