 <https://doi.org/10.23845/kgt.v14i3.277>

## **O corpo na autoconsciência: a tese da autoconsciência substantiva e a senciência corporal**

**[The body in self-consciousness: substantive self-consciousness thesis  
and the bodily awareness]**

**Leonardo Ferreira Almada**

Instituto de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia –  
Brasil.

E-mail: [umamenteconsciente@gmail.com](mailto:umamenteconsciente@gmail.com)

**Luiz Otávio de Sousa Mesquita**

Interno da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Uberlândia – Brasil.

E-mail: [luizosm88@gmail.com](mailto:luizosm88@gmail.com)

### **Resumo**

Nesse paper, buscamos analisar algumas questões que concernem às relações entre autoconsciência e corporeidade a partir da discussão de duas questões gerais: (i) no âmbito da tese da autoconsciência substantiva, a discussão sobre (a) a representação de objetos, de outras pessoas e de si mesmo, e sobre o (b) o papel do ambiente na constituição do self; (ii) no âmbito da concepção de sentiência corporal, a discussão sobre (a) o papel dos sentidos de 'propriocepção' na constituição de si, (b) representações do corpo, e, por fim, o tema da (c) fenomenologia do conteúdo espacial.

### **Palavras-chave**

Senciência corporal; autoconsciência; representação; corpo.

### **Abstract**

In this paper, we seek to analyze some questions concerning the relationship between self-consciousness and body from the discussion of two general questions: (i) within the substantive self-consciousness thesis, the discussion about (a) the representation of objects, other persons, and oneself, and on the (b) the role of the environment in the constitution of the self; (ii) within the conception of bodily awareness, the discussion of (a) the role of the senses of 'proprioception' in the constitution of self, (b) representations of the body, and, finally, the (c) phenomenology of the spatial content.

### **Keywords**

Bodily awareness; self-consciousness; representation; body



## 1 Introdução

O artigo que agora se inicia é fomentado por nosso estudo do texto *self-consciousness and the body: an interdisciplinary introduction*, de 1995. Este texto — coescrito por Naomi Eilan, Anthony Marcel e José Luis Bermúdez (doravante *Eilan et al.*) — constitui a introdução crítica de *The body and the self*, um livro cujos capítulos são escritos por 15 (quinze) autores que, em comum, lidam com alguns aspectos das relações entre o *self*, a consciência, o corpo, o ambiente e nossa representação de nós mesmos e do mundo. Nosso objetivo é o de discutir os principais problemas que, desde o final do século passado, têm mobilizado o setor da filosofia da mente responsável pela investigação do papel exercido pela corporeidade na constituição da percepção de si e da autoconsciência.

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 texto intenta acrescentar, ao estudo que empreendemos, nosso entendimento quanto ao papel desempenhado pela corporeidade na constituição da autoconsciência.

Temos buscado realizar essa empreitada ao longo de duas produções. Esta é a segunda e última etapa. Na primeira, ainda em processo, 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*. No presente texto, interessa-nos: (i) no âmbito da tese da autoconsciência substantiva, a discussão sobre (a) a representação de objetos, de outras pessoas e de si mesmo e sobre o (b) o papel do ambiente na constituição do *self*; (ii) no âmbito da concepção de *senciência*



corporal (*bodily awareness*)<sup>1</sup>, a discussão sobre (a) o papel dos sentidos de ‘propriocepção’ na constituição de si, (b) representações do corpo, e, por fim, o tema da (c) fenomenologia do conteúdo espacial, o que termina por relacionar o segundo grupo de discussões com o primeiro.

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 paper, 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, se nós somos objetos e se temos a sciência de nós mesmos enquanto objetos. Este é o tema que discutiremos ao longo das subseções da seção 4 de nosso *paper*, intitulada *A tese da autoconsciência substantiva*. As subseções dessa seção 4 correspondem ao problema de interesse (i), listado no parágrafo anterior. Dando prosseguimento a esta seção, a última seção, a seção 5, intitulada *Sciência corporal*, mapeia, ao longo de suas subseções, a representação do corpo e a fenomenologia do conteúdo espacial, dando concatenação ao que discutiremos na seção anterior.

Devido à ausência de um maior espaço para um artigo, deixamos para o nosso artigo anterior a discussão dos problemas que dão um sentido de totalidade às discussões desse artigo, quais sejam: as relações entre as teses da autoconsciência substantiva e eu-como-sujeito, a ligação entre o sentimento de propriedade de si e a autoconsciência e o tema da indefinição do *self*.

## 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 *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 e individualiza.

---

<sup>1</sup> *Awareness* é um termo de quase impossível tradução. Traduziremos aqui por sciência, e *aware* por sciente ou ciência.



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 *paper*, 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 (2000) 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 auto-experiência (*self-experience*).



A segunda dimensão do princípio pelo qual nós somos e nos reconhecemos como sendo nós mesmos ao longo do tempo é o que Gallagher (2000) chama de *self* narrativo: (ii) O *self* narrativo diz respeito a como nossa autoimagem (*self-image*) 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 apreender 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*). Por aspectos de terceira pessoa, entendemos a experiência que nós temos de nós mesmos de dentro (*from the inside*), independentemente de termos consciência 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 (*ownership*), 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, nesse 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 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 (2010), a disponibilidade direta para o controle global. Tendo em vista tais



características, a *awareness* nem sempre é consciente, e está associada a termos 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 (Immunity to error through misidentification relative to the first person pronoun)*: 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, 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 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 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. 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.

Após essas delimitações conceituais em relação ao sentido de *self* sobre o qual nossa discussão sobre o *self* e a senciência corporal estará alicerçada, cremos ter minimizado a possibilidade de ruídos comunicativos gerados por polissemias.

### **3 Problematização: autoconsciência e o corpo**





Intuitivamente, concebemo-nos a nós mesmos como seres dotados de propriedades físicas — tais como altura e peso — e propriedades e/ou estados psicológicos — como um estado de ânimo e a percepção sensorial (EILAN *et al.*, 1995).

A visão de que nossos *selves* são dotados desses dois tipos de propriedades é comumente aceita não só entre filósofos mas também no discurso do senso comum, 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 o dualismo tende a conceber o *self* como uma substância *exclusivamente* portadora de propriedades e de estados psicológicos, algumas 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 nossos *selves* são revestidos de 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 fornece alguns *insights* plausíveis para elaborar algumas das características distintivas da autoconsciência (EILAN *et al.*, 1995, p. 1). É sobre tais características que discorreremos na próxima seção.

#### 4. Autoconsciência substantiva

Uma das principais heranças que Descartes legou para a filosofia da mente é a tese da autoconsciência substantiva, segundo a qual o *self* (i) é um objeto, (ii) um objeto persistente, e (iii) um objeto que selecionamos e atingimos todas as vezes em que nos referimos a nós mesmos mediante o pronome de primeira pessoa “Eu”. Nesse sentido, a autoconsciência se refere à capacidade que determinados seres têm de representar-se a si mesmos como objetos. Se, em relação a esse último quesito, Descartes sustentou que ter autoconsciência é ter a capacidade de se representar a si mesmo como objeto mental, a herança dessa tese abre espaço também para a compreensão de que ter autoconsciência é ter a capacidade de se representar a si mesmo como objeto material, ou físico.

De acordo com Eilan *et al.* (1995, p. 3), a tese da autoconsciência substantiva se divide em duas partes. A primeira parte da tese está comprometida com a ideia que o *self* é um objeto que persiste ao longo do tempo e ao qual nos referimos todas as vezes que empregamos o pronome de primeira pessoa ‘Eu’. A dificuldade com a qual a primeira parte da tese tem que lidar diz respeito à dificuldade de se definir o que é um objeto: o que distingue um objeto de uma coleção de propriedades? A segunda parte da tese, por sua vez, está comprometida com a ideia de que estar senciência de si mesmo é representar a si mesmo como objeto, e, nesse sentido, depende da resolução da primeira parte da tese quanto à distinção entre as entidades que contam como objeto e as entidades que são coleção de propriedades. A dificuldade com a qual a segunda parte dessa tese deve lidar é a seguinte: O que envolve a representação de nós mesmos? O que é requerido para a representação de um objeto? Qual a relação entre as



possibilidades e restrições de representar objetos e nós mesmos como objetos? O *self* é um objeto? Se a resposta para essa questão for afirmativa, cumpre indagar: o que é requerido para a senciência de si como um objeto? É verdade — como postula a tradição materialista anticartesiana — que só é possível conceber a representação do *self* como um objeto se essa representação for uma representação do corpo? Se a resposta a essa questão é afirmativa, então podemos dizer que o corpo está direto implicado na autoconsciência substantiva? (EILAN *et al.*, 1995, p. 3).

Eis, portanto, o desafio com o qual lida aqueles autores que herdaram do cartesianismo a tese da autoconsciência substantiva como ponto de partida: qual é o papel exercido pelo corpo na senciência de nós mesmos como objetos? Qual a relação entre a autoconsciência substantiva e nossa representação de outras pessoas e objetos físicos? Qual a relação entre a autoconsciência substantiva e nossa representação do ambiente espacial?

Uma série de capítulos importantes do livro *The body and the self* está diretamente preocupada com a temática da representação, especialmente em vista da investigação quanto a possíveis relações entre a capacidade que temos de representar nossos corpos e a autoconsciência (CAMPBELL, 1995; MELTZOFF; MOORE, 1995; SNOWDON, 1995). Seria a autoconsciência um processo que encontra seu início na representação dos corpos? (EILAN *et al.*, 1995). Outros, por sua vez, estão mais interessados na relação que temos de representar nossos corpos no espaço e a autoconsciência? Qual o papel da representação espacial na capacidade que temos de nos representar a nós mesmos como objetos? (BALDWIN, 1995; BERMÚDEZ, 1995; BUTTERWORTH, 1995; RUSSEL, 1995). É sobre essas questões que doravante nos debruçaremos.

#### **4.1 Representação de outros objetos, de outras pessoas e de si mesmo**

Segundo Eilan *et al.* (1995, p. 5), a tese da autoconsciência substantiva, segundo a qual (i) somos objetos, e (ii) a autoconsciência decorre da representação de nós mesmos como objetos lida com três dificuldades básicas: (i) O que é representar uma entidade como um objeto? O que distingue esse tipo de representação da representação de entidades que são coleções de propriedades? Como distinguir um tipo de



representação da outra?; (ii) há algum papel desempenhado pelo corpo na compreensão de uma pessoa como objeto? Se sim, qual?; (iii) Há algum papel para a interação social e para o espaço na compreensão que um indivíduo tem de si mesmo como objeto?

No âmbito das teorizações de Campbell (1995), de Meltzoff e Moore (1995), e da posição deles sobre os critérios para que uma entidade seja considerada como objeto e não uma mera coleção de propriedades, incluindo o diálogo desses últimos com a tese geral de Piaget, interessa-nos, primeiramente, o entendimento de Campbell (1995) de que os critérios para apreender uma entidade como objeto se aplicam a corpos comuns da mesma forma que a pessoas. Qual a relação entre representar uma pessoa como um objeto e representar o corpo de uma pessoa? Podemos — como propõe o animalismo de Snowdon (1995) — reduzir pessoas a seus corpos animais? Podemos — como propõe o animalismo de Snowdon (1995) — sustentar que pessoas não são mais que animais, e que, portanto, não há critérios psicológicos para identificar pessoas já que não há critérios psicológicos para identificar animais? Podemos — como propõe o animalismo de Snowdon (1995) — afirmar a continuidade corporal como necessária e suficiente para a existência de uma pessoa? Em outros termos, é desnecessário — como propõe o animalismo de Snowdon (1995) — as conexões psicológicas ao longo do tempo tais quais fornecidas por *links* de memória?

Para lidar com as questões discutidas sobre as quais se debruçam Campbell (1995), Meltzoff e Moore (1995) e Snowdon (1995), muito se recorre aos estudos empíricos com as distorções e as especificidades neuropsicológicas e/ou psiquiátricas que são capazes de promover ou de gerar afastamento em relação à ideia fisicalista/animalista de que o corpo é o critério de continuidade do *self*, isto é, de identidade pessoal. Com efeito, ao lado da perspectiva animalista e da defesa de que a continuidade da pessoa, estudos em pacientes com cérebro dividido, com transtorno de personalidade múltipla e com transtornos dissociativos corroboram a tese alternativa de que é possível a convivência de mais de um *self* em um mesmo corpo, havendo, nesse, continuidade de corpo sem continuidade de pessoa? (EILAN *et al.*, 1995, p. 6).

Se pessoas são apenas corpos animais, então a compreensão de uma pessoa como objeto dependerá exclusivamente da compreensão do que é requerido para que um corpo seja um objeto (EILAN *et al.*, 1995, p. 6). Essa recém-mencionada visão é diretamente rejeitada por Campbell (1995), segundo o qual a consciência do *self* requer



uma compreensão da forma como as próprias propriedades psicológicas estão causalmente estruturadas nas duas dimensões supracitadas. A importância do corpo em oferecer-nos um entendimento de nós mesmos como objetos é, segundo Campbell (1995), a seguinte: Nosso entendimento da estrutura causal de nossos estados mentais requer uma compreensão da maneira pela qual, em virtude de sermos corporificados, nós podemos afetar e sermos afetados pelo ambiente circundante (CAMPBELL, 1995).

Como Snowdon (1995) sugere, no entanto, o ponto que está em questão é a natureza de nosso conceito de uma pessoa ou *self*. O animalismo de Snowdon (1995) é marcado pela convicção de que o desenvolvimento humano é, sob certo sentido, o desenvolvimento da capacidade que temos de compreender objetos físicos (apreendê-los em sua especificidade), para que, a partir dessa compreensão, possamos apreender o conceito de pessoas. Se — como propõe Meltzoff e Moore (1995) — temos ou não dispositivos fisiológicos para nos capacitar, desde a mais tenra idade, a distinguir pessoas de outros tipos de objetos, ou ainda, a distinguir atos humanos de outros eventos, é assunto para ainda muitas investigações empíricas e modelos teóricos em psicofisiologia e, dentre outras áreas, filosofia da percepção.

Seja qual for a visão sobre a natureza das pessoas e o que é ter um entendimento de si e de outros como pessoas, uma questão que não podemos deixar de lado é a seguinte: o que fornece aos sujeitos um entendimento deles mesmos e dos outros como pessoas? (EILAN *et al.*, 1995, p. 7). Os *papers* de Campbell (1995) e de Meltzoff e Moore (1995), além do texto de Butterworth (1995) lançam luz sobre a importância da interação social e dos aspectos emocionais dessa interação para tal entendimento. Essa é a terceira questão suscitada no início dessa subseção, e, independente dos detalhes característicos de nossas respostas para essa questão, não há dúvidas de que toda interação social é emocionalmente informada.

#### **4.2 Self e o ambiente**

Um dos mais instigantes tópicos da relação entre a autoconsciência e o corpo é a relação entre a compreensão perceptual do espaço ambiental e a simultânea capacidade de representar-se a si como objeto (EILAN *et al.*, 1995, p. 8). A questão central considerada aqui é a seguinte: como alguém representa a si mesmo e ao ambiente



espacial se a representação de uma é compreendida a partir da sua distinção em relação a outra? (EILAN *et al.*, 1995, p. 8). Sobre isso, vale a pena destacar a posição tradicional da psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget, para quem recém-nascidos vêm ao mundo marcados por um universo de experiências completamente diferente dos nossos. Piaget sustenta que, diferentemente da distinção que crianças maiores de 18 (dezoito) meses e adultos empreendem entre o *self* e o mundo, o universo dos recém-nascidos não conhece a distinção entre *self* e mundo: não há qualquer distinção entre o *self* e o mundo para a criança (EILAN *et al.*, 1995, p. 8-9).

É verdade que grande parte dos trabalhos recentes em psicologia do desenvolvimento tem desafiado as sugestões de Piaget acerca desse ‘profundo adualismo’ no nascimento. As implicações dessa perspectiva estão, segundo Butterworth (1995), aparentemente presentes na visão de James Jerome Gibson (1979), segundo a qual existe uma percepção do ambiente e uma percepção de si mesmo, sendo o *self* e o ambiente co-percebidos.

A explicação de Gibson (1979) sobre as relações entre percepção do *self* e percepção do ambiente é marcada por uma rejeição à tese de que a informação sobre nossos próprios corpos venha apenas de estados e atividades dos corpos considerados em isolamento do ambiente. Sua tese é a de que a percepção depende de várias informações disponíveis no ambiente que são captadas por sistemas perceptuais adequados (EILAN *et al.*, 1995, p. 9; BUTTERWORTH, 1995; BERMÚDEZ, 1995).

Eilan *et al.* (1995) ressaltam que a discussão acerca do problema *self* e o ambiente mantém duas conexões com os temas discutidos anteriormente (EILAN *et al.*, 1995, p. 11).

(i) O primeiro ponto diz respeito (i) às relações entre compreender a si mesmo e compreender outras pessoas, e no concernente (ii) às relações entre compreender a si mesmo e compreender (apreender) o ambiente. Em ambos os casos, segundo Eilan *et al.* (1995, p. 11), podemos distinguir tipos primitivos e tipos sofisticados de autoconsciência. Torna-se possível, assim, que distingamos entre o que é representar uma entidade como uma coleção de características, o que é representar uma entidade como um objeto estruturado causalmente e o que é representar propriedades físicas e propriedades psicológicas.



(ii) O segundo ponto é que, embora haja bons fundamentos para recorrermos tanto à percepção do ambiente quanto à interação social para explicar a autoconsciência substantiva, não são muitos os esforços no sentido de tratá-los conjunta e simultaneamente (EILAN *et al.*, 1995, p. 12). Devemos nos perguntar, com Butterworth (1995), se devemos conferir o mesmo peso à percepção do ambiente e à interação social. Devemos também, para o bem da área, se perguntar sobre as detalhadas questões filosóficas e psicológicas que envolvem a relação entre essas duas fontes de autoconsciência substantiva (EILAN *et al.*, 1995, p. 12).

## 5 Senciência corporal

Será verdade, com pensam muitos filósofos e psicólogos dedicados às relações entre autoconsciência e corporeidade, que as formas por meio das quais percebemos e/ou conhecemos nossos corpos são distintas das formas pelas quais percebemos e/ou reconhecemos todos os outros objetos físicos com os quais nossos corpos interagem? Será que as diferenças entre esses dois tipos de percepção/conhecimento/representação se devem à capacidade que temos de ter sensações apenas em nossos corpos? Nossas relações com nossos corpos envolvem a participação do ambiente e dos objetos circundantes (EILAN *et al.*, 1995, p. 12)?

Três são os pontos mais profícuos dessa discussão:

(i) Temos sentidos corporais específicos responsáveis por produzir conhecimento sobre nossos corpos? Essa questão será discutida na seção 5.1.

(ii) Dispomos de representações especiais do corpo graças às quais nossa autoconsciência se funda na percepção de si, e graças às quais temos o sentimento interno de que nossas ações e sensações estão irremediavelmente conectadas? Essa questão será discutida na seção 5.2.

(iii) Podemos falar de uma fenomenologia própria de nosso acesso à corporeidade? Essa questão será discutida na seção 5.3.

Ao longo das próximas seções (5.1, 5.2, 5.3), discutiremos, em separado, cada uma dessas questões. Nosso tratamento para essas questões será oferecido em separado apenas por motivos didáticos, porquanto giram todas em torno às distintas



formas pelos quais estamos em contato com nossos corpos e à possibilidade de relacionar a percepção de estados corporais a uma autoconsciência substantiva.

### 5.1 Os sentidos da propriocepção

Temos sentidos corporais específicos responsáveis por produzir conhecimento sobre nossos corpos? Um encaminhamento afirmativo para essa questão certamente envolve a compreensão de que temos formas distintas de usar e representar nossos corpos, e talvez envolva o fato de que as informações relativas ao corpo são exclusivamente fornecidas por canais de informação de um sentido corporal especializado (EILAN *et al.*, 1995, p. 13).

Contrariamente à expectativa localizacionista, podemos mencionar um grande número de sistemas de informação responsáveis por gerar dados sobre o estado e as atividades empreendidas pelo corpo, mas não há evidência alguma para a tese de que exista um sentido único especializado a mapear estados e atividades corporais (EILAN *et al.*, 1995, p. 13).

Para lidar com a questão, nós precisamos começar a listar alguns dos vários sistemas informacionais internos, a saber: (i) sistemas que oferecem informações sobre pressão, temperatura e fricção (atrito) dos receptores sobre a pele e abaixo de sua superfície; (ii) sistemas que oferecem informações sobre o estado de segmentos corporais de receptores nas articulações, alguns sensíveis à posição estática, e outros à informação dinâmica; (iii) sistemas dedicados a oferecer informações sobre o equilíbrio e a postura do sistema vestibular no interior do ouvido, sobre o sistema disposicional da cabeça e tronco, e sobre a pressão em quaisquer partes do corpo que possam estar em contato com uma superfície resistente à gravidade; (iv) sistemas que oferecem informações sobre as sensações da pele envolvendo disposição corporal e volume; (v) sistemas de informação que oferecem informações sobre receptores nos órgãos internos dedicados a comunicar estados nutricionais; (vi) sistemas de informação dedicados a informar o esforço e a fadiga muscular; (vii) informações sobre a fadiga, a partir de sistemas cerebrais sensíveis à composição do sangue etc (EILAN *et al.*, 1995, p. 13).

Essa lista não é exaustiva, o que demonstra com clareza a multiplicidade, e não a unidade, de sistemas de informação dedicados a oferecer notícias sobre o estado e as





atividades do corpo. Ademais, nem todos esses sistemas oferecem informações apenas sobre o corpo; antes, relevantes sistemas de informação de estados e atividades corporais, a exemplo do sistema vestibular, oferecem informações significativas sobre o ambiente. Por outro lado, não adquirimos informações sobre nossos corpos apenas por meio desses canais de informações corporais: há informações corporais que são obtidas por outros sistemas corpóreos, a exemplo das informações que o sistema visual nos oferece sobre movimentos e posturas do corpo: assim, nem é verdade que os sistemas proprioceptivos internos podem fornecer informações apenas sobre o corpo, nem é verdade que informações sobre o corpo venham apenas por meio de sistemas proprioceptivos internos (EILAN *et al.*, 1995, p. 14).

Outro ponto de dificuldade é bem reconhecido por Eilan *et al.* (1995, p. 14): poucos desses variados tipos de informações são conscientemente registrados, e, ademais, mesmo quando essas informações chegam ao nível das experiências conscientes, é verdade que podemos ser induzidos a erro, já que os conteúdos da experiência podem ser diferentes dos conteúdos de informação que fomentam a experiência. Em outros termos: conteúdo da experiência não é igual a conteúdo de informação (EILAN *et al.*, 1995, p. 14).

A estratégia de Eilan *et al.* (1995, p. 14) para a investigação da propriocepção é ter consciência plena da seguinte estratégia:

(i) Primeiro, há sistemas proprioceptivos internos — a exemplo dos canais de informação listados acima — cuja fonte é o conjunto de estados e de atividades corporais;

(ii) Segundo, há informações proprioceptivas que não se restringem a informações que os sistemas proprioceptivos corporais disponibilizam sobre o corpo, ou seja, há informações proprioceptivas que advêm de sistemas não proprioceptivos, a exemplo do sistema visual;

(iii) Terceiro, devemos mencionar também a senciência proprioceptiva, a experiência consciente do corpo, ou ainda, a experiência do corpo de dentro.

A senciência do corpo não é, pois, derivada exclusivamente de nossos sistemas proprioceptivos. É preciso considerarmos também a existência de informações e ‘raciocínios’ proprioceptivos. É errado, ademais, sugerir a existência de um sentido corporal específico: devemos, antes, falar de sistemas, informações e senciência (EILAN *et al.*, 1995, p. 14).



## 5.2 Representações do corpo

Interessa-nos, nesse quesito, a seguinte questão: o delineamento de nossos sistemas proprioceptivos pode dar conta de um sentido distintivo do próprio corpo? Essa questão gera muitas divergências, as quais são tornadas visíveis nas diferentes convicções sobre os mecanismos por meio dos quais o corpo é representado (EILAN *et al.*, 1995, p. 15).

Concordamos com Gallagher (1995, 2000), e com Eilan *et al.* (1995) de que as discussões sobre a senciência corporal, propriocepção e sistemas de informações corporais têm sido prejudicadas pela equivalência impropriedade entre os termos imagem do corpo (*body image*) e esquema do corpo (*body schema*). Acreditamos que as noções de imagem e esquema do corpo se referem a tipos distintos e muitas vezes incomunicáveis de representação do corpo.

Em geral, os filósofos e psicólogos recorrem aos termos imagem e esquema do corpo para lidar com os seguintes eventos:

- (i) A experiência consciente do corpo em um determinado momento;
- (ii) Um registro não consciente de mudança de uma momentânea disposição relativa e do espaço ocupado por partes do corpo;
- (iii) A representação persistente não consciente da estrutura e forma de um de corpo;
- (iv) A representação canônica do que corpos em geral parecem ou sentem;
- (v) O conhecimento da própria aparência específica;
- (vi) Conceituações explícitas do corpo, adquiridas socialmente ou academicamente (por exemplo, que tem um fígado);
- (vii) Atitudes emocionais para com o próprio corpo, alguns dos quais são tácita e socialmente determinado;
- (viii) Simbolizações cultural do corpo; e
- (ix) Os veículos neuronais para algum dos conteúdos acima referidos (EILAN *et al.*, 1995, p. 15).

O modelo explicativo que, acreditamos, abarca a especificidade desses eventos é o de Gallagher (1995, 2000).



Segundo Gallagher (1995, 2000), por ‘imagem do corpo’, devemos entender a representação consciente de muitos aspectos do corpo, isto é, a percepção imediata do corpo, bem como seu entendimento conceitual, ou ainda enquanto o alvo de sentimentos e emoções (EILAN *et al.*, 1995, p. 18): todas essas facetas da imagem do corpo são caracterizadas pela noção de acesso representacional aos estados e atividades do corpo. Nas relações cérebro-corpo, é através da imagem do corpo que nos é propiciado o sentimento da propriedade de si (GALLAGHER, 2003).

Por sua vez, a noção de ‘esquema do corpo’ diz respeito à forma pela qual o corpo ativa e automaticamente integra suas posições e suas respostas às demandas ambientais (EILAN *et al.*, 1995, p. 18). Diferentemente de nosso processamento consciente da imagem do corpo, o esquema do corpo é adquirido de maneira independente da consciência, ou seja, não envolve qualquer forma de representação. O esquema do corpo diz respeito às formas não-perceptuais e não-conscientes de senciência corporal podem ser capazes de capturar “a ordem espacial diferencial do corpo” sem qualquer suporte de “uma estrutura espacial egocêntrica”, já que uma awareness não-perceptual e não-consciente não inclui qualquer estrutura egocêntrica (GALLAGHER, 2003, p. 55).

A imagem do corpo envolve uma representação articulada, parcial ou abstrata do corpo, enquanto que o esquema do corpo funciona de forma holística, no interior de nossos processos globais de ajuste corporal de modulação do controle postural (GALLAGHER, 1995, p. 229). Se, portanto, o conhecimento que adquirimos de estados e atividades corporais por meio da representação gera uma imagem do corpo, o conhecimento que adquirimos de estados e atividades corporais por meio de nossa integração sensório-motora com o ambiente gera um automático e não-consciente esquema do corpo. A imagem do corpo tem um status intencional enquanto que o esquema do corpo é corretamente caracterizado por um grupo de operações corporais extra intencionais situadas antes ou para além de ações ou movimentos corporais intencionais (GALLAGHER, 1995, 2000, 2003).

Em sintonia com a posição de Gallagher (2003) sobre informação proprioceptiva, senciência perceptual e senciência proprioceptiva, temos acreditado que nem todas as formas de mapeamento neural do corpo envolvem algum tipo de componente perceptual. Estamos convencidos dos argumentos de Gallagher (2003) de que a senciência



proprioceptiva constitui um caso de senciência corporal que claramente exemplifica um tipo de senciência não-perceptual. É precisamente por essa razão que nós podemos considerar que poderia haver senciência sem percepção, sem conteúdo ou conceitos, e sem sentimento de agência ou de propriedade de si.

Por meio das noções de imagem e de esquema do corpo, conseguimos compreender a partir de uma perspectiva profícua qual é efetivamente o papel exercido pela percepção do corpo e pelo funcionamento pré-noético do esquema do corpo na determinação de uma consciência intencional. Trata-se, em linhas gerais, da ideia de que o corpo é o próprio percebedor, e que, além disso, o esquema do corpo tem participação decisiva na consciência perceptual. Com efeito, muitas de nossas estruturas perceptuais mais dotadas de significado residem em atividades pré-noéticas de nosso corpo, ou seja, a partir de um conhecimento subentendido que temos de nosso próprio mundo, prévio a qualquer tipo de experiência cognitiva.

Somos compelidos a perceber o mundo e, ademais, a apreender o modo como apreendemos o mundo por um conjunto de ações empreendidas no âmbito do esquema do corpo, tais como ajustes posturais e motores. Essas ações permanecem sempre ocultas à consciência: não percebemos necessariamente nosso corpo empreendendo ajustes esquemáticos; no entanto, por mais que não me apareçam como partes explícitas do meu campo perceptual significativo, são precisamente esses ajustes que me compelem a perceber o mundo e o modo como eu apreendo o mundo.

O fato de a intencionalidade ser corporificada é o que explica, como bem mostra Gallagher (1995, p. 235), ser o próprio corpo quem organize sua própria experiência, quem organize como os estímulos *incoming* são processados e quais são suas finalidades pragmáticas. Mais do que isso, no âmbito da intencionalidade corporificada, só aquilo que o corpo considera relevante de ser elevado ao nível da consciência é de fato traduzido ao nível da consciência, sendo o restante dos estímulos registrados e processados de maneira automática, rápida e de forma pré-noética.

Naturalmente, as evidências em favor da tese do papel exercido pelo esquema do corpo na constituição pré-noética da consciência intencional não se reduzem à abordagem fenomenológica. Evidências neurofisiológicas têm demonstrado, de maneira exitosa, as formas pelas quais os vários aspectos do esquema do corpo modelam as formas pelas quais os sujeitos percebem os seus próprios corpos, ou seja, mudanças na



imagem do corpo, assim como mudanças na percepção espacial e na percepção dos objetos são condicionadas por mudanças anteriores no esquema do corpo.

A noção de esquema do corpo é, sem dúvida, o caminho mais seguro para entendermos em um sentido não metafórico a noção de mente corporificada. Afinal, o esquema do corpo reflete uma sintonia entre o corpo e seu ambiente de uma forma que permanece pré-noética e que transcende a neurofisiologia. As noções mais amplas que podemos depreender daí são as seguintes:

(i) Não devemos e não é recomendado sobrepor a fisiologia sobre a fenomenologia ou a fenomenologia sobre a fisiologia;

(ii) Não convém reduzir o esquema do corpo à neurofisiologia assim como não convém reduzi-lo a uma imagem do corpo intencional, por outro lado.

Interessa-nos, na posição de Gallagher (1995, 2000, 2003), a compreensão de que não só é importante fazer a distinção entre as noções de imagem corporal e esquema corporal, como é igualmente importante olhar para a interação entre eles. Gallagher aduz uma série de evidências experimentais sugerindo que mudanças em vários aspectos do desempenho corporal no nível do esquema corporal tem efeitos não só sobre a forma como os sujeitos percebem seus próprios corpos, mas também sobre a sua percepção do espaço e de objetos externos (EILAN *et al.*, 1995, p. 18). Um modelo explicativo da sciência corporal não abarca a natureza da percepção e da representação para além do paradigma da corporificação: eis a maior lição que extraímos da posição de Gallagher (1995, 2000, 2003).

### 5.3 Fenomenologia e conteúdo espacial

A terceira forma de abordar a questão sobre o que particulariza nosso conhecimento e percepção de nossos corpos consiste em explorar a fenomenologia do corpo (EILAN *et al.*, 1995, p. 18).

A posição wittgensteiniana de Anscombe (1962) dissocia (i) o conhecimento proprioceptivo que temos da posição de nossos membros e de nossos movimentos das (ii) nossas sensações corporais. Ter sensações corporais não é necessariamente ter percepção da postura e do movimento: sensações corporais não oferecem informações refinadas. Antes, nosso conhecimento de nossas posturas e movimentos envolve nossa

convicção de que as partes de nossos corpos se movem de uma determinada maneira, e não de outra: tais convicções se fundam em informações não-conscientes, originadas de nossos sistemas proprioceptivos (ANSCOMBE, 1962, EILAN *et al.*, 1995, p. 19).

Sobre o papel da fenomenologia do corpo para entender os critérios que particularizam o nosso conhecimento e a percepção de nossos corpos, a posição de Anscombe (1962) se tornou referência para as discussões contemporâneas, ainda que divergentes em relação a algum ou a alguns de suas teses gerais. É o caso das reflexões de Brewer (1995), Martin (1995) e O'Shaughnessy (1995), segundo os quais as sensações estão relacionadas com a experiência perceptiva (fenomenológica) das propriedades espaciais do corpo. Diversas são as explicações sobre como essa relação é efetuada. Para Brewer (1995), o conteúdo espacial da sensação implica (i) uma representação estrutural do corpo e de suas partes e (ii) uma especificação egocentrada da localização da sensação no corpo (EILAN *et al.*, 1995, p. 19). Martin (1995, p. 271), por sua vez, propõe que a sensação corporal é dotada de um conteúdo espacial característico, graças ao qual a fenomenologia da senciência proprioceptiva (corporal) se distingue da fenomenologia das experiências visuais e táteis de nossos corpos e de outros objetos no espaço (EILAN *et al.*, 1995, p. 19). O que caracteriza o sentimento de uma sensação é a explicitação da fenomenologia dos limites corporais de quem a sente. Assim Martin (1995) explicita sua compreensão sobre o que consiste em ser a senciência do corpo a partir de uma perspectiva de primeira pessoa.

Com esses autores, fomos levados a avaliar o sentido em que, no âmbito da senciência proprioceptiva, as fronteiras experienciadas do objeto percebido são coextensivas com as fronteiras experienciadas da percepção somática. Dito de outro modo: estar senciência das fronteiras do interior é simultaneamente estar senciência de um espaço que se estende para além de nossos corpos (EILAN *et al.*, 1995, p. 20). Daí porque acreditamos que é corretamente que Martin (1995) sustenta que o sentido de propriedade decorrente da senciência proprioceptiva é essencial para a fenomenologia da sensação, e que abarcamos a fenomenologia da sensação a partir do recurso a seu conteúdo espacial (EILAN *et al.*, 1995, p. 20). Nesse sentido, acreditamos, uma resposta completa para a questão não pode estar para além de uma perspectiva corporificada da mente e da cognição.



## 6 Considerações finais: representação, fenomenologia e autoconsciência substantiva

O presente texto se propôs discutir nossa visão crítica em relação à posição sustentada por Eilan, Marcel e Bermúdez (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 seções gerais desse paper, discutimos duas questões gerais: (i) no âmbito da tese da autoconsciência substantiva, (a) a representação de objetos, de outras pessoas e de si mesmo e o (b) o papel do ambiente na constituição do self; (ii) no âmbito da concepção de *senciência corporal*, a discussão sobre (a) o papel dos sentidos de ‘propriocepção’ na constituição de si, (b) as representações do corpo, e a (c) fenomenologia do conteúdo espacial. Nossa intenção, conforme explicitado em nossa introdução, foi a relacionar o segundo grupo de discussões com o primeiro.

Nossas reflexões são herdeiras do legado de Descartes, que deixou um modo particular de problematizar 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 nós mesmos? 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?

Eis as dificuldades com as quais nós, os herdeiros da tese cartesiana da autoconsciência substantiva, lidamos: se (i) somos objetos, e se (ii) a autoconsciência decorre da representação de nós mesmos como objeto, então (i) O que é representar uma entidade como um objeto? O que distingue esse tipo de representação da representação de entidades que são coleções de propriedades? Como distinguir um tipo de representação da outra?; (ii) há algum papel desempenhado pelo corpo na compreensão de uma pessoa como objeto? Se sim, qual?; (iii) Há algum papel para a interação social e para o espaço na compreensão que um indivíduo tem de si mesmo como objeto?

O debate é, ainda hoje, vivo, como têm demonstrado os diversos autores que giram suas teses filosóficas em torno ao modelo da cognição corporificada. Acreditamos que esse grupo de discussões integra uma das mais instigantes dentre as contemporâneas áreas de conhecimento da filosofia da mente, a que diz respeito às relações entre autoconsciência e corpo.

Com efeito, os autores aqui tratados continuam em atividade, grande parte dos quais no auge de produção de seus modelos teóricos sobre as relações entre autoconsciência e corporeidade. Continuamos, no século XXI, nos perguntando se as formas por meio das quais percebemos e/ou conhecemos nossos corpos são distintas das formas pelas quais percebemos e/ou reconhecemos todos os outros objetos físicos com os quais nossos corpos interagem. Pelo menos para nós é ainda alvo de dificuldade saber se as diferenças entre esses dois tipos de percepção/conhecimento/representação se devem à capacidade que temos de ter sensações apenas em nossos corpos. Interessa-nos, ainda, discutir se nossas relações com nossos corpos envolvem a participação do ambiente e dos objetos circundantes.

Eis o que marcou esse *paper*: o nosso esforço de proceder a um estudo crítico e ampliado da posição de Eilan *et al.* (1995) em relação às mais plausíveis posições para a discussão sobre (i) a existência ou não de sentidos corporais para produzir conhecimento sobre nossos corpos, (ii) a existência ou não de representações espaciais do corpo, (iii) a relação entre percepção de si e autoconsciência e, por fim, (iv) sobre a possibilidade de falar de uma fenomenológica própria a partir do qual acessos a nossos estados e





atividades corporais. Esperamos que, no mínimo, possamos contribuir para a divulgação, em terras lusófonas, de discussões tão centrais — ainda que não tão populares — de filosofia da mente.

## REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. On sensations of position. **Analysis**, v. 22, p. 55-58, 1962.
- ARP, R. Consciousness and awareness. Switched-on rheostats: a response to Quincey. **Journal of Consciousness Studies**, Exeter, v. 14, n. 3, p. 101-106, 2007.
- BALDWIN, T. Objectivity, causality, and agency. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- BERMÚDEZ, J. L.; MARCEL, A.; EILAN, N. **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- BERMÚDEZ, J. L. Ecological perception and the notion of a nonconceptual point of view. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- BERMÚDEZ, J. L. **The Paradox of Self-consciousness**. Cambridge: MIT Press, 1998.
- BERMÚDEZ, J. L. Self-consciousness. In: VELMANS, M.; SCHNEIDER, S. (Org.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. Oxford: Blackwell Publishers, 2007.
- BERMÚDEZ, J. L. Self: body awareness and self-awareness. In: BANKS, W. (Org.), **Encyclopedia of Consciousness**. San Diego: Academic Press, 2009.
- BERMÚDEZ, J. L. Bodily Awareness and Self-Consciousness. In: GALLAGHER, S. (Org.), **The Oxford Handbook of the Self**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BREWER, B. Bodily awareness and the self. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- BUTTERWORTH, G. An ecological perspective on the origins of self. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- BUTTERWORTH, G. A developmental-ecological perspective on Strawson's 'the self.' **Journal of Consciousness Studies**, Exeter, v. 5, p.132-140, 1998.
- CAMPBELL, J. The body image and self-consciousness. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- ALMADA, Leonardo Ferreira; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. O corpo na autoconsciência: a tese da autoconsciência substantiva e a senciência corporal. p. 25-51.**



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.

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, 1979 [1641].

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

GALLAGHER, S. Body schema and intentionality. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.

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

GALLAGHER, S. Bodily self-awareness and object-perception. **Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies**, v. 7, n. 1, p. 53-68, 2003.

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

GIBSON, E. 1993. Ontogenesis of the perceived self. In: NEISSER, U (Org.). **The Perceived Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

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

JAMES, W. **The principles of psychology**. New York: Henry Holt and Company, 1908 [1890].

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

**ALMADA, Leonardo Ferreira; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. O corpo na autoconsciência: a tese da autoconsciência substantiva e a senciência corporal. p. 25-51.**



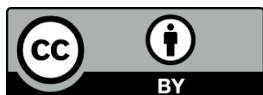
MELTZOFF, A; MOORE, K. Infants' understanding of people and things: from body imitation to folk psychology. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.

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

O'SHAUGHNESSY. Proprioception and the body image. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.

RUSSELL, J. At two with nature: agency and development of self-world dualism. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.

SNOWDON, P. Person, animals, and bodies. In: J.L. BERMÚDEZ; A. MARCEL; N. EILAN (Org.). **The Body and the Self**. Cambridge: MIT Press, 1995.



ALMADA, Leonardo Ferreira; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. O corpo na autoconsciência: a tese da autoconsciência substantiva e a sciência corporal. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.15, N.1, 2018, p. 25-51.

Recebido: 22/06/2017  
Aprovado: 14/12/2017