

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rodrigo de Ulhôa Canto Reis

A imagem descorporificada de nós mesmos:  
notas sobre posse do próprio corpo e propriocepção à luz do enativismo

Porto Alegre  
2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rodrigo de Ulhôa Canto Reis

A imagem descorporificada de nós mesmos:  
notas sobre posse do próprio corpo e propriocepção à luz do enativismo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador:  
Prof. Dr. André Klaudat

Co-orientador:  
Prof. Dr. Eros Carvalho

Porto Alegre  
2021

## CIP - Catalogação na Publicação

Ulhôa, Rodrigo

A imagem descorporificada de nós mesmos: notas sobre posse do próprio corpo e propriocepção à luz do enativismo / Rodrigo Ulhôa. -- 2021.

126 f.

Orientador: André Klaudat.

Coorientador: Eros Carvalho.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Autoconsciência corpórea. 2. Posse do próprio corpo. 3. Propriocepção. 4. Enativismo. I. Klaudat, André, orient. II. Carvalho, Eros, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rodrigo de Ulhôa Canto Reis

A imagem descorporificada de nós mesmos:  
notas sobre posse do próprio corpo e propriocepção à luz do enativismo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre, 27 de abril de 2021

Resultado: Aprovado

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFRGS)

Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé (UFRGS)

Prof. Dr. Giovanni Rolla (UFBA)

Profa. Dra. Nara Miranda de Figueiredo (UNICAMP)

*Para minha mãe Celina,  
meu pai Fernando (in memoriam)  
e meus irmãos André, Renato e Marco.*

## AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas foram fundamentais para que este estudo pudesse ser realizado. Mas, graças à amplitude e à variedade da temática principal, vários(as) ouvintes e leitores(as), ainda que não nominalmente reconhecidos(as) aqui, merecem desde já o meu agradecimento. Se não tivéssemos num contexto de pandemia, em que devemos suspender a *presença corpórea* – justamente um tema central deste texto –, desejaria dar um abraço em cada um(a) que contribuiu com essa pesquisa. Em troca, ofereço algumas poucas palavras para expressar meu sentimento demasiadamente corpóreo de gratidão.

Agradeço primeiramente meu orientador André Klaudat. Tenho orgulho de ter sido orientado por ele, com quem fiz várias disciplinas na graduação e depois fez parte da minha banca de mestrado. E mesmo acostumado com todos os seus “adquiridos filosóficos pessoais”, jamais deixei de me surpreender com sua capacidade de leitura, sua clareza e o amplo conhecimento que possui. Além da sua indiscutível competência como professor e orientador, me proporcionou caronas cheias de boas conversas sobre tudo, compartilhando histórias, me ouvindo, me aconselhando e dando forças em momentos difíceis. Sou muito feliz pela sintonia que criamos e espero sempre mantê-lo por perto.

Também sou muito grato ao meu co-orientador Eros Carvalho. Suas aulas foram cruciais para o desenvolvimento deste texto. Sem o seu vasto conhecimento bibliográfico, sem os debates e questionamentos em aula, sem a sua abertura para ouvir certos incômodos, não teria desenvolvido metade desta pesquisa. Acredito que a identificação intelectual que tenho pelo professor me deu segurança para saber que estava seguindo trilhas promissoras. No futuro, imagino que possamos continuar a desbravar novos caminhos de reflexão.

Agradeço imensamente aos membros da banca de qualificação, professora Scheila Thomé e professor Renato Fonseca. Não tive a oportunidade de ser aluno deles – o que teria alimentado ainda mais este estudo –, porém, a participação que eles tiveram superou todas as minhas expectativas. É possível que eu não tenha conseguido responder suficientemente todas as ótimas perguntas feitas, mas todas elas foram justas, muito bem articuladas, de modo que me fizeram repensar sobre os pontos mais frágeis do trabalho. Os dois me abriram portas interessantes, tanto para me aprofundar em temas da fenomenologia, quanto para escrever mais sobre tópicos que eu mesmo não imaginava

que pudessem ser tão instigantes. Agradeço também às valiosas críticas, perguntas e sugestões dos membros externos da banca, professores Giovanni Rolla e Nara Figueiredo

Durante o período da pós-graduação, outros professores contribuíram com este trabalho, a partir das suas diferentes perspectivas. Na origem das minhas preocupações filosóficas, o professor Jônadas Techio foi a minha principal influência. Sou eternamente grato a ele pela oportunidade que me deu a partir da bolsa de pesquisa concedida na graduação e depois com a sua orientação no mestrado. Também ressalto a valiosa ajuda do professor Rogério Severo, que através de suas aulas e discussões, colaborou muito para uma compreensão mais ampla do que está envolvido no debate sobre a consciência humana. Também agradeço ao professor Felipe Gonçalves, que me apresentou possibilidades de investigação desse tema nas discussões sobre ética e política, incluindo os aspectos psicológicos e sociais. Além desses professores, ressalto o apoio e a confiança de Paulo Faria, Priscila Spinelli, Inara Zanuzzi, Rafael Zillig, Silvia Altmann, Lia Levy e demais professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS. Agradeço, em especial, o professor Alfredo Storck, pela sua dedicação, compreensão e incentivo.

Dentre os colegas da pós-graduação, meus agradecimentos a Jeferson Huffermann, Jéssica Vergara, Rafael Bittencourt, Gil Monti, Graziella Mazzei, Thaiiani Wagner, Guilherme Mautone, Guilherme Figueiredo, Luiz Pereira, Nykolas Motta, Pedro Capra, Rafael Vogelmann, Caíque Coelho e demais colegas.

Grandes amigos(as) ajudaram a resistir a dias turbulentos e a desfrutar de dias alegres. Agradeço ao Caio Paiva, Cristiano Hentges, ao Diego Marques, à Gisele Vicente e à Leticia Luz.

Ao meu tio Cid Fernando e à minha madrinha Alba Canto, agradeço a ajuda e preocupação comigo e com minha família.

Aos meus irmãos, André, Renato e Marco, e aos meus primos, Iberê e Peri, agradeço por ter crescido junto com vocês, pelas nossas conversas e aprendizados.

Aos meus pais, Fernando (in memorian) e Celina, agradeço pela compreensão de tantos anos longe, pelo apoio e amor que me deram.

Por fim, agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa de doutorado, sem a qual este estudo não teria sido possível.

## **RESUMO**

O presente estudo trata de certos problemas filosóficos relativos à autoconsciência corpórea, tendo como principal objetivo enfraquecer uma imagem descorporificada da concepção que temos de nós mesmos. O trabalho é composto de quatro ensaios conectados: os dois primeiros apresentam uma leitura de filósofos representativos da tradição analítica de inspiração kantiana (Elizabeth Anscombe, Peter Strawson e Gareth Evans), onde se pretende mostrar como esses autores negligenciam nossa natureza corporificada; os outros dois ensaios examinam certos fenômenos de nossa autoconsciência corpórea (a sensação de posse do próprio corpo e a propriocepção), buscando reinterpretá-los à luz de algumas variedades do enativismo (sensório motor, mente estendida e psicologia ecológica). A hipótese central a ser defendida é a de que o corpo humano tem um papel constitutivo, senão em nossa autoconsciência, ao menos na experiência perceptiva. Isso envolve questionar a ideia de que a mente ou o cérebro (as representações mentais ou os neurônios) funcionam isoladamente e estão no centro de nossas operações cognitivas. Na crítica proposta, a mente ou o cérebro são concebidos como em interação com o corpo e com o ambiente. A fim de articular essa concepção holística cérebro-corpo-mundo, a presente tese se vale de alguns conceitos da fenomenologia clássica e das recentes contribuições enativistas que resistem à tendência cognitivista contemporânea. Como resultado, pretende-se meramente sugerir novos caminhos de pesquisas pautados por enativismos sobre a autoconsciência corpórea.

**Palavras-chave:** Autoconsciência corpórea. Posse do próprio corpo. Propriocepção. Enativismo.

## **ABSTRACT**

The following piece deals with certain philosophical problems related to bodily self-awareness, with the main objective of tackling a disembodied image of ourselves. The study consists of four connected essays: the first two present a reading of philosophers representative of the analytical tradition of Kantian inspiration (Elizabeth Anscombe, Peter Strawson, and Gareth Evans) and they intend to show how these authors neglect our embodied nature. The other two essays examine certain bodily self-awareness phenomena (the sense of body ownership and the proprioception) seeking to reinterpret them in the light of some varieties of enactivism (motor sensory, extended mind, and ecological psychology). The central hypothesis being defended here is that the human body has a constitutive role, if not in our self-awareness, at least in our perceptual experience. This involves questioning the idea that the mind or the brain (the mental representations or the neurons) work in isolation and are at the center of our cognitive operations. In the proposed criticism, the mind or brain are conceived as interacting with the body and the surrounding environment. In order to articulate this holistic brain-body-world conception, the present thesis draws on some concepts from classical phenomenology and the recent enactivist contributions that resist the contemporary cognitive trend. As a result, it modestly intends to suggest new research paths guided by enactivism regarding bodily self-awareness.

**Keywords:** Bodily self-awareness. Body ownership. Proprioception. Enactivism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	47
Figura 2.....	70

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Quadro comparativo entre os autores abordados sobre a autoconsciência. ....	41
Tabela 2 – Questões sobre posse do próprio corpo de Vignemont (2010). .....	69

## Sumário

AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO .....	7
ABSTRACT .....	8
LISTA DE FIGURAS.....	9
LISTA DE TABELAS.....	10
INTRODUÇÃO .....	12
CAPÍTULO 1: EU DESCORPORIFICADO.....	18
1.1 Autoconsciência descorporificada .....	18
1.2 Autoconsciência no dualismo clássico .....	19
1.3 Autoconsciência sem autorreferência .....	24
1.4 Autoconsciência e o conceito de pessoa .....	31
1.5 Autoconsciência e autoidentificação .....	35
CAPÍTULO 2: MEU CORPO SEM CORPO .....	43
2.1 Autoconsciência corpórea.....	43
2.2 Autoconsciência corpórea da posição dos próprios membros.....	45
2.3 Autoconsciência corpórea e o espaço egocêntrico.....	48
2.4 Autoconsciência corpórea e o papel do cérebro .....	54
2.5 Cognitivismo vs Enativismo .....	59
CAPÍTULO 3: TER UM CORPO .....	67
3.1 Questões sobre a posse do próprio corpo .....	67
3.2 Deflacionismo vs Inflacionismo .....	74
3.3 Fenomenologia da posse do próprio corpo .....	78
3.4 Posse do próprio corpo no enativismo sensório-motor .....	87
3.5 Posse do próprio corpo na tese da mente estendida .....	93
CAPÍTULO 4: MOVER UM CORPO.....	98
4.1 Propriocepção no modelo cognitivista.....	98
4.2 Propriocepção no modelo internalista.....	100
4.3 Propriocepção como uma forma de percepção.....	103
4.4 Fenomenologia da Propriocepção .....	108
4.5 Propriocepção ecológica e evolutiva.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Prospectos para um enativismo sobre a autoconsciência corpórea	118
REFERÊNCIAS.....	121

## INTRODUÇÃO

*It is humiliating to have appear like an empty tube which is simply inflated by a mind.*

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

É um fato inegável de nossa natureza corpórea finita que mudamos com o tempo e que isso interfere diretamente nas experiências que podemos ter. Nossa visão, audição e paladar se aguçam na juventude e se enfraquecem na velhice. Podemos ser corpulentos ou franzinos, altos ou baixos, ágeis ou lerdos. Nosso corpo pode ter certas restrições: pode ser intolerante à lactose, diabético ou asmático. Algumas pessoas podem ficar cegas, surdas ou mudas. Outras podem ficar paraplégicas, sem um braço ou sem um dedo. Tais situações parecem influenciar drasticamente os modos como alguém atua no mundo, seja em sua profissão, em seus *hobbies* ou em suas relações pessoais. Também é um fato inegável sobre nós que, para suprir as carências do nosso corpo e reequilibrar as nossas funções vitais, incorporamos objetos e instrumentos em nossa vida diária: óculos de grau, aparelho auditivo, bengalas, próteses, cadeiras de roda, aparelhos de ginástica, insulina, nebulímetro, e coisas do tipo. Nossas condições corpóreas são muitas vezes compensadas por tais instrumentos de modo que eles passam a fazer parte do que nós somos.

A literatura nos convida a imaginar possibilidades extravagantes de mudança corporal. Em *O Nariz* (2013), Nicolau Gogol conta a história de um nariz que abandona o rosto do Major Kovaliov e decide ter uma vida independente. Gogol narra a saga de Kovaliov em busca de seu nariz fujão. O conto é um exercício de imaginar as experiências e contatos sociais de alguém sem o seu próprio nariz. Em *The Breast* (1972), Philip Roth descreve o estranho caso do professor David Kepesh, que se transforma num grande seio feminino. No conto, Roth relata os detalhes dessa transformação do ponto de vista do próprio Kepesh. Uma ficção ainda mais radical é o clássico de Franz Kafka, *A Metamorfose* (2008), no qual a personagem Gregor Samsa acorda de sonhos intranquilos metamorfoseado em um inseto gigante. Kafka nos coloca na perspectiva do inseto para imaginar como seria essa experiência corpórea de mundo.

Tais fatos muito banais sobre as nossas condições corpóreas e tais possibilidades extravagantes de termos um corpo diferente do nosso apontam conjuntamente para a ideia

---

<sup>1</sup> *Culture and Value*, 1984, p. 11e.

de que se não tivéssemos o corpo que temos, os membros e os órgãos que temos, nossas experiências poderiam ser muito diferentes do que são. Isso nos leva a questionar a natureza da percepção que ocorre, por exemplo, sem o uso de alguns dos sentidos relevantes, sem que estivéssemos na posição vertical, sem que nossos olhos estivessem na frente de nosso rosto e não no lugar de nossas orelhas, e assim por diante. Afinal, o que significa ter o corpo que temos?

Paralelamente a essas observações triviais, nossas tradições filosóficas e científicas mais proeminentes nos ensinam que, no fundo, o que é relevante para a compreensão de nossa experiência como seres humanos é o que se passa *dentro de nossa mente*. A gênese desse interesse pela mente humana provém, historicamente, do legado cartesiano a partir do século XVII: somos essencialmente *sujeitos pensantes* – se queremos conhecer a nós mesmos, precisamos entender a nossa mente. Aprendemos que nosso corpo não é aquilo que determina nossa experiência e cognição, pois ele é suscetível ao engano, não garante qualquer certeza e é apenas um objeto entre outros, que pode ser medido, manipulado e controlado. Tal legado coloca a mente no centro da experiência humana, passando a ser o foco principal das preocupações intelectuais nos últimos séculos.

A fixação pela mente como núcleo da experiência humana trouxe várias lições importantes e propiciou o surgimento de novos campos de estudos – em especial, a psicologia, em suas diversas vertentes. Contudo, o interesse pela mente humana, tal como concebida pela tradição, tem diminuído nas últimas décadas em função do aparecimento de um forte concorrente a novo paradigma da consciência humana: *o cérebro*. Nos dias de hoje, se queremos entender a consciência humana, não precisamos mais especular a respeito de uma mente inextensa e misteriosa. Podemos agora observar as sinapses do nosso cérebro, os arranjos entre os circuitos neurais e as reações localizadas na massa cinzenta dentro do crânio. Com o desenvolvimento da tecnologia e da explosão de doenças ligadas ao cérebro, a neurociência progrediu bastante e tem se tornado um discurso hegemônico nas principais revistas de divulgação científica e filosófica. Não à toa, diante do investimento massivo nessas áreas de pesquisa, o ex-presidente dos Estados Unidos, George Bush, declarou oficialmente a década de 90 como “a década do cérebro”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> . . . I, George Bush, President of the United States of America, do hereby proclaim the decade beginning January 1, 1990, as the Decade of the Brain, I call upon all public officials and people of the United States

As descobertas e pesquisas sobre o cérebro estão acompanhadas de outra obsessão contemporânea: *a computação*. O cérebro, em uma imagem computacionalista, é o processador central ou *software* que traduz as informações recebidas pelos órgãos sensoriais (*inputs*) e transmite essas informações na forma de reação sensível e corpórea (*outputs*). Por exemplo, ao aproximar minha mão do fogo, meus dedos recebem uma informação que é levada até o meu cérebro e é identificada por ele como “quente”, ativando meu mecanismo sensorio motor para afastar a mão do fogo. O conteúdo da informação é explicitado somente no cérebro, onde esse conteúdo recebe um significado e se transforma em ação. (Esta é uma formulação simplificada do modelo padrão das pesquisas em Inteligência Artificial). A rigor, na gramática da neurociência, não sou “eu” (sujeito pensante ou algo similar) que identifica e dá sentido às informações recebidas pelo meu corpo – é o meu cérebro. Meu cérebro opera independentemente da minha vontade ou de quem eu sou e eu não posso saber qual é a minha vontade ou quem eu sou sem saber o que se passa no meu cérebro.

O cérebro parece ser um substituto natural para a mente, sobretudo porque tem a vantagem de poder ser testado empiricamente. Não precisamos mais confabular a respeito de uma substância pensante. Porém, existem razões para suspeitar que a imagem computacionalista do cérebro compartilha alguns dos pressupostos da imagem cartesiana da mente. Na raiz, ambos os modelos da *operam* do mesmo modo: *reduzindo* o que somos a um conceito ou a um órgão. Eles fazem isso identificando a “mente” ou “cérebro” como aquilo que determina a nossa identidade. Com esse procedimento de base, essas duas imagens deixam de lado vários outros aspectos relevantes da nossa consciência – em especial, elas rejeitam ou minimizam o corpo humano como constitutivo e como diretamente envolvido em nossa experiência e cognição.

Mas em que sentido o corpo pode ser tomado como relevante na constituição da cognição e de nós mesmos? Certamente não se trata do corpo como um *mero* amontoado de ossos e sangue, com um formato mais ou menos definido de ser humano. Embora esse seja um fato inegável sobre nós. Assim como as nossas características físicas (como altura, peso, cor, sexo, etc.) não parecem serem relevantes para determinar o que somos. Nem a ideia trivial para especialistas no comportamento de animais, segundo a qual os nossos gestos, trejeitos, expressões faciais e posturas corpóreas visam comunicar os

---

to observe that decade with appropriate programs, ceremonies, and activities. (Filed with the Office of the Federal Register, 12:11 p.m., July 18, 1990)

nossos sentimentos e emoções. Em todos esses casos, o corpo humano é tomado de forma *objetiva*, em abstração de quaisquer ambientes nos quais ele atua. Por ironia do destino, devemos reconhecer uma lição importante do legado cartesiano: que o corpo, como algo extenso, precisa ser concebido nos contextos em que está situado e em relação aos outros seres e objetos que se envolvem com ele. Assim, se queremos conceber o corpo humano como desempenhando uma função constitutiva em nossa autoconsciência, teremos que ter em vista uma concepção de “corpo-no-mundo”.

Esta é uma noção central da fenomenologia que pode ser muito útil e esclarecedora para a ciência cognitiva contemporânea. A ciência cognitiva costuma examinar o corpo humano a partir do modelo computacionalista, atribuindo ao cérebro um papel quase divino. É comum ouvirmos o discurso de que *o cérebro* aprende, lê, cria, lembra, pensa, sente, crê, reage, se transforma, comanda, controla, enfim, é um grande “oráculo”, fonte de todas as respostas para os enigmas da mente. Não somos nós, agentes corpóreos, que aprendemos, sentimos e lembramos – é o nosso cérebro. Em contraste, a noção de “corpo-no-mundo” pretende ir além de nosso crânio para incluir elementos do corpo e do ambiente como partes integrantes de nossa constituição pessoal.



O propósito geral deste estudo é eminentemente negativo: enfraquecer uma imagem descorporificada de nós mesmos. Não temos a pretensão de oferecer uma teoria sistemática como resposta cabal para os problemas que são abordados, mas apenas mitigar pontualmente alguns pressupostos que nos parecem problemáticos. As objeções que eventualmente aparecem em relação a alguns autores não devem ser tomadas como definitivas e nem as soluções como completas. Nosso trabalho consiste em somar esforços para desconstruir uma certa maneira de pensar sobre nossa experiência no mundo. Assim, o que queremos no mínimo é apresentar o percurso de uma investigação que procura ser tão clara e plausível quanto possível. De forma mais propositiva, entretanto, iremos sugerir algumas possibilidades para corporificar a imagem de nós mesmos a partir de certas perspectivas enativistas. A ideia é abrir algumas janelas, indicar caminhos, tornar algumas paisagens mais nítidas e iluminar algumas regiões de nossos esquemas conceituais.

Dada a complexidade do assunto, o trabalho não se fixa a uma determinada área filosófica específica, embora enfatize em certos momentos algumas delas em particular.

Ele percorre a metafísica, a filosofia da mente, a filosofia da linguagem, a epistemologia, a fenomenologia e a filosofia das ciências cognitivas. O fio condutor, porém, é o mesmo: desconstruir nossa tentação de negligenciar o corpo humano.

No Capítulo 1, “Eu”, caracterizamos a imagem descorporificada da autoconsciência a partir do dualismo clássico e de reações críticas a ele propostas por Anscombe, Strawson e Evans. Discutiremos se na autoconsciência fazemos de fato referência a algo, para o que nos referimos, qual é a sua localização e a sua relação com a mente e com o corpo. A partir disso, apresentaremos um quadro comparativo entre essas diferentes concepções da autoconsciência, no qual poderemos constatar um traço em comum a todas elas: são maneiras diferentes de se negligenciar a relevância de nosso corpo na concepção que temos de nós mesmos como sujeitos de experiência.

No Capítulo 2, “Meu Corpo”, mostraremos como a imagem descorporificada está igualmente presente em nossa autoconsciência corpórea. Isso passa por avaliar a ideia de que a autoconsciência corpórea se manifesta num “espaço egocêntrico”. Também destacaremos a neurociência que, de Charles Sherrington a Miguel Nicolelis, tende a extrair conclusões metafísicas acerca do cérebro como o único e verdadeiro responsável por nossos processos cognitivos. Chamaremos essa perspectiva de “cognitivism radical”, o qual, em nossa análise, redundará em ser mais uma maneira de descorporificar a autoconsciência corpórea.

No Capítulo 3, “Ter um Corpo”, investigaremos se há, e o que fundamenta, uma sensação distintiva de posse do próprio corpo, isto é, se há um *quale* da posse de um membro particular. Esta questão será motivada por alguns casos de sensação de posse (como o caso da ilusão da mão de borracha). Abordaremos duas respostas antagônicas, uma que rejeita um tal *quale* da posse, chamada deflacionismo, e outra que afirma existir tal sensação ao menos em alguns casos, chamada inflacionismo. Faremos uma análise fenomenológica da posse do próprio corpo distinguindo três sentidos de posse: corpo como sempre presente à consciência, como ambíguo e como ausente. Diante disso, iremos sugerir a possibilidade da aplicação de certas abordagens recentes, como o enativismo sensorio-motor e a tese da mente estendida.

No Capítulo 4, “Mover um Corpo”, discutiremos a noção de propriocepção a partir da caracterização de um modelo internalista que tem como inspiração a obsessão contemporânea pelo cérebro e como princípio epistemológico subjacente o Princípio da

Imunidade ao Erro. Avaliaremos se a propriocepção é uma forma de percepção, na medida em que exige identificação e relação espacial. Argumentaremos que a propriocepção, mesmo que não cumpra esses dois requisitos, pode ser concebida como uma forma de percepção integrada a outros sistemas perceptivos. Isto, pelo menos, é o que sugere uma abordagem ecológica e evolutiva da propriocepção.

Nas “Considerações Finais”, indicaremos algumas vias de pesquisas possíveis que partem de bases enativistas. Uma via importante é a compreensão da linguagem de um ponto de vista enativista, isto é, como apreendemos o significado de algumas palavras através de nossa relação corpórea com o mundo. Isso inclui de modo mais evidente os conceitos espaciais, como “atrás” ou “acima”, mas também pode ser expandido para outros conceitos. Também sinalizaremos para a ideia de “sistemas dinâmicos” como um modo de entender o desenvolvimento de certas habilidades corporais. Além disso, mencionaremos como nossos afetos e nossos juízos morais são de algum modo moldados por nossas sensações corpóreas. Por fim, apontaremos para a interessante, ainda que complicada, ideia de que se é possível estender a nossa mente, pode ser que o nosso *self* também possa ser estendido ao mundo e aos instrumentos que lidamos.

## CAPÍTULO 1: EU DESCORPORIFICADO

*For really the history of a human being is not the history of one two-side thing, it is the history of two one-side things.*

Peter Strawson<sup>3</sup>

### 1.1 Autoconsciência descorporificada

Este capítulo não visa atacar uma posição ou tese específica que teria sido explicitamente defendida por um filósofo particular. Seguindo uma lição de Wittgenstein, o objetivo é tão somente *enfraquecer uma certa imagem*. Embora não corresponda a um sistema filosófico, uma tal imagem caracteriza um pano de fundo, o qual oferece um contexto e um modo distintivo de proceder na construção de teorias. A descrição dessa imagem, se bem-sucedida, pretende enfatizar o quanto ela é *limitada* e, justamente por isso, o quanto se torna urgente que ela seja *diversificada*.

No centro desta imagem não se encontra uma teoria articulada, mas traços de semelhanças presentes em um certo *modus operandi* de conhecimento da realidade, em especial, uma certa maneira de compreender a nós mesmos. Trata-se de uma estratégia impregnada na filosofia tradicional, mais particularmente notável nas abordagens sobre a *autoconsciência humana*: a tendência é examiná-la como um tipo de experiência ou conhecimento *sui generis*, independente e distinto das experiências e conhecimentos que ordinariamente temos, ou seja, analisa-la por meio da “abstração”.

Neste capítulo, pretendemos mostrar que uma certa tradição filosófica do último século cedeu ao que pode ser chamado de “tentação da abstração”. Na ânsia de evitar o dualismo clássico, tais concepções acabaram por *isolar* a autoconsciência da experiência corpórea. Na análise proposta, distingue-se alguns modos pelos quais a autoconsciência é abstraída: o modo “ontológico”, o “gramatical”, o “conceitual” e o “epistêmico”. Tais modos são explicitados a partir de um esboço do dualismo clássico e de reações críticas a ele propostas por Anscombe (1975), Strawson (1971) e Evans (1982). Apresentaremos uma análise conectiva que permite elaborar um quadro comparativo entre essas diferentes

---

<sup>3</sup> “Self, Mind and Body” (2008, p. 187).

concepções da autoconsciência. Em tal quadro contém, de forma resumida, as respostas de cada uma dessas concepções para as seguintes questões gerais: (i) A autoconsciência possui referência? Se sim, para o que ela se refere?; (ii) Qual é a localização do que é referido pela autoconsciência?; (iii) Qual é a sua relação com a mente?; (iv) E qual é a relação da autoconsciência com o corpo? Como o diagnóstico aponta, o traço em comum nas respostas dos autores abordados é que ambos representam maneiras diferentes de se *negligenciar o corpo humano* da concepção que temos de nós mesmos, isto é, são formas diferentes de *descorporificação*.

## 1.2 Autoconsciência no dualismo clássico

Para iniciar a caracterização do que rotulamos como “a imagem descorporificada da autoconsciência”, vamos contar a história de um ser humano tal como descrita por uma das mais influentes teorias filosóficas acerca do assunto: o dualismo clássico. Nessa teoria, a história de um ser humano “não é a história de uma coisa de dois lados, mas a de duas coisas unilaterais” (STRAWSON, “Self, Mind and Body”, 2008, p. 187). Para o dualista, um ser humano é a união entre duas substâncias, uma cuja a essência é o pensamento (*res cogitans*) e a outra cuja a essência é a extensão (*res extensa*), uma é imaterial e a outra material. Como Strawson descreve:

Essas são coisas de tipos totalmente distintos, com tipos de propriedades e estados totalmente distintos. Nenhum dos predicados que propriamente aplicamos a corpos (como ter certo peso, tamanho ou coloração) propriamente aplicamos a mentes: e nenhum dos predicados que propriamente aplicamos a consciência (como ter certo pensamento ou experimentar certa sensação) propriamente aplicamos a corpos. Durante o tempo de vida de um ser humano, duas dessas coisas, cada uma de um tipo, são peculiarmente e intimamente relacionadas; mas a proximidade de sua união não pesa contra, ou diminui, a independência essencial de sua natureza (2008, p. 187)<sup>4</sup>.

Somos atraídos pela história dualista porque ela parece estar em sintonia com o modo pelo qual geralmente analisamos proposições que se referem a um sujeito. Nesse modo, as proposições são analisadas apenas de três formas: i. O sujeito referido pela proposição seria um corpo ou uma parte do corpo; ii. O sujeito referido seria uma mente;

---

<sup>4</sup> É de minha inteira responsabilidade a tradução de todas as passagens citadas que estão originalmente em inglês.

iii. A proposição teria de ser analisada em duas outras proposições distintas, uma em que o sujeito gramatical se refere ao corpo e outra em que ele se refere a mente. Por exemplo, na proposição “Pedro está escrevendo um e-mail”, a análise dualista tenderia a separar, de um lado, o componente mental, dizendo, “A mente de Pedro está envolvida na tarefa de escrever um e-mail”, ou, por outro lado, ela separaria o componente corpóreo, dizendo, “A mão de Pedro está escrevendo um e-mail”. Parece então que, conforme o contexto, usamos apenas uma dessas duas formas de descrever o sujeito da proposição, de modo que não parecer haver outra alternativa<sup>5</sup>. Por isso, nosso discurso comum parece comportar formas de análise unicamente em função dos dois tipos de referentes possíveis. Como Strawson admite, “nossos hábitos de pensamento e discurso parecem conter um implícito, embora incompleto, reconhecimento da verdade do cartesianismo” (2008, p. 188).

Entretanto, ao considerarmos uma linguagem dualista de inspiração cartesiana, a dualidade do pronome pessoal seria suplantada pelo “Eu-pensante”. O corpo ou uma parte do corpo não é em última instância o sujeito referido pelo pronome pessoal. É, na verdade, uma fonte de ilusões e enganos. No dualismo clássico, o meu “Eu” é algo cuja a essência é a mente ou o pensamento. A identidade fundamental de um ser humano consiste em ser um sujeito pensante, ou, em outras palavras, o uso mais básico de “Eu” refere-se sempre a mente de uma pessoa e não ao seu corpo<sup>6</sup>. Esse raciocínio é claramente de tipo *reducionista*: limita um sujeito a suas ideias e estados mentais.

Na explicação dualista, o corpo é descartado não só como um candidato impróprio para a obtenção de conhecimento – ele é rebaixado a uma outra categoria ontológica, despida de pensamento, submetida às leis mecânicas da natureza e condenado a uma existência “estúpida”<sup>7</sup>. É somente no fim das *Meditações* que o sujeito descorporificado finalmente recebe a garantia epistêmica de que possui um corpo e passa então a ser uma união entre duas coisas unilaterais. Antes, sua certeza mais imediata frente à dúvida radical a respeito de tudo o que existe, inclusive de si mesmo, é a de que ele é um “Eu”

---

<sup>5</sup> Uma das consequências dessa história dicotômica dos seres humanos parece ser a de que o uso do pronome de primeira pessoa, “Eu”, seja por natureza “sistematicamente ambíguo”, ora refere-se ao corpo que uma pessoa têm, ora refere-se à mente que uma pessoa é. E mesmo diante de predicados que seriam “mistos”, como, por exemplo, “sentou-se cansado”, “alertou”, “cumprimentou”, o dualista insistiria que o resultado da análise, ao fim e ao cabo, teria que revelar uma dupla referência (HACKER, *Natureza Humana: Categorias Fundamentais*, 2010, p. 296).

<sup>6</sup> Ainda segundo Hacker, nessa teoria os termos “eu” e “minha mente” são “correferenciais” (2010, p. 296).

<sup>7</sup> Em referência ao dito moderno “Toda matéria é estúpida”

cuja propriedade essencial é pensar. E, para um tal sujeito, ainda do ponto de vista desse *modus operandi*, seu pensamento “é mais facilmente conhecido” do que seu corpo. Nos termos críticos de reação ao dualismo, é dito que o sujeito tem um “acesso privilegiado” a sua própria mente. E, por conta desse acesso único, somente uma faculdade mental *sui generis* teria o poder de revelar a existência do próprio sujeito como uma certeza, sem dar lugar para o engano ou para a falsidade. Uma tão especial operação cognitiva só poderia ser obra de uma faculdade puramente “mental” – sem intrusão das ilusões e enganos decorrentes de nossa existência corpórea.

Essa “super-faculdade” foi descrita por Gilbert Ryle em *The Concept of Mind* (2002) como uma faculdade “fosforescente”. Utilizando a metáfora da “luz”, o autor congrega aspectos religiosos, científicos e filosóficos que contribuem para dar uma dimensão mais ampla e histórica para a imagem que estamos tentando caracterizar:

Quando o conceito de consciência dos epistemólogos se tornou popular, ele parece ter sido em parte uma aplicação modificada da noção protestante de consciência. Os Protestantes sustentavam que um homem poderia conhecer o estado moral de sua alma e os desejos de Deus sem o auxílio de padres e estudiosos; eles falam, portanto, da “luz” da consciência privada dada por Deus. Quando as representações de Galileu e Descartes do mundo mecânico pareciam exigir que as mentes deveriam ser salvas de um mecanismo por serem representadas como constituindo um mundo duplicado, sentiu-se a necessidade de explicar como os conteúdos desse mundo fantasmagórico poderiam ser atribuídos, não só sem a ajuda de estudiosos, mas também sem a ajuda da percepção sensorial. A metáfora da “luz” pareceu peculiarmente apropriada, dado que a ciência galileana trata amplamente do mundo oticamente descoberto. “Consciência” foi importada para desempenhar no mundo mental a parte desempenhada pela luz no mundo mecânico. Nesse sentido metafórico, os conteúdos do mundo mental eram pensados como sendo autoluminosos ou refulgentes.

Esse modelo foi empregado novamente por Locke quando ele descreveu o deliberado escrutínio observacional que uma mente pode frequentemente voltar sobre seus próprios estados e processos atuais. Ele chamou essa suposta percepção interna de ‘reflexão’ (nossa ‘introspecção’), emprestando a palavra ‘reflexão’ a partir de um fenômeno óptico familiar de reflexões de faces nos espelhos. A mente pode ‘ver’ ou ‘olhar’ para suas próprias operações na ‘luz’ emitida por elas mesmas. O mito da consciência é um caso de para-ótica. (RYLE, 2002, p. 159)

Se queremos encontrar um papel para a metáfora da luz em nossa imagem, não seria como uma propriedade ou aspecto da mente ou da consciência. Seria, pois, aquilo que permite ao veículo chegar onde ele pretende, isto é, a energia, o combustível, o pulso elétrico que estabelece o vínculo direto entre o sujeito e seus estados de consciência. Ou,

para usar a metáfora religiosa, nossos próprios estados de consciência seriam “revelados” a nós mesmos. A luz emana dessa faculdade tal como um objeto fosforescente, diferente de outras faculdades que seriam mais opacas ou sujeitas ao engano. Assim, a função da luz reflete, em nossa imagem, a excelência de um *modus operandi* particular.

A sugestão de que a mente seria uma faculdade luminosa no sentido acima ajuda a compreender porque Descartes não aceitava que a relação entre mente e corpo pudesse ser concebida como a de um “piloto em um navio”, mesmo que ele não tenha discutido explicitamente o tópico da identidade pessoal. A gramática cartesiana não autoriza dizermos que, por exemplo, “a mente de um sujeito está *dentro* de seu corpo”, pois, a própria questão a respeito da localização espacial da mente não faz sentido, uma vez que se trata de algo que, por definição, é inextenso. Entretanto, a recusa da metáfora do “piloto em um navio” indica ao menos que a mente não teria uma posição privilegiada de comando – não seria o centro de controle do corpo. Isto parece ser o máximo que uma proto-teoria cartesiana da identidade pessoal poderia oferecer, se quisesse de fato dar alguma dignidade ao corpo minando sua relação de subordinação total à mente<sup>8</sup>.

Tais metáforas podem não ter grande apelo epistêmico, mas elas ajudam a caracterizar melhor a imagem da autoconsciência que estamos retratando. O que é central nessa imagem é a faculdade da *introspecção*, a qual parece ter o poder de conferir autoridade epistêmica absoluta ao sujeito relativamente ao conhecimento de seus próprios estados de consciência<sup>9</sup>. Aqui, novamente, não é tão importante descobrir qual tipo de entidade, ou qual classe de propriedades e predicados, seriam os objetos adequados da introspecção, mas, antes, compreender como opera uma faculdade de conhecimento aparentemente muito diferente de todas as outras faculdades. Diante disso, é no mínimo

---

<sup>8</sup> Entretanto, como veremos, a imagem dualista clássica não é essa: a analogia adequada continua sendo a de um “fantasma na máquina” e a suposta autonomia do corpo não passa de uma objetificação do mesmo, ou melhor, sua mecanização. Como uma máquina, o corpo humano pode ser medido, pesado, tratado e modificado. Como um fantasma, a mente humana pode ser invisível, etérea e só conhecida por outros fantasmas. Máquinas e fantasmas são substâncias distintas, ambas podem existir independentemente uma da outra. Por essa razão, é contingente que um fantasma esteja alojado em uma máquina, tal como um piloto em um navio, ainda que um navio não vá a lugar algum sem um piloto e o corpo humano não exiba comportamento algum sem uma mente. Navios, máquinas e corpos são mortos sem aquilo que os faz funcionar.

<sup>9</sup> Como Bennett e Hacker concebem: “... cada um de nós possui acesso privilegiado aos conteúdos de nossas próprias consciências. [...] Pois, cada pessoa pode introspectar o que está em sua mente e ninguém pode introspectar o que está na mente de outra pessoa (2003, p.90).

estranho que a introspecção tenha todo esse poder como faculdade perceptiva, como criticamente observam Bennett e Hacker em *Philosophical Foundations of Neuroscience*:

O exercício das faculdades perceptivas é dependente do estado do órgão perceptivo relevante, das condições de observação e das habilidades observacionais do sujeito. Mas introspecção não envolve órgão perceptivo – um sujeito não usa os próprios olhos, ouvidos ou qualquer outro órgão com o propósito de dizer que pensa ou espera, quer ou pretende. Ela não envolve observação – um sujeito não observa os próprios pensamentos ou avista seus desejos e intenções. Do mesmo modo, ela não envolve condições de observação. [...] Nem existem habilidades observacionais que poderiam ser maiores ou menores e que poderiam ser afiadas com prática e treinamento (2003, p. 91).

Se atendo exclusivamente ao nosso contexto, não é preciso ler essa passagem como uma tese a respeito de uma necessária correspondência entre faculdades perceptivas e órgãos sensoriais. A sugestão é apenas que, se a introspecção fosse uma faculdade perceptiva, então ela se expressaria através de uma, ou mais de uma, habilidade corporal ou sensório motora que pudesse ser observada, medida, aperfeiçoada, etc. . O que nos parece mais interessante é que a introspecção, como modo de funcionamento da autoconsciência, não parece exigir corporeidade, isto é, não requer um veículo sensível para sua operação.

Contudo, um dualista pode insistir que ainda não estamos reconhecendo plenamente o caráter especial desse processo cognitivo: deveríamos reconhecer o fato básico de que o nosso acesso aos estados mentais de outras pessoas é *indireto*, a saber, *mediado* pelo comportamento dessas pessoas. É com base no comportamento dos outros que atribuímos estados mentais a eles, pois não temos acesso às suas mentes – só eles próprios têm; aliás, apenas eles têm acesso *direto* às suas próprias mentes. Esta consideração dualista faz parte da estratégia geral da imagem da descorporificação a partir da abstração, uma vez que não haveriam intermediários em nossa relação com a nossa mente: acessamos com exclusividade o conteúdo de nossa consciência. Na explicação do dualista, portanto, quando se diz que a introspecção oferece um acesso privilegiado, quer se dizer que ela oferece um acesso direto, sem mediação.

Ora, se é de fato esse tipo de introspecção que está em jogo, a saber, descorporificada e sem espacialidade, disso se segue que tanto a noção de acesso, quanto a distinção direto e indireto, vem a ser problemáticas. Do ponto de vista de nossa

linguagem comum, o uso do termo “acesso” com respeito ao conteúdo de nossa vida mental parece enganoso:

Ter uma dor, sentir-se alegre ou triste, pensar que tal coisa é o caso, querer fazer isso ou aquilo, pretender agir assim, e ser capaz de dizer tais coisas, não é *ter acesso* ao que quer que seja (BENNETT e HACKER, 2003, p. 92).

Dizemos que alguém tem acesso, por exemplo, ao seu e-mail, a sua conta bancária, à biblioteca, ao restaurante, etc. Mas se alguém diz que está com dor não diz isso porque teve acesso a essa dor, ou melhor, não é necessário, ao menos para propósitos muito específicos, acrescentar à expressão da dor, ou à própria queixa verbal, que se teve acesso àquela dor. Além disso, de uma perspectiva que faça justiça ao aspecto eminentemente corpóreo da dor, a própria inteligibilidade do ato de acessar uma dor pressupõe a ideia de que algo outro, distante e diferente do próprio veículo de manifestação da dor, deve entrar em contato com ela; em outras palavras, a dor só pode ser acessada diretamente por aquilo que compartilha com ela a mesma existência fantasmagórica.

Retornando às metáforas para resumirmos a caricatura do dualismo clássico presente em nossa imagem descorporificada da autoconsciência. A dor de um fantasma possui ela própria um caráter fantasmagórico, o que a faz imediatamente acessível ao fantasma que a tem. O corpo, como meramente um instrumento que possibilita a expressão da dor, é nada mais do que uma máquina obsoleta sem um fantasma que o anime. O corpo de um sujeito não é ele mesmo dotado da realidade que permite ao sujeito, enquanto *res cogitans*, acessar diretamente os conteúdos de sua própria consciência. Por tais razões, esse tipo de dualismo pende para um de seus lados, isto é, estabelece uma hierarquia entre as duas substâncias que compõem um ser humano: a mente de um sujeito tem privilégio epistêmico em relação aos próprios estados de consciência do sujeito, enquanto o corpo de um sujeito é suscetível a diversas formas de engano em relação aos conteúdos da consciência desse sujeito.

### **1.3 Autoconsciência sem autorreferência**

Se no dualismo clássico, em última instância, os termos “Eu” e “minha mente” seriam termos correferenciais, talvez a alternativa mais óbvia seja desvincular as duas

coisas. Nossa imagem da autoconsciência seria simplesmente a de um “Eu” que pode ou não saber o que se passa com seus estados mentais, pois é deles distinto. Não parece fazer sentido que eu possa introspectivamente discriminar a mim mesmo como um estado mental particular entre outros estados mentais. Esta ideia tem um lastro histórico e um grande representante: ela era o mote para a recusa do dualismo cartesiano proposta por David Hume em sua principal obra, *Tratado da Natureza Humana*:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada sem uma percepção. Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada (2009, pp. 284-285).

A desconfiança suscitada por Hume estritamente nessa passagem é sobre o estatuto luminoso da introspecção e sobre a substancialidade daquilo a que se refere o termo *self*<sup>10</sup>. Ao rejeitar a concepção dualista, Hume abriu a possibilidade de uma concepção não-entitativa do que se conhecia por alma ou mente, isto é, nos convidou a pensar que o termo “Eu” talvez não se refira a um objeto identificável. Nessa esteira, a ideia contemporânea mais radical é a de que o pronome pessoal singular de primeira pessoa, “Eu”, não teria referência alguma: “Eu” não se refere nem a mente que uma pessoa tem e nem a qualquer outra coisa que possa identificar uma pessoa como tal. E isto não se deve apenas ao fato de existir ou não um referente próprio, um portador material do termo “Eu”, ou uma substância no mundo, isto se deve antes à própria gramática na qual o termo é usado.

Esta é a tese primorosamente sustentada por Elizabeth Anscombe em “The First Person” (1975). Neste artigo, o objetivo de Anscombe é mostrar que certas posições metafísicas a respeito da Primeira Pessoa são frutos de ilusões gramaticais. Ela defende que ““Eu” não é nem um nome e nem outro tipo de expressão cuja função lógica seja fazer referência” (ANSCOMBE, 1975, p. 32). Quando digo “Meu braço está quebrado”

---

<sup>10</sup> Na falta de um termo exatamente correspondente em língua portuguesa, e uma vez que a palavra original em inglês tem sido usada em nossa linguagem comum e nas discussões da área sobre o assunto, optamos por manter a palavra sem tradução.

ou “Eu tenho dor de dente”, as palavras “meu” e “eu” não se referem a uma coisa (corpo) ou a outra (mente): tanto “o uso como objeto” quanto “o uso como sujeito” não seriam mais do que formas de se indicar a posição da palavra “Eu” na estrutura gramatical.

Para argumentar em defesa da não-referencialidade da Primeira Pessoa, Anscombe examina algumas das principais funções gramaticais desse termo. Duas delas são as mais comuns: (i) “Eu” pode ser usado enquanto *nome próprio*: dada a suposição geral de que a palavra *deve nomear alguma coisa* quando empregue na função de substantivo, parece que estamos autorizados a substituir “Eu” pelo nosso nome próprio – “Eu sou Rodrigo” seria uma proposição de identidade genuína; (ii) “Eu” pode ser usado enquanto *pronome demonstrativo*, dada a nossa tendência de apontar para si mesmo para explicar a Primeira Pessoa: se digo, por exemplo, “Eu sou *esse* corpo”, apontando para o meu próprio peito, pareço dar claramente o referente da palavra “Eu” ao mostrar onde “esse” se ancora.

A dificuldade encontrada por Anscombe no uso da Primeira Pessoa tanto como nome quanto como demonstrativo é que não explicam como o termo se relaciona com aquilo que ele se refere; em ambos os casos, “há a mesma necessidade de uma ‘concepção’ através da qual o “Eu” alcance seu objeto” (ANSCOMBE, 1975, pp. 28-29). Além disso, Anscombe lembra que tais usos ignoram o caráter essencial do argumento cartesiano: “[a proposição] “Eu sou Descartes” não era relevante para ele (...). Aquilo que é nomeado por “Eu” – *isto*, em *seu* livro, não era *Descartes*” (1975, p. 22). Afinal, parece natural pensar que quando “alguém usa o termo ‘Eu’ é apenas para falar de si mesmo” (ANSCOMBE, 1975, p. 24) e de mais ninguém. Nos termos que ela cita de Santo Agostinho: “a mente sabe que ela mesma pensa” e “ela [a mente] conhece sua própria substância”.

Porém, quando falo de mim mesmo, falo de uma pessoa com um nome. Para analisarmos isso melhor, vejamos como Anscombe trata o seguinte caso que ela propõe:

Imagine uma sociedade em que todos são rotulados com dois nomes. Um desses nomes aparece nas costas e em cima do peito, de tal modo que seus portadores não podem ver; estes nomes são vários: digamos, de “B” a “Z”. O outro nome, “A”, é estampado no interior de seus pulsos e é o mesmo para todos. Para descreverem as ações das pessoas, cada membro dessa sociedade usa os nomes nos peitos ou nas costas, pois ele pode ver esses nomes ou já os viu. Todos também aprendem a responder a chamados do nome sobre seu próprio peito e costas de tal maneira, e em circunstâncias, que tendemos a responder a chamados de nossos nomes. Descrições de suas próprias ações, que cada um dá diretamente a partir da observação, são feitas usando o

nome no pulso. Tais descrições são feitas, não com base na observação somente, mas também a partir de alguma inferência, testemunho ou outra informação. Por exemplo, *B* extrai conclusões expressas pelas frases com “*A*” como sujeito a partir de afirmações de outras pessoas usando “*B*” como sujeito (1975, p. 24).

Tentando sintetizar o caso: um cidadão dessa sociedade descreve a si mesmo como “*A*”, pois pode olhar a letra em seu pulso, mas só poderia se descrever como “*B*” por outras pessoas ou quando se olha no espelho. A ideia central é comparar o uso de “*A*” nessa sociedade com o uso que fazemos de “*Eu*”: “*A*” é o mesmo para todos nessa sociedade, mas apenas os próprios sujeitos usariam esse nome quando falam de si mesmos. Isto é, todos nós usamos o mesmo termo para falar de nós mesmos, mas esse termo só pode ser usado (corretamente) por cada um de nós. Em sua reflexão sobre essa comparação, Anscombe parece defender que a diferença entre os dois usos é que, na descrição que usa o nome “*A*”, e não na descrição que usa *B*, estaria presente uma noção mínima de “autoconsciência” (1975, p. 25).

A explicação geral da autoconsciência que ela pretende criticar parte da ideia de que a “autoconsciência é a consciência de um *self*” (ANSCOMBE, 1975, p. 25). Essa ideia nos leva enganosamente a pensar que um *self* seria “algo que certas coisas têm ou são”. E se alguém *tem* um *self*, então tem um *tipo correto de coisa* para chamar de “*Eu*”. Se algo é um *self*, então revela um *aspecto especial* do que é ser uma pessoa. O *self* da autoconsciência seria explicado, segundo essa ideia, pela descrição do tipo de objeto correto que ele se relaciona ou do aspecto único que ele revela.

Anscombe objeta do seguinte modo essa explicação geral:

Tudo isso é estritamente sem sentido (*nonsensical*). E surge de uma desconstrução do pronome reflexivo. Que seja sem sentido provém também do seguinte fato: haveria a questão do que garante a alguém ter chegado ao *self* correto, isto é, que o *self* chamado por um homem de “*Eu*” sempre esteve conectado a ele ou sempre foi o próprio homem (1975, p. 25).

Para esclarecer essa objeção, retorno brevemente ao caso anterior da sociedade com dois nomes. Quando algum membro dessa sociedade usa “*A*” para falar de si mesmo, a função do termo é reflexiva” ou “autorreferencial; mas, embora outros membros usem exatamente o mesmo termo, a referência difere conforme o membro que o use. Anscombe sugere que isto ocorreria também com o *self*, isto é, precisaríamos de uma garantia de que

o *self* de fato *alcance* alguma coisa e de que haja *unidade* em seus usos consecutivos. A autoconsciência como consciência de um *self* indica que a referência funcionaria apenas para o próprio usuário de “Eu” e se restringiria a captar o que *naquele momento* o usuário se refere. A objeção de Anscombe levanta a ameaça da possível multiplicidade de *selves* na falta de uma concepção clara de identificação e de reidentificação de *selves*. A questão que se coloca é: “Como eu sei que “Eu” não são dez pensadores pensando em uníssono?” (ANSCOMBE, 1975, p. 31).

Esta mesma questão aparece ao se conceber a Primeira Pessoa como um nome próprio. Pois, parece que o uso de “A” precisaria ser acompanhado por uma concepção do objeto nomeado. Precisaríamos de uma concepção *da cidade* de São Paulo para a compreensão da referência do nome São Paulo, assim como precisaríamos de uma concepção *do rio* São Francisco para a compreensão da referência do nome São Francisco. Em vista disso, talvez o melhor candidato gramatical para exercer a função de autorreferência seja o pronome *demonstrativo*, como “isto” e “esse”. Nesse caso, o tipo de coisa referida por “Eu” é dado por aquilo que está presente e pode ser instanciado. Assim, “quando digo “Eu”, estou falando *desse* sujeito” – apontando para mim mesmo.

Para analisar esse candidato, Anscombe apresenta o caso curioso da “privação sensória”:

Imagine que eu entre num estado de ‘privação sensória’. Minha visão é retirada e eu sou anestesiado pontualmente em todo lugar, talvez mergulhado em um tanque de água morna; eu sou incapaz de falar ou de tocar qualquer parte do meu corpo uma na outra. Ora, eu digo a mim mesmo ‘Eu não vou deixar isso acontecer de novo!’. Se o objeto que eu me refiro por “Eu” é esse corpo, esse ser humano, então, nessas circunstâncias, ele não está presente aos meus sentidos; e de que outro modo ele pode estar ‘presente a’ mim? Eu tenho perdido o que me refiro por “Eu”? Não é presente a mim? Eu sou limitado a, digamos, ‘referir na ausência’? Eu não perdi minha ‘autoconsciência’; nem o que eu quero dizer por “Eu” pode ser um objeto que não está mais presente a mim (1975, p.31).

Em *The First Person*, um dos principais alvos de Anscombe é a concepção dualista cartesiana. O caso acima foi construído justamente com o objetivo de sermos tentados a procurar por um objeto referido por um “Eu” que teria as características de um Ego cartesiano. Como o sujeito é privado de todas as suas sensações corpóreas, de todos os seus sentidos, “Eu” não pode se referir a nada corpóreo. Anscombe reconhece: “se “Eu” é um termo referencial, então Descartes estava certo sobre o que o seu referente era” (1975, p.31), a saber, uma entidade não-corpórea. Anscombe vai rejeitar a explicação

cartesiana da Primeira Pessoa não porque envolve introspecção fosforescente ou privacidade epistêmica, mas porque o uso relevante de “Eu” não tem referência alguma. “Eu” não se refere nem a um Ego cartesiano, nem a um corpo humano e nem a nada.

Entretanto, a autora insiste em preservar um *sentido* para o “Eu”, mesmo quando um sujeito entra num estado de privação sensória. Em seus termos, o que é preservado é “o pensamento que pensa esse pensamento” (ANSCOMBE, 1975, p. 31). Nesse ponto, ter esse tipo de consciência não é obter um pensamento “claro e distinto” de um “Eu” – não é algo de que estamos imediatamente e evidentemente conscientes. Pensamentos que envolvem “Eu” são pensamentos realizados por um “Eu”, uma mente ou um *self*, “eles têm um sujeito, mas não um objeto” (ANSCOMBE, 1975, p. 32). Supor que “Eu-pensamentos” (*I-thoughts*) tenham um objeto coloca, novamente, a “intolerável dificuldade” da multiplicidade de *selves*, ou seja, “de exigir uma identificação do mesmo referente em diferentes “Eu-pensamentos””.

Anscombe rejeita o uso da Primeira Pessoa como demonstrativo pela mesma razão que rejeitou o uso como nome. De acordo com a autora, “mesmo que possamos usar “isso” ou “aquilo” [para dar a referência de “Eu”], precisaríamos ter uma resposta para a questão “isso *o que?*” (ANSCOMBE, 1975, p. 27). O que ela quer dizer é que a exigência por uma concepção que especifique o tipo de objeto que estaria sendo referido no uso da Primeira Pessoa poderia se colocar também no caso dos demonstrativos. Num contexto comunicativo, o interlocutor teria que ter formado *previamente* uma concepção do que é o “este” para o qual o “Eu” se refere. Apesar disso, Anscombe retira uma moral estranha a partir dos demonstrativos, afirmando que a análise ao menos revela um *contraste* entre os demonstrativos e a Primeira Pessoa: enquanto o uso de “isto” pode falhar na autoreferência, no uso de “Eu” deveríamos estar seguros quanto a presença de seu referente (ANSCOMBE, 1975, p.28), assim, imunes à ameaça de múltiplos *selves* diferentes.

É interessante notar uma certa necessidade implícita de que *deve* haver um referente permanente como condição para a tese da não-referencialidade da Primeira Pessoa. Isto é, parece ser uma questão de “tudo ou nada”: se a função relevante do uso de “Eu” não pode ser encontrada em seus papéis gramaticais, então o termo usado não tem referência. E se “Eu” não tem referência, nada mais tentador do que preservar um sentido epistemologicamente ilibado de “autoconsciência”. Desse ponto de vista, Anscombe parece *hipostasiar* o uso de “Eu”, tornando-o um termo *tão único e* especial, sem paralelo

na nossa gramática, sem contraste e divorciado dos usos que nós correntemente fazemos e nos entendemos sobre. Tal como a teoria dualista, a teoria sem referência do Eu também parece operar sob a pressuposição de que a autoconsciência pode ser qualquer coisa desde que não seja corpórea. Esse é um ponto geral importante desse capítulo.

Ao propor uma “hispostasiação” do termo Eu, Anscombe parece se comprometer com uma concepção de privacidade semelhante à dualista. Esta consequência indesejada foi apontada que Anthony Kenny em seu “The First Person” (1984):

A Professora Anscombe parece sugerir que em um estado de privação sensória eu possa pensar, ao privadamente me concentrar, em “Eu-pensamentos” (por exemplo, “Eu deixei isso acontecer de novo”) sem saber a qual corpo eles estão relacionados e, de fato, sem saber se eu realmente tenho um corpo (1984, p. 85).

Kenny não aceita essa sugestão, pois, segundo ele, “se esses pensamentos tem um sentido, o sentido certamente deve ser exprimível; e o que eles exprimem poderia ser publicamente dito apenas se fossem ditos pelo corpo correto” (1984, p. 85). Em sua cuidadosa crítica à Anscombe, Kenny concede que “Eu” possa não ser um termo referencial (1984, p. 81), mas sustenta que é parte do *sentido* das proposições em que “Eu” é usado que elas possam ser (publicamente) verificadas ou falsificadas (KENNY, 1984, p. 86). Para o autor, o sentido de “Eu-pensamentos” depende de sabermos a partir de qual corpo esses pensamentos são expressos. Kenny considera, aliás, que o fato de alguém ter um corpo, e poder dizê-lo *seu*, é crucial para darmos sentido a “Eu-pensamentos”.

À propósito do caso da privação sensória, Kenny comenta:

No caso da privação sensória, eu não posso ter pensamentos da forma ‘esse corpo é meu corpo’, pois não há nada a que ‘isso’ apanhe, nenhuma visão, som ou sensação. Mas o que a privação sensória retira de mim é a referência de ‘isso’, não o sentido de ‘meu’. Não é como se houvesse uma tentativa de identificar meu próprio corpo que eu pudesse realizar em casos normais e falhar no caso da privação sensória. Ao chamar um corpo ‘meu corpo’ eu não identifico o corpo, nem para mim mesmo e nem para mais ninguém; embora, para outros, eu possa identificar *a mim mesmo*” (1984, p. 86).

O ponto desse caso, na análise crítica do autor, não é que não se possa saber qual corpo é o meu ou distinguir meu corpo de outros, mas o de que não há nada que o “esse” em “esse corpo” apanhe. Por isso, a questão colocada pelo caso da privação sensória é

uma sobre a referência do demonstrativo, não sobre se um ou outro corpo poderia ou não ser o meu próprio. Para saber que eu tenho um corpo eu não preciso tomar distância e observar a mim mesmo, assim como não é algo que eu possa saber baseado apenas em minhas sensações (privadas).

Como resultado, vejamos como a análise de Anscombe se encaixa na imagem da autoconsciência que estamos caracterizando. Anscombe pretendeu oferecer uma alternativa ao dualismo rejeitando que a autoconsciência envolva qualquer tipo de autorreferência, só que para preencher o vazio referencial de um termo (“Eu”), que de fato usamos com sentido para se comunicar e em geral nos entendemos sobre ele, não fica claro qual seria o candidato<sup>11</sup>. Vale frisar que a argumentação da autora é mais uma crítica a certas concepções do que uma defesa de certa tese particular, ainda que ela deixe pistas para um outro tipo de abordagem<sup>12</sup>. Assim como o dualismo, Anscombe tem sua maneira de rejeitar que é o caso o que de fato é o caso, ou seja, que em última instância o termo “Eu” sequer possui função referencial. É nesse sentido que tanto o dualismo cartesiano quanto Anscombe estão propondo, seja ao postular uma entidade referida, seja ao rejeitar a função de referência, formas de revisionismo. A saída para esse impasse parece ser preservar a função referencial e ao mesmo tempo não se comprometer com um Ego ou uma substância pensante.

#### **1.4 Autoconsciência e o conceito de pessoa**

Um caminho para tal posição foi aberto por Peter Strawson ao colocar no centro da discussão o conceito de *pessoa*. Strawson concebe uma pessoa como um particular fundamental do ponto de vista de nosso discurso, e com relação ao qual os conceitos de

---

<sup>11</sup> Entretanto, a concepção de Anscombe ficou conhecida como uma concepção “expressivista” da Primeira Pessoa. A ideia é que o uso do termo “Eu”, embora não tenha referência, mostra ou expressa ao interlocutor uma determinada perspectiva, chama a atenção para um ponto de vista na ação comunicativa. Essa poderia ser uma via interessante de análise. Para nós, o que merece ser ressaltado é que, mesmo sem apelar para uma introspecção fosforescente, a estratégia de Anscombe resulta em ser mais um modo de se excluir o corpo da imagem que estamos descrevendo da autoconsciência.

<sup>12</sup> Por exemplo, quando Anscombe usa a palavra “pessoa” no sentido em que ocorre em “ofensas contra a pessoa” (1975, p. 33) e em contraste com o uso de “corpo”. Segundo ela, um cadáver não pode ofender ou se sentir ofendido. Por isso, ela sugere: “A pessoa é um corpo humano vivo” (1975, p. 33). É difícil estipular as consequências desta sugestão a partir do próprio texto. Mas é no mínimo curioso notar que tal sugestão é compatível com admissão de que o uso de “Eu” na autoconsciência tem, sim, referência: a *pessoa* que a usa. Tanto para quem defende a referencialidade da Primeira Pessoa, quanto para quem rejeita a referencialidade, a imagem da autoconsciência continua a ser de um sujeito descorporificado.

mente e corpo seriam “logicamente secundários” – falar do corpo e da mente como coisas *distintas* é falar do corpo e da mente *de* uma pessoa. Como o autor afirma: “Estados ou experiências, poderíamos dizer, *possuem* (*owe*) suas identidades como particulares pela identidade da pessoa cujos estados ou experiências elas são (STRAWSON, 1971, p. 97). O que é central em sua posição se resume na seguinte passagem:

O conceito de pessoa é logicamente anterior ao conceito de uma consciência individual. O conceito de pessoa não deve ser analisado como o conceito de um corpo animado ou de uma alma corporificada. Isso não é o mesmo que dizer que o conceito de uma pura consciência individual não possa ter uma existência lógica secundária, se alguém pensa, ou acha, isso desejável. Falamos de uma pessoa morta – um corpo – e do mesmo modo secundário podemos ao menos pensar em uma pessoa descorporificada. Uma pessoa não é um ego corporificado, mas um ego pode ser uma pessoa descorporificada, retendo o benefício lógico da individualidade de ter sido uma pessoa” (STRAWSON, 1971, p. 103).

Em seu argumento, Strawson avalia que uma teoria sem-referente do Eu, que ele chama de “teoria da não-posses”<sup>13</sup>, seria tão dualista quanto uma de inspiração cartesiana. Para compreendermos melhor essa comparação, vamos nos deter na crítica que Strawson faz a essa teoria em *Individuals*, e, em seguida, contrastar com as dificuldades de Anscombe apontadas anteriormente.

O defensor dessa teoria começa chamando a atenção para o fato de que a dependência da experiência perceptual de um sujeito em relação às suas características corporais “não implica que o corpo deveria ser o mesmo corpo em cada situação” (STRAWSON, 1971, p. 90). Segundo o teórico: é um fato *contingente* que seja o mesmo corpo em cada experiência perceptual. O sentido de *dependência* utilizado é de um tipo “logicamente transferível”, isto é, estados de consciência são compreendidos como “posses” de alguém apenas na medida em que também podem ser “posses” de outros. Não haveriam experiências perceptuais que sejam *necessariamente* pertencentes aos

---

<sup>13</sup> Paul Snowdon (2009), estudioso da obra de Strawson, observa muito bem que o filósofo de Oxford é um pouco ambíguo para determinar se a teoria da não-posses é uma teoria “sem-referente” ou “sem-sujeito” da Primeira Pessoa. Se ela for uma teoria “sem-referente”, a ideia é a de que o uso do termo “Eu” não teria a função de atribuir estados de consciência em contextos onde o aparente conteúdo predicativo é mental. Se ela for “sem-sujeito”, então estaria negando a própria existência de um sujeito próprio de estados de consciência. A primeira maneira de compreender não implica que não exista um sujeito e nem que estados de consciência não possam pertencer a um sujeito (2009, pp. 459-460) – isso é o que quer Anscombe ao defender a não-referencialidade da Primeira Pessoa. Entretanto, assumirei aqui (junto ao Snowdon) que a teoria da não-posses é uma teoria sem-sujeito do “Eu”, conforme atesta a seguinte passagem de *Individuals*: “é apenas uma ilusão lingüística que estados de consciência pertencem a, ou são estados de, alguma coisa” (1971, p. 94).

corpos que as têm. Assim, conclui o teórico, não há um sujeito próprio ou um Ego que seria o único e legítimo possuidor de estados de consciência.

Strawson considera essa teoria incoerente uma vez que é forçada a fazer uso de um sentido de "posse" cuja existência ela mesma nega. O argumento roda da seguinte maneira: o teórico da não-posse estaria comprometido com uma afirmação que expressa um fato contingente, tal como "Todas as minhas experiências são possuídas por B", porém, a ocorrência do termo "minhas" em sua afirmação subscreve o sentido de "posse" que ele quer negar, a saber, como *necessária*. A fim de evitar esse sentido, ele teria que produzir alguma paráfrase para a afirmação sem usar o termo "minhas" ou "qualquer outra expressão com força possessiva similar", de tal modo que sua afirmação permaneça contingente (STRAWSON, 1971, p. 97). Ele pode tentar omitir o termo "minhas" da afirmação, dizendo simplesmente: "Todas as experiências são possuídas por B". Isso preservaria o caráter contingente da afirmação. Mas seria uma afirmação claramente falsa. Algumas experiências são possuídas por C, por D ou por Z. Outra saída seria insistir que, quando fala de "todas as experiências possuídas por uma certa pessoa", o teórico quer dizer que essas experiências são contingentemente dependentes. Isto é, a afirmação "Todas as experiências da pessoa P" quer dizer o mesmo que "Todas as experiências contingentemente dependentes de um certo corpo B". Ora, nesse caso, "Todas as experiências da pessoa P" não é uma afirmação contingente, como sua teoria exige, mas analítica (STRAWSON, 1971, p. 97).

Uma possível consequência da objeção de Strawson é se de fato o uso de "posse" com relação aos meus estados de consciência não pode ser no sentido contingente, isto é, se com essa objeção Strawson não estaria se comprometendo com uma tese a respeito da identificação necessária do sujeito com os seus estados de consciência; e, por essa razão, o autor estaria ainda enfeitiçado pela imagem da autoconsciência introspectiva. De todo modo, Strawson acusa a teoria da não-posse de cair num dualismo, dado que tal teoria parece conceber uma pessoa como composta, de um lado, por um corpo e, de outro lado, por um "não-sujeito". Tal como o dualismo cartesiano, as duas teorias sustentam, "cada uma a sua maneira, que existem dois usos de "Eu", um uso no qual ele denota alguma coisa que ele não denota em outro uso" (STRAWSON, 1971, p. 98). Para o autor, o teórico da não-posse não está admitindo apenas um tipo de coisa (o corpo), mas dois tipos de coisas (o corpo e um não-sujeito). Assim, ao tentar oferecer uma alternativa ao dualismo – negando que haja algo que possua estados de consciência – o teórico da não-

posse acaba admitindo dois usos para a palavra “Eu”, mesmo que em um uso a palavra não se refira a nada.

Entretanto, como Strawson reconhece, o dualismo tem origem em certa experiência que muitos de nós temos: aquela de “olhar para dentro”, de “concentração introspectiva” (2008, p. 193). O fascínio da experiência introspectiva, a qual nos revela algo auto evidente, indubitável, fosforescente, pode, no entanto, esconder a necessidade de se oferecer um critério claro de justificação para aquilo que é percebido na introspecção. Esse tipo de fascínio nos levaria a defender a noção de uma consciência particular como primária ou primitiva, e o que, por sua vez, recolocaria o mesmo problema apontado por Anscombe sobre a ameaça da multiplicidade de *selves*<sup>14</sup>.

A dificuldade em questão diz respeito a ausência de um critério claro de identidade pessoal, ou, como Strawson considera:

Se vamos falar com propriedade sobre a consciência individual, sobre a mente, ou sobre itens individuais quaisquer que sejam, há uma coisa ao menos que devemos saber. Devemos saber a diferença entre um tal item e dois tais itens. Devemos saber sob que princípios tais itens são selecionados. E isso significa, portanto – se eles são itens pretensamente capazes de permanecer durante um período de tempo –, que devemos saber como identificar o mesmo item em diferentes instantes. Em geral, não temos ideia do que um tal e tal é ao menos que tenhamos alguma ideia do que um tal e tal é. Se não temos ideia de como as noções de identidade e diferença numérica se aplicam à consciência individual, então não temos realmente um conceito claro de tais itens (2008, p. 191).

O ponto de Strawson é que para a atribuirmos estados de consciência deveríamos saber, antes, para qual particular estamos atribuindo esses estados, dado que nossa capacidade para identificar particulares antecede a nossa capacidade para atribuir estados de consciência a esses particulares. O autor sugere a adoção de uma “regra simples”: “uma pessoa, uma consciência; mesma pessoa, mesma consciência. A receita [de um anti-cartesiano] para contar mentes individuais é contar pessoas” (STRAWSON, 2008, p.

---

<sup>14</sup> Strawson aponta para a mesma dificuldade: Suponha que eu estivesse num debate com um filósofo cartesiano, digamos, o Professor X. Se eu fosse sugerir que quando o homem, Professor X, fala, existe um milhão de almas simultaneamente pensando os pensamentos que suas palavras expressam, tendo experiências qualitativamente indistinguíveis, tais que ele, o homem, teria de fato dito, como ele me persuadiria que havia apenas uma alma? (Como cada alma se encolerizaria, já que a dúvida foi colocada, para persuadir a si mesma de sua unicidade?) (2008, p. 192). Em *Individuals*, ele já havia levantado essa questão: Que direito temos, nessa explicação, de falar sobre o sujeito, implicando unicidade? Por que não deveria haver uma série de sujeitos de experiência? [...] Unicidade do corpo não garante unicidade da alma Cartesiana (STRAWSON, 1971, p. 101).

191). Uma pessoa é um *continuum* espaço-temporal que pode ser rastreada nos lugares que ocupa em instantes diferentes. Como um particular primitivo do ponto de vista de nossa capacidade para referir e identificar, uma pessoa é um conceito básico do qual outros conceitos dependem. É por essas razões que não há mistério, portanto, na referência do termo “Eu”: o termo se refere a *pessoa* que o usa para falar dos outros e de si mesmo.

### 1.5 Autoconsciência e autoidentificação

As teses de Strawson e Anscombe sobre a autorreferência da autoconsciência podem não ser inteiramente incompatíveis. Elas se opõem basicamente em relação a função referencial do termo “Eu”: enquanto para Anscombe o termo não tem referência, para Strawson ele se refere a uma pessoa. Mas é possível ter uma via entre ambas: sustentar que há autorreferência na autoconsciência (junto a Strawson) e aquilo sobre o qual ela se refere não seja uma pessoa (junto a Anscombe). Quem trilhou essa via foi Gareth Evans. Para ele, “a essência do ‘Eu’ é a *autorreferência*”: pensamentos que envolvem a Primeira Pessoa (“Eu-pensamentos”) são aqueles nos quais um sujeito de pensamento está pensando sobre *ele* mesmo (EVANS, 1982, p. 207). Mas isto não somente “do ponto de vista do sujeito”, mas “de um ponto de vista objetivo do mundo” (EVANS, 1982, p. 210). Ser capaz de pensar sobre si mesmo “de um ponto de vista objetivo” se deve a um princípio que tanto Evans quanto Strawson compartilham: a Condição de Generalidade (*Generality Constraint*). A ideia, em termos strawsonianos, é que os predicados que usamos para atribuir estados de consciência a nós mesmos recebem seu significado da estrutura total da linguagem na qual são usados (STRAWSON, 1971, p. 110). Strawson usa a seguinte analogia para esclarecer esse ponto:

Se alguém está jogando uma partida de cartas, as marcas distintivas de uma certa carta constituem critérios logicamente adequados para chamá-la, digamos, Rainha de Copas; mas, ao chamá-la assim, no contexto do jogo, atribui-se propriedades a ela que estão sobre e acima da posse dessas marcas. O predicado recebe seu significado da estrutura total do jogo. Dizer que os critérios a partir dos quais atribuímos predicados-P [estados de consciência] a outros são de um tipo logicamente adequado para essa atribuição não é dizer que tudo o que há para o significado desses predicados são esses critérios. Dizer isso é esquecer que eles são predicados-P, esquecer o resto da estrutura da linguagem a qual eles pertencem (1971, p. 110).

Nessa passagem, Strawson está aplicando a Condição de Generalidade a nossa capacidade de atribuir consciência a outras pessoas. Mas Evans vai estender a aplicação deste princípio a nossa autoconsciência: ele dá sentido à identificação de nós mesmos como uma pessoa entre outras. Oferece um critério para a nossa auto identificação. Anscombe não teria prestado atenção nesse princípio ao querer sustentar que nossa autoconsciência não é sobre *objeto algum* (EVANS, 1982, p. 214). Na perspectiva de Evans, o motivo pelo qual a autora defende essa posição se deve à maneira como ela descreve, ou deixa de descrever, o que está em questão, a saber, o modo pelo qual adquirimos *conhecimento* acerca de nós mesmos. Anscombe parece não perceber que a principal razão pela qual ela rejeita que o *self* seja um objeto é que, se esse fosse o caso, poderíamos estar *errados* a respeito do que é referido quando pensamos em nós mesmos. Isto é, a autoconsciência não pode ser sobre *objeto algum* porque se fosse poderíamos estar errados sobre o que ele é. Na formulação da própria autora, a autoconsciência é a consciência que um sujeito tem de si mesmo enquanto o mesmo sujeito que é. Mas ela não viu que, no caso do sujeito anestesiado que está sem o funcionamento de nenhum de seus sentidos, o que resta a um tal sujeito, na descrição de Evans, é a sua “capacidade de pensar sobre ele mesmo, questionando, por exemplo, porque ele não está recebendo informação das maneiras usuais” (1982, p. 215).

O fato de Anscombe não ter dado a devida atenção a esse aspecto epistêmico contribui para a impressão de que nossa autoconsciência, na concepção da autora, é um caso muito especial em relação a nossa consciência ordinária. Na explicação de Evans, esse caráter especial deixa de ser tão especial assim, pois não se deve à natureza única da entidade referida, nem a sua ocorrência singular em nossa gramática e nem ainda a ordem lógica dos conceitos utilizados. Se deve simplesmente a nossa *capacidade* de adquirir informação a respeito de nós mesmos. Evans considera que o principal é que um sujeito, ao pensar sobre ele mesmo, “seja *capaz* de ter tais pensamentos controlados pela informação que pode estar disponível a ele de vários modos relevantes” (1982, p. 216).

Em contraste com as abordagens mencionadas anteriormente, Evans está interessado em caracterizar o tipo de *conhecimento* envolvido na autoconsciência e o aspecto exibido por esse tipo de conhecimento. Tal aspecto é chamado de “imunidade ao erro pela identificação incorreta”. Quando um sujeito é capaz de obter uma informação sobre si mesmo de um modo relevante, ele não pode se enganar a respeito de quem é a informação (no caso, sobre ele próprio). Por exemplo, se um sujeito diz “Eu tenho dor de

dente”, e ele obteve a informação sobre esse seu estado de consciência de maneira usual e apropriada, essa dor não pode ter sido de outra pessoa, ou melhor, não há a possibilidade de erro a respeito de quem é o sujeito que tem essa dor, o sujeito não pode identificar incorretamente quem é que tem a dor. Ele pode se enganar a respeito de onde está a dor, se é num dente ou em outro, se é na raiz do dente, na gengiva ou na bochecha. Mas ele possui imunidade ao erro com a respeito a identidade do sujeito que tem a dor.

À primeira vista, a imunidade ao erro é um aspecto exibido por proposições apenas acerca de nossos próprios estados mentais, de tal modo que ela seria uma marca distintiva de nossa autoconsciência<sup>15</sup>. Mas, para Evans, a imunidade ao erro é um princípio que se aplica a proposições acerca de outros estados de nós mesmos além da autoconsciência, como, por exemplo, à nossa memória autobiográfica, à introspecção, à percepção visual ordinária e à propriocepção somática.

Em resumo: a imunidade ao erro surge de uma *capacidade*, que, como tal, é prática. A imunidade é exibida por certas maneiras que dispomos de obter conhecimento acerca de nós mesmos: isso nos permite conceber a nós mesmos como estando numa ordem objetiva obedecendo à Condição de Generalidade (EVANS, 1982, p. 223). Como Evans diz: “A ideia de que há um mundo objetivo e a ideia de que o sujeito está em *algum lugar* não podem ser separadas [...]” (1982, p. 222). Evans afirma que seus argumentos se direcionam

[...] contra a ideia comum de que nossa concepção de nós mesmos ‘da perspectiva da primeira pessoa’ é uma concepção de uma coisa que pensa, sente e percebe e não necessariamente de uma coisa física localizada no espaço (1982, p. 224).

“Localização no espaço” não é bem a ideia exata que Evans tem do lugar da autoconsciência. A ideia do autor é que existe uma dependência entre o uso de “Eu” e do indexical “aqui”. Isto significa que ter “Eu-pensamentos” é ser capaz de pensar sobre si mesmo a partir de um determinado ponto de vista, o qual em geral se expressa ostensivamente por meio de um pronome demonstrativo. Isto, por sua vez, significa que

---

<sup>15</sup> Nesse ponto, Evans se aproxima de Strawson ao admitir que “não é possível ter uma Ideia adequada de certas dores ou pensamentos independentemente de uma concepção adequada das pessoas das quais pensamentos e dores elas são” (EVANS, 1982, p. 252). Para ambos, há uma relação de íntima dependência entre estados ou eventos mentais e as pessoas que têm tais estados ou nas quais ocorrem tais eventos; se queremos usar a terminologia de Strawson, há uma “intransferibilidade lógica” de nossos estados de consciência com relação a pessoa que somos.

aquilo que é identificado no pensamento autoconsciente depende do *contexto* no qual é pensado. É uma capacidade *prática* ter “aqui”-pensamentos, uma vez que envolve pensar em si mesmo, instanciar a si mesmo como objeto de seu próprio pensamento a partir de um quadro de referências estabelecido pelo “espaço egocêntrico”.

Um espaço egocêntrico não é um tipo especial de espaço, como Evans esclarece, mas uma forma distintiva de representar o espaço. Essa ideia pode ficar mais clara no comentário de Bermúdez:

O ponto de Evans é que a habilidade para pensar sobre si mesmo como estando *aqui* é mais rica do que a habilidade trivial para pensar sobre si mesmo como estando localizado no lugar onde se está. Um sujeito não pode ter “aqui”-pensamentos (*here-thoughts*) em isolamento. “Aqui”-pensamentos são parte de uma complexa teia de pensamentos egocêntricos espaciais que definem um *espaço egocêntrico*, no qual as relações espaciais dos objetos são codificadas em um quadro de referências centrado no pensador (2005, p. 192).

Como se pode notar, a posição de Evans é bastante complexa, já que tenta conciliar teses aparentemente incompatíveis. Mas isso não impede de notarmos uma dificuldade adicional do autor que é similar àquela apontada por Kenny em relação a Anscombe: trata-se de admitir certa privacidade no sentido da Primeira Pessoa. Tal privacidade não é exatamente fruto da adoção do princípio epistemológico da imunidade ao erro, mas é condição de significação do “Eu”. Isto é o que Bermúdez argumenta em “Evans and the Sense of “I””, avaliando que seria um resquício indesejável da herança fregeana conservada por Evans.

Em seus argumentos, Evans está preservando a distinção fregeana entre pensamentos e ideias: os primeiros são objetivos no sentido em que existem independentemente de serem apreendidos por alguém, enquanto os segundos são conteúdos de uma consciência individual. No caso dos pensamentos matemáticos, por exemplo, parece claro que pensamentos são irredutíveis a uma consciência individual. Porém, no caso de “Eu-pensamentos” há algo de diferente, como Bermúdez explica:

Lembre-se que a referência do “Eu” em uma frase envolvendo o pronome de primeira pessoa é fixada pela regra do símbolo reflexivo (*token-reflexive*) [esta é a função gramatical cumprida pelo termo “auto” em autoconsciência] o qual (em casos padrões) seleciona (*picks out*) o falante da frase relevante como a pessoa para a qual o pronome refere. Uma vez que um “Eu-pensamento” é um pensamento expresso por uma frase envolvendo o pronome de primeira pessoa, se esperaria que a referência do componente de primeira pessoa sobre o pensamento a ser fixado seja de um modo análogo ao símbolo reflexivo. O ponto

todo da reflexividade do símbolo, e da indexicalidade em geral, é que a identidade do pensamento é determinada pelo contexto no qual ele é pensado – nesse caso, não há pensamento sem um episódio de pensamento (2005, p. 183).

Como vimos, “Eu-pensamentos” estão ancorados em “aqui-pensamentos”, o que significa, segundo a passagem acima, que episódios de pensamentos são pensamentos que *apresentam* o sujeito do pensamento. Evans quer defender que não há incompatibilidade entre objetividade e privacidade nesse caso. Mas existe uma dificuldade, como Bermúdez criticamente observa: se um “Eu-pensamento” é objetivo (têm o seu valor de verdade independente de ser pensado por uma pessoa particular), então ele não necessariamente precisa ser compartilhável de uma pessoa a outra, podendo ser concebido, em última instância, como não-comunicável. O fato do pronome de primeira pessoa não ter o papel de fazer referência a algo, funcionando muito mais como um termo indexical, não apaga o fato de que podemos falar sobre nós mesmos a outros e entender quando os outros falam sobre si mesmos.

Disso decorre outra dificuldade importante para o princípio da imunidade ao erro de Evans, a qual diz respeito à relevância do componente *informacional* no caso da primeira pessoa em comparação com outros casos. Conforme avalia Bermúdez:

“De acordo com a imagem geral de Evans, ligações (*links*) de informação permitem ao sujeito identificar um objeto particular como o referente do termo referencial. Mas o ponto todo dos *links* de informação que ele discute com respeito ao pronome de primeira pessoa é que eles *não* tornam possível qualquer tipo de identificação de uma certa pessoa como ela mesma. Eles são imunes ao erro pela identificação equivocada precisamente porque os juízos aos quais eles dão origem não envolvem qualquer tipo de identificação. Assim, a tarefa que o componente de informação está realizando ao explicar o sentido do pronome de primeira pessoa não pode ter a ver com tornar possível a identificação do pensador como o referente do pronome de primeira pessoa” (2005, p. 187).

Bermúdez quer mostrar que há uma desanalogia importante entre a autoconsciência e outras formas de adquirir conhecimento a respeito de nós mesmos quando concebemos esses casos igualmente em termos de *links* de informação. Parece claro que nossa “capacidade para identificar o objeto referido depende da existência de algum tipo de *link* de informação entre o pensador e o objeto” (2005, p. 189). Mas, não parece fazer sentido que esse modelo informacional se aplique ao pronome de primeira

pessoa, uma vez que, como observou Anscombe, identificamos a nós mesmos como sujeitos e não como objetos.

Esse ponto merece destaque para entendermos o que está em jogo em relação aos autores abordados. Para usar os termos de Bermúdez em relação a Evans, o desafio é oferecer uma explicação da autoconsciência na qual privacidade e objetividade sejam compatíveis. Uma tal explicação constituiria o verdadeiro antídoto ao dualismo clássico. Reside nesta estratégia a ideia de mostrar que autoconsciência e consciência do mundo implicam uma a outra, isto é, que o que encontramos na apropriação subjetiva da autoconsciência “deve ser inserido por nós num contexto mais amplo”. Como afirma John McDowell em *Mente e Mundo*:

O contexto mais amplo torna possível entender que a primeira pessoa, a referência contínua do “eu” nesse “eu penso” que é capaz de “acompanhar todas as minhas representações”, é também uma terceira pessoa, algo cuja a carreira é uma continuidade substancial no mundo objetivo: algo tal que outros modos de pensamento continuado a seu respeito exigiriam que mantivéssemos informados sobre ele. Este é um modo de expressar o brilhante tratamento que Gareth Evans dá ao problema da autoidentificação, que se valeu, por sua vez, da brilhante leitura feita por P. F. Strawson dos Paralogismos (2005, pp. 140-141).

A leitura de Strawson sobre esse tópico em Kant apela para uma noção que esteve presente no *modus operandi* de todos os autores abordados até aqui, inclusive do próprio Strawson. Segundo ele, o “eu penso” kantiano “deveria ser apenas uma *abstração* da persistência substancial ordinária do sujeito vivo da experiência” (MCDOWELL, 2005, p. 142). A abstração kantiana seria de um tipo formal, uma vez que considera isoladamente “a ideia de uma série subjetivamente contínua de representações, separada da ideia de uma coisa viva em cuja vida tais eventos ocorrem [...]” (*Idem*). Tal abstração seria uma forma de evitar que o objeto da autoconsciência seja um ego cartesiano, postulando, ao invés disso, um objeto meramente geométrico na forma de um ponto de vista. A insatisfação de McDowell tem em vista a mesma demanda que a nossa, tal como ele a expressa na seguinte passagem:

Se partirmos de um sentido do eu segundo o qual ele estaria, na melhor das hipóteses, geometricamente posto no mundo, como conseguiremos construir, a partir daí, o sentido do eu que realmente temos – uma presença corpórea no mundo? [...] O *insight* kantiano só seria capaz de assumir um formato satisfatório se fosse capaz de acomodar o fato de que um sujeito que pensa e tem intenções é um animal vivo (2005, p. 143).

Não é nosso objetivo avaliar a abordagem que McDowell faz da filosofia transcendental de Kant. O que vale ser destacado da passagem acima é que, dentre os autores que cerraram fileiras junto ao Kant em ataque ao dualismo (incluindo Anscombe, Strawson e Evans), McDowell foi o que pareceu expressar de forma mais direta a necessidade de reconhecermos a nossa corporeidade na consciência que temos de nós mesmos. Todos eles continuaram trabalhando sob o registro da descorporificação, isto é, *estão presos ao modus operandi da abstração*, da tentativa de isolar nossa autoconsciência de todo o resto que a cerca. Em geral, eles tendem a conceber nossa autoconsciência como privada; e se, por um lado, ela é relacionada de maneira íntima com a nossa mente, por outro lado, ela é facilmente distinguida de nosso corpo. Diante disso, a análise até aqui permite-nos apresentar o seguinte quadro comparativo da imagem filosófica dominante acerca de nossa autoconsciência:

<b>Autoconsciência</b>	<b>Modus Operandi</b>	<b>Autorreferente</b>	<b>Localização</b>	<b>Relação com a mente</b>	<b>Relação com o corpo</b>
<b>Dualismo</b>	Abstração Ontológica	Substância Pensante	Privada	Identidade	Nenhuma
<b>Anscombe</b>	Abstração Gramatical	Ausente	Privada	Independente	Nenhuma
<b>Strawson</b>	Abstração Conceitual	Pessoa	Pública	Necessária	Contingente
<b>Evans</b>	Abstração Epistemológica	“Eu-Pensamento”	Objetiva	Identidade	Contextual

**Tabela 1** – Quadro comparativo entre os autores abordados a respeito da autoconsciência.

Este quadro pretende apresentar de forma simples o que estivemos caracterizando como a imagem dominante da autoconsciência no pensamento filosófico contemporâneo, em particular, em três reações de eminentes autores do século XX ao dualismo clássico. Nosso diagnóstico foi que, apesar de oferecerem caminhos interessantes, Anscombe, Strawson e Evans, estão, em alguns aspectos, próximos a esse dualismo. Anscombe tem boas razões para não identificarmos a Primeira Pessoa com uma substância pensante. Assim como Strawson em assumir que o termo “Eu” se refere a uma pessoa. E Evans ao mostrar como esse termo está ligado a um contexto. No entanto, Anscombe teve dificuldades para preencher o vazio deixado pela falta de referência; Strawson deixou algumas complicações ao sugerir um sentido de posse “logicamente intransferível” de

uma pessoa em relação a sua mente; Evans, por fim, não parece ter oferecido uma explicação satisfatória de como privacidade e objetividade podem andar juntas.

Em ambos, notamos a mesma negligência com a experiência corpórea para a constituição da autoconsciência. O que não significa que eles não tenham incluído a corporeidade como um dos tópicos de suas análises. É digno de nota que em todos esses autores já havia a preocupação com a possibilidade de termos consciência de nós mesmos como sujeitos corporificados. Mas todos eles excluíram essa possibilidade sem dar atenção o bastante. Pretendemos salientar que isso se deve ao fato de ainda estarem presos a uma imagem da autoconsciência. Assim, tendo esse fato em vista, esses autores podem ser lidos como tentando se equilibrar entre o dualismo sem pender demais para nenhum de seus lados. Ou como expressando a angústia de terem sido abandonados, após Kant, aos seus próprios corpos.

## CAPÍTULO 2: MEU CORPO SEM CORPO

*Mas eu não chamo aquilo que eu sou de “meu corpo”. Eu sou um corpo, mas eu não me tenho, não tenho o corpo que sou.*

Peter Hacker<sup>16</sup>

Neste capítulo, continuamos a fustigar a imagem descorporificada, desta vez em relação a autoconsciência corpórea. Uma dificuldade central nesta questão é conceber o tipo de espaço no qual a autoconsciência corpórea se manifesta, entender o que significa dizer que ela ocorre num espaço “egocêntrico”. Iremos salientar como o cérebro tem sido visto como determinante para a compreensão de nossa autoconsciência corpórea. Mostraremos como essa forte tendência está associada ao “cognitivismo” e como ela abriga alguns pressupostos dualistas que a princípio seriam indesejáveis para aqueles que buscam reduzir nossa autoconsciência corpórea ao cérebro. Finalmente, iremos mostrar como o enativismo enquanto um projeto interdisciplinar oferece alternativas promissoras que ressaltam a importância do corpo na autoconsciência corpórea.

### 2.1 Autoconsciência corpórea

O foco agora é a autoconsciência *corpórea* em vista de descobrir se, e em que medida, a imagem da autoconsciência elaborada até aqui também está por trás da consciência que temos de nosso próprio corpo. Pode não ser motivo de espanto que as abordagens filosóficas anteriores sobre a autoconsciência não deem relevância apropriada ao corpo humano. Já no caso da autoconsciência *corpórea* pode ser surpreendente detectarmos um certo modo de se minimizar o papel do corpo humano, seja apelando filosoficamente para um caráter “super-poderoso” da mente, ou atribuindo exclusivamente ao cérebro a função relevante. Queremos mostrar que os principais traços da imagem de descorporificação continuam a orientar certas perspectivas filosóficas e científicas a respeito da autoconsciência corpórea.

---

<sup>16</sup> 2010, pp. 281-282.

O que vamos chamar de autoconsciência corpórea (*bodily self awareness*) não é meramente o conhecimento que temos das propriedades físicas de nosso corpo, como a nossa altura ou a cor de nossos olhos. Para propósitos argumentativos, considere a distinção mencionada por Wittgenstein no *Blue Book* (1958) entre o uso do “Eu como sujeito” e o uso do “Eu como objeto”. O primeiro caso inclui afirmações do tipo “Eu estou com dor”. Em tal situação, não parece fazer sentido perguntar para quem faz tal afirmação se ela está certa de ser ela a pessoa que está com dor. Esta é a proposta de Evans (1982) com o chamado “princípio da imunidade ao erro relativamente à primeira pessoa”: eu não posso estar errado sobre quem é a pessoa que está com dor quando sou eu que estou sentindo dor. Por outro lado, o caso do “Eu como objeto” inclui afirmações do tipo “Eu sou Rodrigo”. Em contraste com o anterior, em tal situação eu posso estar enganado: posso ter perdido a memória, mudado de nome social, etc. Podemos esclarecer o Princípio da Imunidade de uma forma bem simples: se Teeteto diz que está confuso porque se sente confuso, o que ele diz é imune ao erro. Mas se ele diz que está confuso porque Sócrates falou isso para ele, então o que ele diz não é imune ao erro. Este princípio, como vimos, é utilizado em uma vasta gama de atribuições de experiências. Ele é geralmente aplicável a auto atribuições de estados mentais (a crenças, desejos e emoções) (SHOEMAKER, 1968; WRIGHT, 1998; PEACOCKE, 1999). Também se aplica à memória autobiográfica, por exemplo, se eu me lembro da experiência que tive, então foi eu mesmo que tive a experiência, à introspecção, por exemplo, eu não posso acreditar em X e estar errado sobre ser eu a pessoa que acredita em X, à percepção visual cotidiana, por exemplo, não posso ver a partir da localização espacial de outra pessoa, e, por fim, à propriocepção somática, por exemplo, se minhas pernas estão cruzadas, e eu sei disso da forma apropriada, então não posso estar errado a respeito de quem são essas pernas. A imunidade reside nas bases sobre as quais (nos modos de conhecimento) os juízos são feitos, pelas fontes de informações que são exclusivamente acessadas pelos próprios sujeitos<sup>17</sup>.

Tomando a distinção de Wittgenstein no sentido acima assinalado, o uso do “Eu” como *corpo*”, tal como precisamente manifesto na autoconsciência corpórea, seria uma

---

<sup>17</sup> Este princípio aparecerá novamente, mas de forma mais decisiva na discussão sobre a propriocepção no último capítulo. A desconfiança que na sequência será indicada diz respeito a entender o que há de tão especial no modo pelo qual alguém identifica a si mesmo de forma indubitável. Este é um ponto importante da tese que se inclui na proposta central de questionar não uma tese, conceito ou realidade de uma entidade, mas um certo modos *operandi* particular, uma certa operação ou capacidade.

derivação do uso do “Eu como sujeito”, e não como objeto. Vemos este uso presente num exemplo tão simples quanto “Eu estou com as pernas cruzadas”.

## 2.2 Autoconsciência corpórea da posição dos próprios membros

O exemplo acima de autoconsciência corpórea foi utilizado e analisado por Anscombe em “Sensations of Positions” (1962). Nesse artigo, Anscombe oferece uma crítica à tendência de pensar que a consciência que temos de nosso próprio corpo envolva, por um lado, sensações *internas* particulares, e, por outro lado, a mera *observação*. A autora caracteriza um dos lados dessa tendência:

A ideia de que é pelas sensações que eu julgo minha posição corpórea é geralmente a ideia de que é por outras sensações, não apenas a ‘sensação’ de sentar com as pernas cruzadas, digamos, que eu julgo que estou sentado com as pernas cruzadas, i. e., por uma pressão aqui, uma tensão ali, uma dormência acolá [...] (ANSCOMBE, 1962, p. 72).

Anscombe busca rejeitar que a sensação de “sentar com as pernas cruzadas” tenha como seu conteúdo várias sensações *internas* particulares, com relação as quais *inferimos* para produzir o juízo sobre a posição de nossos membros, isto é, para expressarmos nossa autoconsciência corpórea. As sensações internas de “uma pressão aqui, uma tensão ali, uma dormência acolá”, não são necessárias para que alguém saiba como os seus membros estão dispostos. Não há, segundo a autora, uma relação *inferencial* entre essas diversas sensações particulares e a sensação de “sentar com as pernas cruzadas”. Isto significa, então, que sensações internas particulares não tem força explicativa, não desempenham papel epistêmico, em nossa autoconsciência corpórea.

Ao recusar uma explicação “internalista”, a tendência é achar que é pela *observação* que explicamos o conhecimento que temos da posição de nossos membros. Porém, nos lembra Anscombe: o fato de olhar debaixo da mesa para saber como minhas pernas estão dispostas também não é necessário para se justificar o conhecimento de que elas estão cruzadas. Eu não preciso rastrear o espaço, identificar os meus membros, percebê-los entre si, para saber como eles estão dispostos. Isto é, autoconsciência

corpórea não é um mero caso de “olhar para o próprio corpo”, “ver onde seu pé está” ou “tocar o seu nariz”. Não é um caso de uso do “Eu como objeto”.

Ora, mas que tipo de conhecimento está envolvido em nossa autoconsciência corpórea? Não parece ser, como dissemos, um conhecimento de tipo “inferencial” ou “observacional”. E tampouco é, ainda segundo Anscombe, um conhecimento *receptivo* ou *ativo* e nem mesmo *passivo* ou *prático*. No lema de Anscombe, o conhecimento “receptivo” é aquele no qual “o conhecedor é afetado pelo que é conhecido”. A ideia é a de que meus sentidos não precisam ser afetados por objetos para que eu saiba como meus membros estão dispostos. Não é algo que “vem de fora” e eu simplesmente recebo. Também por essa razão, eu não tenho um conhecimento *passivo* quanto aos meus próprios membros, isto é, eu não preciso *receber* nada para saber que minhas pernas estão cruzadas. Por outro lado, disso não se segue que seja um conhecimento *ativo* ou *prático*, no sentido de Anscombe. Seguindo a fórmula de Santo Tomás de Aquino, o conhecimento prático seria “a causa do que se compreende” – não é, portanto, um caso de *atividade*. Não é o resultado de nada que eu *faça*. Além disso, autoconsciência corpórea também não envolveria um conhecimento *especulativo*: algo *derivado* dos objetos conhecidos de maneira receptiva. Eu não chego a *elaborar* uma concepção dos meus próprios membros e de como eles estão posicionados, para, a partir daí, concluir que eles estão de tal e tal modo.

Anscombe afirma que a autoconsciência corpórea envolve um conhecimento *direto* (1962). No texto em questão, ela não desenvolve muito o que isso quer dizer (e nem era o objetivo dela), limitando-se a caracterizá-lo apenas negativamente em contraste com os tipos de conhecimento que mencionamos acima. Com as pistas que a autora nos deu, podemos vagamente conceber a autoconsciência corpórea como a capacidade que temos de descrever a posição de nossos membros sem precisar observá-los antes, consultar outras sensações específicas, esperar ser afetados por eles ou fazer algo para descobri-los. Se é um conhecimento *direto*, pode se presumir que se contrasta com um “indireto”, de modo que não parece haver nenhuma clausula explicativa entre o que quer que aconteça na autoconsciência corpórea e a nossa expressão de conhecimento da mesma.

Diante disso, parece que alguns dos principais traços presentes na imagem descorporificada da autoconsciência também são encontrados na autoconsciência corpórea, na medida em que se diz que conhecemos, sem intermediários, os conteúdos de

nossa consciência; sabemos disso diretamente e imediatamente. Assim, parece que o uso do “eu como corpo” é também um uso imune ao erro, ou seja, eu não posso estar errado a respeito de ser eu o sujeito que está com as pernas cruzadas.

Alguns traços da imagem retratada antes estão de fato presentes no modo como a autoconsciência corpórea é abordada. Eles estão entranhados em nossas tradições filosóficas e científicas perdurando por muitos séculos. Na Antiguidade, acreditava-se que uma “alma animal”, intangível e invisível, passava através dos nervos para produzir movimento. Foi somente no século XVII que essa alma animal passou a ser entendida como um “fluido real” por Descartes. A analogia que ele utilizou era a de um *sistema hidráulico*: o sistema nervoso do corpo humano era uma maquinaria com válvulas e canos (GLYNN, 1999). Assim, por exemplo, quando um sujeito aproxima seu pé de uma fogueira, o músculo é distendido e um fluido nos nervos vai subindo pelo corpo até chegar ao cérebro, o qual então gera a sensação de calor que, por sua vez, produz o reflexo motor (ver figura abaixo ilustrada por Descartes):



**Figura 1** Representação do sistema hidráulico cartesiano.

Depois de Descartes, muitos outros cientistas se propuseram a explicar o funcionamento da autoconsciência corpórea, mas sempre a partir do mesmo modelo explicativo. De modo geral, a principal divergência deles era sobre o que consistia esse tal “fluido real”; o modelo continuava a operar em torno de entender como a mensagem ou a informação recebida era transmitida pelo sistema nervoso. Isto é, uma vez que um

reflexo motor era produzido pela relação entre um membro afetado e o córtex cerebral, a questão é explicar essa passagem do membro ao cérebro, como ocorre essa transmissão, que tipo de conteúdo é transmitido e como ele é transmitido.

### **2.3 Autoconsciência corpórea e o espaço egocêntrico**

Charles Sherrington (1857-1952), um dos precursores da neurociência, foi quem ousou desafiar a explicação de Descartes, sustentando que esse fluido era na verdade “energia”. Não tinha nada de “intangível” como afirmavam os antigos, nem era uma corrente que circulava pelos canos do corpo. Era matéria, localizada espaço-temporalmente, sujeita às leis da física e da química. Sherrington, no entanto, ainda estava preocupado em distinguir categoricamente essa energia do que é mental, a qual era concebida por ele como “inextensa”, “agente do pensamento”, “fonte de desejo”, “do conhecimento”, “de valores”, de tudo aquilo que “conta na vida” (1942, p. 256). Ele parecia necessitar dessa distinção para oferecer sua concepção da relação entre mente e corpo para, finalmente, tratar a autoconsciência corpórea como uma questão puramente empírica. Mas, como Bennett e Hacker observam, Sherrington é confuso sobre essa relação:

As vezes ele parece aceitar a ideia enganosa de que a mente tem um corpo [MN, p. 206] [...]. Outras vezes ele parece ir muito longe ao afirmar que o corpo (ou qualquer parte do corpo) foi (ou tem) uma mente – uma parte do corpo que é sensível a ter ‘uma mente emprestada, na forma de uma sensação por procuração’ (MN, p. 187). [...] ‘Assim’, Sherrington argumentou, ‘muito do que o corpo sente, tem suas sensações feitas por ele’ através do cérebro, e por isso, ‘o pensamento do corpo parece ser feito por ele’, a saber, no cérebro (MN, p. 187), supostamente pela mente (2003, p. 45)

O que os autores querem enfatizar é que Sherrington estava envolto numa confusão conceitual dualista quando argumenta que o cérebro “faz” ou “produz” sensações, e que o corpo, ou uma parte dele, “tem seu próprio pensamento”. A dificuldade de Sherrington, como ele mesmo reconhece, vêm de diversas tradições filosóficas e científicas desde Platão: explicar a relação entre o cérebro/corpo e a mente. Diferente de muitos neurocientistas contemporâneos materialistas, Sherrington sustentava que o mental e o pensamento eram irreduzíveis à física e à química, que ambos eram separados

e intraduzíveis entre si (2003, p. 46). Mente e corpo possuíam, entretanto, a seguinte interação, conforme o autor:

Meu 'self' pensante pensa que ele pode dobrar o meu braço. A física me diz que meu braço não pode ser dobrado sem perturbar o sol [o ambiente]. Minha mente então não dobra meu braço. Se ela dobra, o impossível teoricamente acontece. Deixe-me preferir pensar que o impossível teoricamente acontece. Apesar de ser teórico, eu acho que minha mente *dobra* meu braço e que ela perturba o sol (SHERRINGTON, 1942, p. 248).

Sherrington parece *apostar* que existe uma interação inferencial entre mente e corpo, que sua mente move seu braço, mesmo que ambos sejam de natureza distintas. Ele “preferir” aceitar o teoricamente impossível, a saber, que entidades intraduzíveis entre si se relacionem inferencialmente, não elimina a dificuldade de explicar *como* elas se relacionam. Bennett e Hacker lembram que esse mesmo problema imposto a Sherrington apareceu 300 anos antes para Descartes. Quando o filósofo francês é questionado pela Princesa Elizabeth da Bohemia acerca de como uma substância pensante se relaciona com um espírito animal, Descartes confessa que: “Eu posso de fato dizer que o que vossa Alteza propõe parece-me a questão que muitas pessoas tem o máximo direito de me fazer em vista de minhas obras publicadas” (BENNETT e HACKER, 2003, p. 47).

Sherrington recusou o modelo hidráulico da autoconsciência corpórea, rejeitando que o tipo de conteúdo informacional transmitido entre os membros e o cérebro fosse um espírito animal ou um fluido, mas permaneceu operando conforme a imagem dualista. Parece amplamente aceito, do ponto de vista da neurociência, que o cérebro é quem decide levantar o braço, ou, numa formulação mais cuidadosa, que o cérebro tem a função relevante no ato de levantar o braço. Mas, não parece claro que meu “Eu”, meu “*self*” ou minha mente, tem essa função. Se admitimos uma tal distinção categorial entre mente e corpo, fica difícil explicar unicamente com base empírica como um se relaciona com o outro. É por isso que Sherrington tem apenas uma resposta hipotética para essa questão.

Mencionamos antes qual seria o antídoto proposto por Evans para a concepção dualista clássica da autoconsciência. Este antídoto igualmente se aplica, segundo o autor, à consciência que temos de nosso próprio corpo, de nossa sensação de orientação, equilíbrio e postura. O ponto de Evans é que esses modos de percepção dão origem a

[J]uízos controlados por certos modos de obter conhecimento de nós mesmos *como coisas físicas e espaciais* que são imunes ao erro

por meio de uma identificação equivocada: que o portador da informação relevante sobre “Eu-pensamentos” não repousa sobre nenhum argumento, ou identificação, mas é simplesmente constitutivo de termos uma “Eu-ideia” (1982, p. 220).

Assim, uma vez que a informação é obtida do modo apropriado, não faz sentido questionar coisas como, “Alguém está com as pernas cruzadas, mas sou eu que estou com as pernas cruzadas? ”. Do mesmo modo que com relação à nossa autoconsciência também não faz sentido se perguntar, por exemplo, “Alguém está com dor, mas sou que estou sentindo dor? ”. Em ambos os casos está presente o princípio epistemológico de imunidade ao erro por meio de uma identificação equivocada relativamente à primeira pessoa. Dessa perspectiva, como resposta a Sherrington, Evans diria que não faz sentido dizer que a mente *ela própria*, como um item distinto de mim mesmo, sabe qualquer coisa a respeito do corpo que ela se relaciona. Sou eu como uma coisa física e espacial que posso saber ou não algo a respeito de meu corpo, uma vez obtida a informação do modo apropriado. Mas não é uma possibilidade para mim estar enganado acerca de quem é o sujeito do tipo de conhecimento em questão. Isto é, a identidade daquele que conhece sua autoconsciência corpórea não é uma questão em aberto.

Aqui também está em vigor a Condição de Generalidade, a qual foi formulada antes através de um exemplo de Strawson, mas que após os esclarecimentos que fizemos pode ser agora compreendida na formulação que Evans oferece, ao justamente tratar do tópico em questão:

Não parece haver uma lacuna entre o sujeito ter uma informação (ou parecer ter uma informação), do modo apropriado, que a propriedade de ser *F* é instanciada, e ele ter a informação (ou parecer ter a informação) que *ele é F*; pois ele tem, ou parece ter, a informação que a propriedade é instanciada apenas para que pareça a ele que *ele é F* (1982, p.221).

Em resumo, a tese de Evans é a de que a existência de um mundo objetivo e a ideia de que o sujeito está *em algum lugar* são inseparáveis (1982, p. 222). Isto valia para a autoconsciência e continua valendo para a autoconsciência corpórea. É o conhecimento que temos a respeito de nossa posição, orientação e relação com outros objetos no mundo a partir de nosso movimento através do espaço. Esse conhecimento é entendido por Evans como uma *capacidade prática*, como algo que um sujeito aprende no curso de suas experiências. Os juízos que são formados a partir desse tipo de percepção não dependem

de identificação, tal como os juízos baseados na percepção de objetos físicos. Isto não se deve àquilo que é percebido tanto num caso como em outro, mas *ao modo pelo qual* a informação é obtida: em casos normais um objeto físico percebido é identificado por descrição, de tal maneira que geralmente se faz necessário incluir na descrição aquilo sobre o qual ela está sendo feita. Na autoconsciência corpórea, na qual os termos “Eu” e “aqui” são correlativos, a identidade do sujeito em questão simplesmente não se coloca. Isto posto, nossa autoconsciência corpórea envolveria, segundo Evans, (i) a consciência do lugar onde estamos; (ii) um aprendizado prático; (iii) juízos não identificatórios; (iv) um componente informacional *sui generis*. Tanto a consciência que temos de nossos próprios estados mentais, quanto a consciência que temos de nosso próprio corpo, encontram-se em um domínio do discurso diferente em relação aos domínios ordinários nos quais utilizamos outros termos referenciais, como em nossa cotidiana percepção de objetos físicos no mundo.

Agora, uma complicação parece surgir se pensarmos no caso do sujeito anestesiado tratado por Anscombe. Foi dito que em tal caso de privação sensória um sujeito ainda pode ter pensamentos do tipo “Como eu fui deixar que isso acontecesse comigo? ”, quer dizer, mesmo sem seus sentidos tal sujeito ainda seria capaz de ter pensamentos em primeira pessoa. No entanto, parece que em tais condições uma autoconsciência fundamentalmente corpórea não seria possível. Um sujeito anestesiado parece ser incapaz de pensar em si mesmo como (i) ocupando um certo lugar; de descobrir a si mesmo através de uma (ii) capacidade prática; de produzir um juízo a partir de (iii) uma identificação; de obter (iv) uma informação sobre si mesmo. Com os sentidos anestesiados ele pode se perguntar, por exemplo, onde ele está, se suas pernas estão cruzadas, etc., isto é, ele é ainda capaz de pensar em si mesmo como uma pessoa distinta de outras. Mas ele parece incapaz de se conceber numa localização espaço-temporal particular. E se “Eu-pensamentos” são inseparáveis de “Aqui-pensamentos”, como a concepção de Evans propõe, então o caso da privação sensória coloca de fato uma dificuldade para o que seria nossa autoconsciência corpórea.

A resposta para isso consiste em amenizar a exigência do componente de localização. Como esclarece Bermúdez:

A exigência aqui não é que alguém **de fato** seja capaz de identificar a si mesmo como a pessoa ocupante de uma localização espaço-temporal tal e tal, mas antes que ela saiba o que está envolvido em localizar a si mesmo no espaço público (2005, p. 191[ênfase minha]).

Novamente, o espaço egocêntrico de Evans não é um tipo especial de espaço e nem onde um sujeito deve estar fisicamente, materialmente ou em “carne e osso”; mas é uma forma distintiva de representar o espaço, uma habilidade especial que um sujeito tem de localizar a si mesmo num ambiente. Um sujeito anestesiado não precisa estar em posse de seus órgãos sensoriais para ter “Aqui-pensamentos”, não precisa efetivamente de seu próprio corpo para pensar em si mesmo num certo lugar no espaço. Tudo o que ele precisa é poder saber “o que está envolvido em localizar a si mesmo no espaço público”, a saber, ser capaz de pensar objetivamente sobre o espaço. Saber o que está envolvido em localizar a si mesmo é um conhecimento intimamente relacionado à capacidade de saber localizar objetos no mundo físico – ambos consistem na posse de habilidades práticas como perceber, referir, identificar, discriminar, etc. Nos termos de Bermúdez:

Na explicação de Evans, portanto, o componente de localização no sentido do pronome de primeira pessoa envolve uma habilidade essencialmente prática para integrar formas egocêntricas e objetivas de pensar sobre o espaço. Isso subscreve o sentido que uma pessoa tem de si mesma como um objeto físico e torna possível a ela apreender as condições de verdade dos pensamentos sobre ela mesma (2005, p. 193).

Ainda que esses argumentos possam esclarecer o sentido no qual o pronome pessoal singular de primeira pessoa se relaciona com a localização do sujeito que usa esse pronome, Anscombe e Evans parecem presos a um certo resquício da noção de *privacidade epistêmica*. Uma noção que não se aplicaria sobre a localização do sujeito, mas seria oriunda de uma possível dificuldade do princípio da imunidade ao erro. A consciência que temos de nosso próprio corpo, ou melhor, a consciência que temos de um membro particular, não é suscetível ao engano; mas, não ao engano sobre qual membro estou me referindo, mas sobre ser eu o sujeito concernido na referência. O juízo “Minhas pernas estão cruzadas” expressa o conhecimento de que as pernas *de alguém* estão cruzadas e, uma vez que a informação tenha sido obtida da maneira apropriada, tal juízo é imune ao erro. Mas o que seria essa “maneira apropriada” que faz o princípio da imunidade ao erro reger tanto a autoconsciência quanto a autoconsciência corpórea?

Quassim Cassam sugere uma resposta para isso em “Introspection and Bodily Self-Ascription”:

Suponha que alguém pergunte o que faz de um corpo ou de um membro particular o seu próprio. Uma resposta paralela seria que o próprio corpo de alguém é apenas aquele que se tem consciência da maneira apropriada, isto é, “a partir de dentro” (*from the inside*). Se o próprio corpo de alguém é, por definição, aquele que alguém tem consciência a partir de dentro, então não é mais possível para essa pessoa estar enganada ao pensar que o corpo que ela tem consciência a partir de dentro é o seu próprio do que para alguém estar enganada ao pensar que a dor que ela tem é a sua própria (1995, p. 319).

Para Cassam, a ideia segundo a qual a maneira apropriada de obter a informação é a maneira “a partir de dentro” configura uma posição “idealista” da autoconsciência corpórea. Obter a informação da maneira apropriada, seja uma informação sobre determinados estados mentais, como dores, seja uma informação sobre estados corpóreos, como as pernas cruzadas, é suficiente para que um sujeito saiba que tais estados são os seus próprios estados. Note-se que desse ponto de vista a consciência que um sujeito tem de seu membro como o seu próprio membro não requer qualquer menção ao seu movimento e posição espacial; nem sequer requer qualquer forma de pensamento indexical correlato, tal como aquele proposto por Evans. Nesse momento, a introspecção surge como uma forma de abstração também relativamente à consciência que temos de nosso próprio corpo e não apenas de nossos estados mentais. Mas, nesse caso, a demanda por uma explicação mais rica que inclua outros aspectos parece ser mais saliente do que para a mera autoconsciência. Como O’Shaughnessy chama a atenção:

Parece também ser parte da consciência que alguém tem de seus próprios membros que ela não os experiencie em isolamento um do outro e do resto do corpo; antes, eles são experienciados como integrados entre si e com o resto do corpo como parte de uma totalidade integrada (1980, p. 146).

Essa condição, chamada por Cassam de condição de *unidade*, é de suma importância para os argumentos que queremos desenvolver em seguida. Trata-se da ideia segundo a qual nossas percepções de nossos próprios membros estão relacionadas entre si, que temos consciência de nosso pé esquerdo, por exemplo, como em relação ao direito, como a base de nossas pernas, como uma parte de nosso corpo que podemos tocar mais facilmente com a mão direita, etc. Para desenvolvermos esta ideia, vamos abordar um caso exemplar de como a ciência, em particular, a neurofisiologia, teve que adaptar essa condição de unidade a fim de oferecer uma explicação mais rica e integrada de nossa autoconsciência corpórea.

A demanda por uma tal explicação integrada adquire urgência nas ciências como estratégia para tratar de casos mais complexos. Considere novamente o modelo hidráulico de nossa autoconsciência corpórea: um sistema integrado de canos e válvulas que transmitem um fluido entre os membros e o cérebro. Com o avanço da tecnologia, pudemos observar os detalhes específicos de cada parte desse sistema, as áreas mais sensíveis, os nervos, neurônios, a medula espinhal, etc. A passagem de uma para outra forma de descrever o funcionamento da autoconsciência corpórea não representou apenas uma mudança terminológica, mas esteve sempre em vista de mostrar os detalhes de cada parte da operação e como cada uma dessas partes se relaciona entre si em um todo coerente. Isto ficará mais claro com o exemplo da seção seguinte.

#### **2.4 Autoconsciência corpórea e o papel do cérebro**

O reconhecido neurocientista Miguel Nicolelis é mentor de um projeto científico internacional que visa criar mecanismos que permitem ligar o cérebro às próteses artificiais. Esse projeto inclui desde neurocirurgiões até cientistas da computação, engenheiros de *softwares* e especialistas em robótica. Tal pesquisa interessa sobretudo aos pacientes com doença de Parkinson e aos veteranos de guerra que tiveram lesões em sua medula espinhal e conseqüentemente perderam os movimentos de seus membros. Para realizar esse trabalho, Nicolelis precisou contestar uma concepção do funcionamento do cérebro até então aceita pela comunidade científica. Trata-se, em suma, da doutrina da “única célula” defendida por Torsten Wiesel e David Hubel (1962; 1965), segundo a qual apenas uma única célula seria capaz de gerar sinais elétricos para cada estímulo visual. Eles cunharam o termo *grandmother cell* para explicar que uma célula individual carrega a informação necessária para que alguém reconheça, por exemplo, a face da avó. Parte da influência dessa teoria se deve a técnica disponível na época, uma vez que só se podia registrar uma célula de cada vez.

Nicolelis objeta que uma única célula é insuficiente para determinar o comportamento de um animal e propõe pensarmos o funcionamento do cérebro em termos de *circuitos* celulares. Em sua pesquisa, o neurocientista verificou que não é possível para uma célula individual controlar um braço mecânico. Isso acontece porque uma célula

possui uma *instabilidade inerente*, isto é, num certo momento ela produz um sinal elétrico proporcional ao movimento, em outro momento ela permanece parada enquanto outras são disparadas. A cada movimento que fazemos não são exatamente as mesmas células que estão em atividade. É nesse sentido que elas são ditas serem “entes estatísticos”. Por exemplo, num estádio de futebol cinquenta mil torcedores cantam o hino do seu time, mas a cada momento no tempo, diferentes dez mil não conseguem cantar por uma razão qualquer. Só que o hino continua sendo ouvido continuamente porque a cada momento no tempo diferentes combinações de pessoas daquele estádio estão cantando, ou, em outras palavras, os circuitos celulares continuam ativos para realizar o que precisamos fazer.

Segundo Nicolelis, o primeiro princípio de sua teoria é que:

[... A] unidade funcional do cérebro não é o neurônio, como quer a teoria celular, mas o grupo mínimo de células neuronais que sustenta um comportamento, e que estão distribuídas em várias estruturas interconectadas. As células do cérebro, diferentemente das que formam o fígado, ou os rins, têm conectividade. Por isso penso que a unidade é um grupo de células (NICOLELIS, MIGUEL. “Miguel Nicolelis, neurocientista, expõe sua concepção sobre o funcionamento do cérebro”. Entrevista a Monica Teixeira, 2004, p. 148).

O autor acredita que sua teoria produz uma mudança metodológica e conceitual em relação a teoria celular, de modo que configura uma verdadeira mudança de paradigma a respeito de como o nosso cérebro funciona. De fato, se conseguimos hoje em dia registrar não uma única célula, mas os circuitos celulares, e se concebemos o padrão formado por esse circuito como responsável por gerar um determinado comportamento corporal, então parece que estamos realmente diante de um campo fecundo de investigação científica. Para os nossos propósitos, o importante é destacar como nessa microesfera do pensamento científico podemos observar a exigência por unidade e integração que Cassam e O’Shaughnessy consideraram necessárias para conceber nossa autoconsciência corpórea. Em ambos os pensamentos encontramos estratégias não-reducionistas ou anti-abstracionistas de concebermos nosso próprio corpo, tanto no nível da experiência que temos dele, quanto no nível celular de nosso organismo.

Essa teoria foi testada por meio do seguinte experimento conduzido por Nicolelis:

O macaco está jogando um videogame, ele mexe o *joystick* e vê o cursor na tela se mexendo. Para ganhar suco, o macaco tem que mexer o cursor na tela do monitor usando o *joystick* para encontrar e agarrar um alvo.

Ele mexe o *joystick* para o cursor achar o alvo; e aperta o *joystick* para segurá-lo. Daí o animal fica muito bom no jogo, vai atrás do alvo, aperta e tal. Nós então desligamos a conexão do *joystick* com o cursor. Agora, são os movimentos do robô que têm que controlar o cursor. Daí o que aconteceu? O macaco no começo fica confuso, ele tenta mexer o *joystick* e não acontece nada. Para ajudá-lo, tiramos o *joystick*. Ele começa a ver que se ele se concentra e pensa de uma maneira que o modelo matemático consiga entender, o cursor começa a se mexer. Em alguns minutos, o animal começa a acertar de novo (2004, p. 151).

A ideia aqui é que o macaco consiga ter o pensamento adequado a um modelo matemático estabelecido pelo computador com respeito ao movimento da mão. Por isso não é qualquer pensamento, mas o pensamento particular que captura o padrão colocado pelo computador. A sugestão de Nicolelis é que o circuito dinâmico das células faz com que o macaco seja capaz de incorporar o robô, “como se o braço mecânico fosse parte do *self*, fosse parte do corpo dele” (2004, p. 152). O autor acredita ter oferecido uma evidência fisiológica para a ideia de que certos instrumentos são extensões de nosso próprio corpo. Veremos essa ideia em mais detalhes na *Seção 3.5*.

Nicolelis parece ser um pouco ambíguo na interpretação do que exatamente é estendido no caso do macaco jogando *video-game*. Em uma compreensão mais microscópica, o que teria a capacidade de incorporar certos instrumentos seriam os circuitos celulares dinâmicos. Isso é o que parece propor as seguintes explicações: “as células do cérebro dele [macaco] se modificam dinamicamente” (NICOLELIS, 2004, p. 152); “as propriedades funcionais, fisiológicas das células neuronais mudam de acordo com as propriedades da ferramenta” (NICOLELIS, 2004, pp. 152-153). Em outro momento, é o próprio cérebro o responsável pela extensão: “o cérebro vai se adaptando continuamente” [...], “o nosso cérebro evoluiu também para incorporar essas ferramentas como se fossem extensões de nós mesmos” (NICOLELIS, 2004, p. 152). Ou, num sentido mais amplo, somos nós, enquanto seres humanos, que incorporamos instrumentos: “Nós evoluímos como espécie para ter capacidade de abstrair, de criar ferramentas, e entender que tipo de ferramenta pode ampliar nossa capacidade” (*Idem*). De todas essas alternativas, a que mais está presente na explicação de Nicolelis é o cérebro. Isto está patente naquilo que ele diz sobre a síndrome do membro fantasma, o caso de pessoas que perderam um membro, mas continuam o sentindo se mover ou doendo durante anos. O autor diz:

Minha explicação é a seguinte: existe um modelo dentro do cérebro, desde que a gente nasceu, do que é o nosso corpo. Esse modelo está

sendo continuamente checado – sinais vêm do corpo o tempo inteiro, as células da medula espinhal estão continuamente disparando a cada vez, por exemplo, que a roupa roça no corpo. Pois bem, você perde a perna. O cérebro está dizendo: tenho duas pernas, mas da periferia só vem sinal de uma. Como isso produz uma discrepância, o cérebro gera a ilusão que a perna está lá - o membro fantasma é central, não é periférico. O entendimento dominante é que a falta do membro resulta numa inflamação do nervo, que geraria uma estimulação peculiar e então aconteceria a ilusão. Eu e várias outras pessoas acreditamos que essa estimulação existe, mas é mínima; que o jogo está sendo decidido aqui [aponta o crânio], a ilusão do membro fantasma é criada aqui (NICOLELIS, 2004, p. 153).

Como parece ser recorrente entre os cientistas do cérebro nas últimas décadas, as conclusões extraídas pelos casos estudados por eles costumam ir muito mais além do plano fisiológico. Não é à toa que a mãe de Nicolelis diz, brincando, que o único competidor de seu filho seria ninguém mais do que Jesus Cristo, aquele capaz de fazer as pessoas andarem novamente. Em geral, o que esses cientistas descobrem a respeito do cérebro, eles dizem se aplicar igualmente à nossa própria humanidade, como é dito pelo próprio Nicolelis:

Nós somos o nosso cérebro, a nossa história é a nossa capacidade de escrever a história, de comunicar a nossa história, planejar o nosso futuro, educar os nossos filhos - a nossa história como espécie é definida pelo que está aqui dentro [aponta o crânio]. Por isso eu digo: se você entender as leis fundamentais de como isso opera, você muda o sistema educacional, a maneira de criar os seus filhos, educá-los, a explicação do porquê da nossa história - quer dizer, vai mudar o mundo (2004, p. 150).

Este é um exemplo cristalino da imagem dominante de nossa autoconsciência corpórea. A obsessão não é apenas a de achar que a observação do que acontece dentro de nosso crânio explica o que somos, mas também que ela prevê o que podemos ser. A partir de uma descoberta a respeito do funcionamento de um de nossos órgãos se extrai conclusões sobre a nossa identidade, sobre a nossa história e o nosso futuro, não apenas como organismos vivos, mas como membros de uma sociedade e pertencentes a uma cultura. Os efeitos de tal descoberta não se limitam a esclarecer o mecanismo de funcionamento de nossos movimentos corporais, mas permitem projetar uma alteração profunda em nossa forma de adquirir, compartilhar e utilizar conhecimento. Isso deixa claro que, se por um lado filósofos negligenciam alguns experimentos científicos ao postularem suas teses metafísicas, por outro lado, cientistas tendem a extrair conclusões filosóficas de seus experimentos.

Nicolelis é de fato responsável por uma virada metodológica nas pesquisas científicas sobre a autoconsciência corpórea. Existem dois pontos de flexão que merecem ser destacados (sobretudo para os nossos próximos passos aqui): a ideia de tratar as células não isoladamente, mas como circuitos dinâmicos, e a ideia de que podemos incorporar próteses artificiais, por exemplo, como partes de nós mesmos. O primeiro ponto parte de um avanço tecnológico, dada a possibilidade do registro de várias células em conjunto, mas também oferece um *insight* metodológico que poderia, numa análise mais abrangente, se aplicar a outros componentes de nossa autoconsciência corpórea. A sugestão é que, se nos for permitido sair da esfera microscópica, podemos abarcar cérebro, corpo e ambiente como elementos de um circuito dinâmico que constitui nossa autoconsciência corpórea. O segundo ponto indica a possibilidade de que sejamos capazes de incluir em nossa experiência corpórea certos dispositivos artificiais, como pernas robóticas e braços mecânicos. Isto sugere que estendemos nossa consciência ao mundo de tal modo que os instrumentos com os quais lidamos em nosso dia a dia, não apenas aqueles artificiais criados para substituir membros perdidos ou disfuncionais, podem ser considerados partes de nós mesmos.

Entretanto, Nicolelis, tal como muitos cientistas do cérebro de nossa época, se mostra filosoficamente afetado pelas descobertas que realizou num plano estritamente fisiológico. Como vimos com o modelo hidráulico da autoconsciência corpórea proposto por Descartes, estamos tentados a imaginar que há em nosso corpo um único centro de distribuição que controla todos os outros de forma autocrática. De um fluido, para um pulso elétrico, para uma célula e depois um circuito celular – aquilo que é transmitido em nossa autoconsciência corpórea o é em função do cérebro como centro de controle. E o cérebro opera algumas vezes ao nosso contragosto, gerando ilusões e provocando comportamentos que não decidimos adotar. É nesse sentido que, se nossa humanidade está dentro de nosso crânio, se somos nosso cérebro, então não somos o que somos; isto é, o nosso cérebro é no limite independente de nós mesmos, do que queremos e fazemos. Se ele [o cérebro] é o sujeito de nossas percepções, o agente de nosso movimento e comportamento, então qual humanidade que nos resta além dessa que está dentro do nosso crânio?

Esse tipo de exagero mostra que, assim como nas abordagens filosóficas acerca de nossa autoconsciência, o mesmo *modus operandi*, a mesma abstração, permanece em relação a nossa autoconsciência corpóreas. Isto no sentido em que um único componente

da autoconsciência corpórea (o cérebro) que é relevante *para uma explicação particular* é tomado isoladamente em detrimento de outros. Esta não é simplesmente uma estratégia abstracionista, mas uma explicação *reducionista*: tudo o que precisa ser feito é se concentrar no referente final da autoconsciência corpórea: o cérebro. Este referente não é mais privado, como era no caso do dualismo de substâncias, e passa a ser público, o qual pode ser observado, medido e analisado de acordo com critérios quantitativos. O que chamávamos antes de alma e depois de mente, chamamos agora de cérebro. Nossa vida mental passa a ser identificada com aquilo que acontece em nosso cérebro. Por fim, é importante frisar que até mesmo o nosso próprio corpo continua à margem em uma explicação intracraniana da autoconsciência corpórea. Isto parece valer tanto para os filósofos quanto para os neurocientistas: ambos negligenciam o corpo até quando ele parece ser aquilo que é visado pela autoconsciência. Realçar este desinteresse compartilhado ajuda a dar a dimensão do quanto o enfeitiçamento por uma certa imagem de nós mesmos é capaz de nos cegar para aspectos cruciais do que somos, ou seja, como a nossa auto concepção como sujeitos descorporificados é capaz de obscurecer o fato fundamental de sermos agentes corporificados.

## 2.5 Cognitivismo vs Enativismo

Nossa tradição filosófica e científica buscava interpretar as ideias de alma e mente através de diversas analogias presentes em suas épocas. Isto não se deve apenas ao fato de que estavam tentando explicar coisas abstratas, como ideias, puras representações de coisas inextensas, invisíveis e etéreas, de modo que para compreendê-las seria necessário colocá-las sob a luz de algo mais palpável e concreto. O que parece mais decisivo na demanda por uma analogia é a tentação de pensar que *essas* ideias de alma e mente *definiriam* a nossa *essência* enquanto seres humanos. Dito de outro modo: a exigência por tais analogias emerge não apenas porque postulamos entidades abstratas, mas sobretudo porque essas entidades abstratas teriam nada menos do que o poder de revelar quem nós somos. É a partir dessa mesma ansiedade que hoje em dia procuramos por analogias adequadas para explicar o que Nicolelis chamou de “lugar de nossa humanidade”, a saber, o cérebro. Assim, as analogias são exigidas na medida em que projetamos em um único centro nada menos do que aquilo que entendemos por nossa humanidade.

Nas últimas décadas, a analogia escolhida entre os estudiosos do cérebro é a do *modelo computacional*. Tal modelo emerge da comparação do cérebro com uma máquina. Ou, com uma “máquina de carne”, como descrito por Andy Clark em *Mindware, An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*:

*Mindware* – nossos pensamentos, sentimentos, esperanças, medos, crenças e inteligências – é moldado como nada mais do que a operação do cérebro biológico, a máquina de carne em nossa cabeça. A noção do cérebro como uma *máquina* de carne é interessante uma vez que ela imediatamente nos convida a se concentrar não tanto sobre o material (a carne) mas sobre a máquina: o modo como o material é organizado e os tipos de operações que ele suporta. A mesma máquina, além disso, pode muitas vezes ser feita de ferro, aço, tungstênio ou o que quer que seja. O que enfrentamos é tanto uma rejeição da ideia de mente como uma coisa espiritual imaterial quanto uma afirmação de que a mente é melhor estudada a partir de um tipo de perspectiva de engenharia que revela a natureza da máquina que aquele troço todo úmido, branco, cinza e pegajoso é capaz de construir (2001, p. 07)

O cérebro seria uma máquina no sentido de sua atividade e função: operar, organizar, construir e computar. Mas ele é uma máquina *de carne*: “úmido, branco, cinza e pegajoso”. É, portanto, algo físico e não uma coisa inextensa, incolor e sombria. Isso parece evitar aquele caráter fantasmagórico que impregnava a nossa vida mental. Contudo, de uma “perspectiva de engenharia”, o que interessa não é o pedaço de carne, a massa cinzenta dentro de nosso crânio, mas aquilo que faz o cérebro *funcionar* – o *software* num sistema computacional (CLARK, 2001, p. 08).

A analogia com o modelo computacional pode ser recente em nossa história, mas a ideia filosófica por trás dela possui um rastro longo e fecundo, tal como Clark explica:

A ideia que brilha através da história [...] é a ideia de descobrir e descrever as ‘leis da razão’ – uma ideia cuja a expressão mais clara surgiu primeiro no campo das lógicas formais. As lógicas formais são sistemas que compreendem conjuntos de símbolos, maneiras de combinar os símbolos de modo a expressar proposições complexas e de ter regras específicas para legalmente derivar novos símbolos complexos de outros. A beleza das lógicas formais é que a aplicação recorrente das regras garante que você nunca irá inferir uma conclusão falsa de premissas verdadeiras, mesmo que você não tenha qualquer ideia do que a cadeia de símbolos de fato significa. Apenas siga as regras e a verdade será preservada (2001, p. 09).

Não precisamos adentrar no terreno espinhoso da lógica formal para esclarecer esse ponto. Porém, vale retomar o caso de Nicoletti para propósitos argumentativos. Como foi dito, o neurocientista brasileiro acredita ter realizado uma mudança de

paradigma nos estudos sobre o cérebro, quando passa a concebê-lo a partir de um circuito de células e não observando uma célula isolada. O que ele “descobriu e descreveu” foram as leis que governam esse circuito: o que implica em mostrar como certos símbolos são combinados em razão de certas regras previamente especificadas. Através desse procedimento, Nicoletti pretendeu ter revelado as leis de funcionamento do cérebro quando este atua na produção de movimentos corpóreos; só que disso nada se segue a respeito da constituição física do cérebro, se ele é mole, branco, grande, esponjoso ou pegajoso. O interesse é exclusivamente no funcionamento da máquina, abstraindo da carne.

Esta ideia filosófica se aprofundou e se difundiu ainda mais com a noção de formalização que Alan Turing aplicou à computação. A sugestão de Turing era que uma máquina programada com certos símbolos poderia executar por conta própria uma série de cálculos para resolver qualquer problema especificado. Tal tipo de máquina “ganhou carne” justamente com a construção de seu computador eletrônico. Como Clark avalia:

Pois era agora claro que uma vez que um computador eletrônico era realizado num meio físico, um sistema formal poderia ser executado *por conta própria*, sem um ser humano sentado lá para decidir como e quando aplicar as regras para iniciar as transformações legais (2001, p. 11).

Foi a partir da construção dessa “sofisticada” máquina que finalmente “a mente deixou de ser um troço fantasmagórico, para ser a operação de um sistema formal e computacional implementado na carne do cérebro” (CLARK, 2001, p. 13). Isto tem uma dupla consequência: primeira, que o cérebro continua a ser o dispositivo físico padrão para rodar o *software* mental, isto é, continua a ser o *locus* oficial da cognição; mas, uma vez programado, ele pode funcionar sozinho. A segunda consequência é que a mente não pode “sair por aí vagando a esmo”, dado que ela não escapa de obedecer às leis formais e computacionais, ou seja, uma máquina pode operar por conta própria, mas não pode operar sem que determinadas regras de combinação simbólica sejam previamente instaladas.

Agora, o que permite a um computador ser comparado ao pensamento enquanto responsável por nosso comportamento, movimento e ação? Como um sistema simbólico seria capaz de gerar atividade corpórea? O principal motivo, segundo Clark, é que “somos dispositivos físicos cujos padrões de comportamento *respondem a razões*” (2001, p. 15

[ênfase minha]). Como seres pensantes, nosso comportamento, movimento e ação é guiado por razões, ideias e crenças. Isto torna mais apelativa a imagem de nosso cérebro como um *software*, pois desse modo escapamos de uma concepção do mundo físico como em perpétuo fluxo. Em outras palavras, não fosse por nossa capacidade de dar razões, de agir por uma ideia ou de aderir a certa crença, simplesmente iríamos reagir automaticamente ao mundo físico, como meras engrenagens num sistema natural. Então parece que, assim como um *software* é capaz de executar uma tarefa segundo regras programadas, os seres humanos são capazes de agir segundo razões.

Contudo, o modo acima de entender a analogia nos colocaria em um “círculo fundamental”, o qual abriria um espaço, uma via intermediária, entre o eu e o mundo, o interno e o externo. Esta é uma das preocupações centrais de Varela, Thompson e Rosch em *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991). Para eles, a ciência cognitiva e a filosofia trabalham na preservação desse espaço como uma lacuna intransponível, uma via descontínua. No entanto, segundo os autores: “estamos em um mundo que parece existir antes que a reflexão comece, mas este mundo não é separado de nós” (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 03). As razões, ideias e crenças que temos não habitam um mundo à parte e também não são elas próprias alheias a nós mesmos. Nós nos descobrimos com elas, são partes de nós e do mundo em que habitamos. Nossa ação, comportamento e reflexão sobre o mundo se desenrolam enquanto efetivamente vivemos e crescemos no mundo.

Com isso, estamos alertas em relação às pressuposições e consequências do dualismo filosófico. Mas precisamos entender melhor em que consiste o *modus operandi* das “ciências cognitivas”. Para Varela, Thompson e Rosch, a expressão indica que o estudo da mente é em si mesmo uma tarefa científica, ou seja, que a ciência se ocupa de oferecer uma explicação da consciência humana em seus próprios termos. A expressão também indica, enquanto frequentemente utilizada no plural, que tal estudo não é tarefa exclusiva de um ramo científico particular, mas de um conjunto de cientistas de diferentes áreas. Como os autores salientam e exemplificam:

Curiosamente, um polo importante é ocupado pela inteligência artificial – por isso o modelo computacional da mente é um aspecto dominante do campo inteiro. As outras disciplinas afiliadas são geralmente consideradas a linguística, a neurociência, a psicologia, às vezes a antropologia e a filosofia da mente. Cada disciplina daria uma resposta um tanto diferente para a questão do que é a mente ou a cognição, uma resposta que refletiria suas próprias preocupações específicas (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, pp. 04-05).

O programa cognitivista não é um empreendimento de uma ciência particular, não tem um único método (embora recorra a um modelo ou a uma imagem), não tem uma única resposta ou teoria da mente, e nem opera com as mesmas ferramentas tecnológicas. Como o desenvolvimento do conhecimento científico está intimamente relacionado com as tecnologias disponíveis, as ciências cognitivas podem oferecer uma concepção ampla da mente humana através desses recursos. O exemplo mais notável é o da inteligência artificial, que funcionaria, segundo Varela, Thompson e Rosch, como um espelho da própria sociedade, na medida em que fornece uma tecnologia capaz de transformar as práticas sociais (1991, p. 05). Além disso, as tecnologias das ciências cognitivas incidem não apenas sobre as ferramentas utilizadas na pesquisa da mente, no mundo informacional ou em sistemas de organização social, mas orientam questões teóricas e práticas profundas acerca, por exemplo, da natureza do conhecimento, da mente, da percepção e da linguagem.

Em *The Embodied Mind*, o objetivo dos autores é “ênfatisar a diversidade de visões dentro da ciência cognitiva” (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 06). Entretanto, do fato de não ser um campo monolítico, composto por uma série de disciplinas diferentes, não se segue que não existam “pólos de dominação” cujos adeptos adquirem mais ou menos influência de acordo com a época. Não se segue também que não haja um modelo nuclear em torno do qual as disciplinas gravitam<sup>18</sup>. Este modelo é justamente aquele do *mindware* descrito antes por Andy Clark, ou seja, o modelo computacional da cognição:

Uma computação é uma operação realizada ou executada sobre símbolos, isto é, sobre elementos que *representam* o que eles significam. (Por exemplo, o símbolo ‘7’ representa o número 7.) Simplificando no momento, podemos dizer que o cognitivismo consiste na hipótese de que a cognição – incluindo a cognição humana – é a manipulação de símbolos depois da moda dos computadores digitais. Em outras palavras, cognição é *representação mental*: a mente é pensada para operar através da manipulação de símbolos que representam aspectos do mundo ou representam o mundo como sendo de um certo modo (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, pp. 07-08).

---

<sup>18</sup> Ver figura 1.1 (1991, p. 07).

Nesta passagem, os autores estão apresentando a estratégia geral que constitui o (ainda atual) “pólo de dominação” das ciências cognitivas. Este é o *modus operandi* mais influente e mais disseminado entre os teóricos da cognição. Note-se que ele não difere quanto ao modo de proceder em relação ao dualismo que esboçamos antes: ambos visam conhecer o mundo, incluindo a si mesmo e ao seu próprio corpo, operando por meio de *representações*. Com a “moda dos computadores digitais”, as representações são feitas em termos de símbolos, e não mais por “ideias”. Dessa perspectiva restrita, a cognição nada mais é do que um modo específico de proceder em vista de obter conhecimento, isto é, nesta definição, não se leva em conta o meio ou o veículo pelo qual se busca conhecer e a natureza do objeto a ser conhecido. O modelo computacional parece poder ser empregado indiscriminadamente.

Embora nossa cognição possa ser reduzida a um sistema de operar com símbolos, ao buscar explicar o nosso comportamento, há um meio físico privilegiado onde o cientista cognitivo descobre certas estruturas desse sistema – novamente ele, o cérebro. Tratar a cognição a partir das propriedades do cérebro, como faz Nicoletti, entre outros neurocientistas, constitui uma tendência presente no “pólo de dominação” das ciências cognitivas. De modo geral, o raciocínio dessa tendência é o seguinte:

É apenas por causa dessa estrutura que o cérebro sofre interações em um ambiente que podemos rotular o comportamento que se segue como cognitivo. A suposição básica, então, é que para cada forma de comportamento e experiência podemos atribuir estruturas cerebrais específicas (ainda que aproximadamente). E, inversamente, mudanças na estrutura do cérebro se manifestam em alterações comportamentais e experienciais (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 10).

Este raciocínio revela a tese que o cognitivista está comprometido: “a cognição e a mente são inteiramente devidas às estruturas particulares dos sistemas cognitivos” (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 09). Por exemplo, ao comer um chocolate, o gosto que é sentido tem uma estrutura cerebral correspondente; e se a estrutura do cérebro for alterada, o gosto sentido pode ser outro. E também no caso da autoconsciência corpórea: para cada movimento, postura ou posição corporal, há uma estrutura cerebral correspondente. Sem essa estrutura particular, não há cognição.

A proposta de Varela, Thompson e Rosch é investigar a tensão entre as explicações científicas e a nossa experiência imediata, contestando a autoridade da ciência cognitiva que se tornou dominante nas últimas décadas. Essa dominação do

discurso científico, segundo os autores, tem um duplo aspecto: faz que aceitemos que “nossa auto compreensão humana seja tomada simplesmente como falsa” e que “não pode haver ciência do mundo-vivo humano porque a ciência deve sempre pressupor esse mundo” (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 13). Varela, Thompson E Rosch pretendem resgatar a relevância da nossa própria experiência contra esse cognitivismo radical. Para eles, a pluralidade de perspectivas na sociedade pode abarcar a ciência e a experiência humana juntas, de modo que negar a verdade de uma é tornar o estudo da outra infértil. Os autores apresentam essa ideia em termos positivos:

[É] apenas por ter um sentido da base comum entre ciência cognitiva e experiência humana que nossa compreensão da cognição pode ser mais completa e alcançar um nível satisfatório. Assim propomos uma tarefa construtiva: alargar o horizonte da ciência cognitiva para incluir um panorama mais amplo do humano, da experiência vivida em uma análise disciplinada e transformativa. Como uma tarefa construtiva, a busca por essa expansão se torna motivada pela própria pesquisa científica [...] (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1991, p. 14).

O ponto, então, não é tentar rejeitar os discursos cognitivistas como se incorressem em falácias lógicas ou como se distorcessem sistematicamente a experiência humana imediata. Podemos admitir a utilidade e a relevância das descobertas e explicações sobre o cérebro, mas isso não significa reduzir tudo à neurociência. A proposta dos autores, e a nossa aqui também, é alargar os horizontes, diversificar as abordagens, incrementar as pesquisas com aspectos ligados à nossa natureza corporificada.

Contudo, ainda é obscuro o apelo que estamos fazendo à corporificação. Veremos mais concretamente algumas teorias da corporificação quando aplicadas a certos fenômenos de nossa autoconsciência corpórea (Seções 3.4, 3.5, 4.5). No momento, vamos apresentar brevemente algumas das variedades de enativismo que faremos uso mais adiante. A tese mais geral é a de que aspectos da cognição são corporificados na medida em que dependem das características do corpo físico de um agente, as quais desempenham uma função significativa, um papel fisicamente constitutivo, no processamento cognitivo. Essa tese geral ganha contornos específicos em cada uma das variedades de enativismo.

No enativismo sensório-motor proposto por Alva Noë (2004; 2012), o corpo é concebido a partir das habilidades práticas que um agente desenvolve em contato com o ambiente. Na percepção visual, por exemplo, somos capazes de ver um objeto em sua

inteireza, inclusive suas partes ocultas, porque podemos nos movimentar ao redor dele, pegá-lo e interagir com ele de várias perspectivas. Na tese da mente estendida, Clark e Chalmers (1998), sustentam que os processos mentais se estendem para além do cérebro de um organismo. Nossa experiência não estaria restrita aos limites de nosso próprio corpo, de modo que seria possível incorporar objetos e instrumentos do mundo físico como parte de nosso processamento cognitivo. E na abordagem ecológica de Gibson (2015), o corpo de um organismo é pensado em relação recíproca com o ambiente. Isso fica claro na concepção de *affordance* introduzida pelo autor: a ideia de que apreendemos pela percepção certas possibilidades de ação, oportunidades de comportamento, em função do que o ambiente solicita.

## CAPÍTULO 3: TER UM CORPO

*O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.*

Merleau-Ponty<sup>19</sup>

### 3.1 Questões sobre a posse do próprio corpo

Este capítulo analisa um dos tópicos centrais na discussão sobre autoconsciência corpórea: a experiência de posse do próprio corpo. Em primeiro lugar, precisamos distinguir a experiência de posse do próprio corpo em geral, expressa na frase “eu tenho um corpo”, da experiência de posse de um membro do corpo, expressa na frase “eu tenho duas mãos”. Diferentemente do primeiro capítulo que abordamos esse tema de modo mais amplo, no âmbito da metafísica e da filosofia da mente, estaremos interessados agora na experiência de posse de um membro particular. A questão central colocada é se há uma fenomenologia positiva da sensação de posse de uma parte de nosso corpo, isto é, se há uma sensação que pode ser individualizada de posse de uma mão, por exemplo. Em outras palavras, nos perguntaremos se há um *quale* da posse, uma experiência de “minhacidade” (*mynness*) em relação aos nossos membros.

Alguns casos curiosos reforçam a importância e a dificuldade da questão central que iremos nos ocupar. O caso da ilusão da mão de borracha (*Rubber Hand Illusion*) é um experimento no qual participantes relatam ter experiência de posse em um objeto que não pertence ao seu corpo biológico. Além disso, existem algumas patologias, como a *somatoparaphrenia* em que pacientes negam ter experiência de posse em relação a partes do seu corpo. Uma questão que esses casos colocam é se a experiência de posse está ou não restrita aos limites de nosso corpo biológico.

A partir de tais casos, abordaremos duas respostas conflitantes para a nossa questão central. A posição *deflacionária* rejeita que temos uma tal experiência de posse,

---

<sup>19</sup> 2006, p. 122.

defendendo que podemos no máximo reconhecer o fato biológico da posse e oferecer uma descrição ou um juízo sobre esse fato. Já a posição *inflacionária* argumenta que há sim uma tal fenomenologia positiva de posse, uma sensação específica de “minhacidade” em relação aos nossos membros.

Outra resposta que iremos considerar, a qual se insere mais diretamente em nosso alvo mais geral, é a resposta cognitivista da neurociência que abordamos no capítulo anterior por meio da perspectiva de Nicoletti. O pressuposto central no neurocientista é que há um lugar no qual acontece a percepção própria de um membro do corpo, o cérebro. Como veremos, diferente do deflacionário que admite apenas o domínio consciente da experiência, ou seja, a descrição ou o juízo de posse, o cognitivista defende que em última instância nossa sensação (ou a ilusão) de posse se dá em função de certos arranjos (ou desarrajos) neuronais. Esta é a resposta “intracraniana” para a questão central.

Irei sustentar que ambas as posições são limitadas para lidar com alguns casos estranhos e que oferecem explicações reducionistas sobre o que significa a experiência de posse de uma parte do corpo. Isto se torna claro quando aplicamos certas variedades de enativismo para entender o que se passa. Através dessas sugestões, responderemos afirmativamente à questão central do capítulo, porém, com qualificações. Podemos admitir uma tal sensação de posse desde que não compreendamos ela como um item unicamente interno e sem relação com os modos como nosso corpo interage com o ambiente. Isto permitirá uma leitura crítica sobre os casos citados e indicará um horizonte de possibilidades para a filosofia da ciência cognitiva corporificada.

Segundo o diagnóstico oferecido por Frédérique de Vignemont (2010), existem várias questões sobre a experiência de posse do próprio corpo, as quais podem ser tratadas em diferentes áreas filosóficas. Existem questões *ontológicas* como “Eu sou um corpo ou eu tenho um corpo? ”, uma clássica questão sobre a natureza de nossa constituição como seres humanos. Esse âmbito inclui questões específicas como “É a memória ou o corpo aquilo que fundamenta a identidade pessoal?” e questões especulativas como “É possível a transmigração de corpos?”. Existem também questões de ordem *epistemológica*, em particular, aquelas colocadas por Evans que mencionamos antes, a saber, “Auto atribuições corpóreas são imunes ao erro por meio de uma identificação equivocada por parte do sujeito? ”, “O que garante a imunidade corpórea ao erro? ”. Estas são questões sobre o tipo de conhecimento envolvido em nossa autoconsciência corpórea. Iremos nos concentrar sobre elas no próximo capítulo. Podemos também nos perguntar, no âmbito

da *ética* e da filosofia moral, se, por exemplo, “É possível ter direito de posse em relação a partes do próprio corpo? ”, “O corpo pode ser comercializado como qualquer outro objeto? ”. Dessa perspectiva, o interesse consiste em examinar o estatuto moral do corpo humano, se, e como, ele se distingue de outros corpos naturais e se o respaldo legal disponível faz justiça à complexidade filosófica do assunto.

O grupo de questões que iremos abordar nesse capítulo são em geral tratadas no âmbito da *filosofia da mente* ou da filosofia da psicologia. Nossa questão central pertence a esse grupo: “Há uma fenomenologia positiva de posse do próprio corpo? ”. Nesse âmbito, a investigação é feita em termos de uma análise dos conceitos que constituem esse tipo de experiência, se valendo muitas vezes de casos fictícios ou cientificamente documentados. Uma resposta afirmativa a essa questão central implica esclarecer o que fundamenta a fenomenologia de uma tal sensação de posse. Por isso, a análise costuma recorrer ao arsenal epistemológico durante sua argumentação, o que não é nenhum demérito.

Tal divisão de questões relativas à posse do próprio corpo serve para termos um panorama dos caminhos de investigações sobre esse tema. O seguinte quadro adaptado de de Vignemont (2010) esclarece melhor a divisão que traçamos:

<b>Ontológicas</b>	Eu sou um corpo ou eu tenho um corpo? O que fundamenta a identidade pessoal? A memória ou o corpo?
<b>Filosofia da Mente</b>	Há uma fenomenologia positiva de posse do próprio corpo? O que fundamenta a sensação de posse? É possível a sensação de posse diante de qualquer objeto?
<b>Epistemológicas</b>	Autoatribuições corpóreas são imunes ao erro por meio de uma identificação equivocada por parte do próprio sujeito? O que garante a imunidade corpórea ao erro?
<b>Éticas</b>	É possível ter direito de posse sobre partes do próprio corpo? O status de corpo muda se é um corpo vivo ou um cadáver? O corpo pode ser comercializado como qualquer outro objeto?
<b>Tabela 2</b> – Questões sobre posse do próprio corpo. Adaptada de “Embodiment, ownership and disownership” de Frédérique de Vignemont. In. <i>Consciousness and Cognition</i> , Elsevier, 2010, p. 2.	

Esta divisão está longe de significar que o tratamento de uma destas questões é encapsulado em um único âmbito filosófico. Na prática, não é simples de distinguir qual perspectiva está sendo adotada. Entretanto, para os nossos propósitos, esta divisão é útil para marcar uma diferença de ênfase entre esse capítulo e o seguinte, no qual estaremos mais interessados no grupo de questões epistemológicas.

Como dissemos, um dos experimentos mais discutidos sobre a sensação de posse de um membro particular é o da Ilusão da Mão de Borracha (*Rubber Hand Illusion*) (BOTVINICK e COHEN, 1998). A própria descrição desse experimento merece atenção e um certo nível de detalhamento, visto que a crítica que iremos fazer considera de suma importância as condições corpóreas nas quais os participantes se encontram. No experimento, os participantes estão sentados e permanecem nessa posição ao longo do processo. O participante coloca um de seus braços sobre a mesa, mais precisamente, o seu antebraço apoiado na mesa a partir do cotovelo, e o outro braço ele coloca embaixo da mesa (em algumas versões esse braço fica em cima da mesa). Ele não precisa fazer qualquer movimento durante o experimento, permanecendo imóvel do início ao fim. Então, uma divisória é colocada para que o participante não possa ver o seu braço que está sobre a mesa. É anexado, na linha de seu ombro, uma mão de borracha, a qual é visível para o participante. Assim, o que o participante vê é uma mão de borracha disfarçadamente acoplada em seu corpo. A divisória é colocada entre a mão de borracha e a mão que está sobre a mesa. Uma vez montada toda a cena de modo que o participante esteja exatamente nessas condições e posições corpóreas, o experimentador provoca estímulos simultâneos, tanto na mão biológica que está visualmente oculta, quanto na mão de borracha que está presente no campo visual do participante<sup>20</sup>. A figura abaixo<sup>21</sup> ilustra o cenário de forma simples:

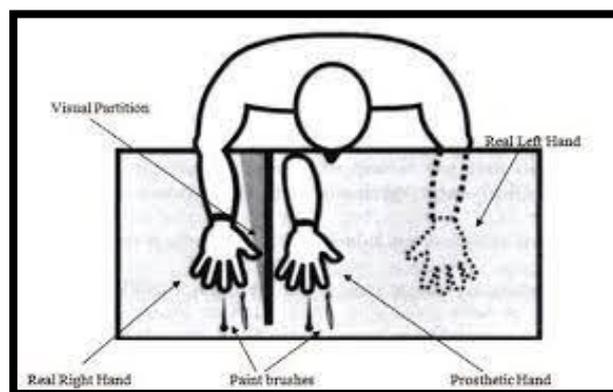


Figura 2 Rubber Hand Illusion Setting

<sup>20</sup> Conferir o vídeo “The Rubber Hand Illusion – Horizon is Seeing Believe – BBC Two”: <https://www.youtube.com/watch?v=sxwn1w7MJvk>

<sup>21</sup> Extraída de DeCastro, T. G., & Gomes, T. B.. (2017). Rubber Hand Illusion: Evidence for Multisensory Integration of Proprioception. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 35(2), 219-231.

Depois de alguns instantes, os participantes começam a ter sensações tácteis *na* mão de borracha, ou melhor, começam a ter a ilusão de que estão sentindo algo naquela mão que eles sabem não pertencer a eles. O tempo que se leva para chegar a essa ilusão pode variar: um dos fatores importantes para o experimento é o grau de susceptibilidade de cada participante, isto é, pessoas podem ser mais ou menos propensas a esse tipo de indução. A montagem da cena é fundamental para ambientar o participante de modo a propiciar uma maior susceptibilidade ao experimento. O ponto crítico importante aqui é que a disposição psicológica do participante não é necessária para o experimento: ele não precisa *fazer* absolutamente nada, a não ser se manter parado olhando para a mão de borracha. Se desconsiderarmos o olhar e a atenção como as únicas atividades que o participante deve ativamente realizar, os sujeitos que “participam” são em geral *passivos* ou meros receptáculos de estímulos.

A aferição de que há uma sensação num objeto fora dos limites do que é considerado o nosso próprio corpo se baseia primariamente nas reações e expressões afetivas que os participantes exibem. Em outras palavras, a sensação de posse se revela de modo mais imediato pelo comportamento demonstrado pelo participante. Para efeitos de análise considera-se, sobretudo, os relatos oferecidos pelos participantes, os quais utilizam descrições valiosas para entendermos o que está envolvido na ilusão em questão. A maioria dos participantes utiliza mais ou menos a mesma descrição para o que lhes ocorre: eles dizem sentir a mão de borracha *como se fosse* a sua própria mão. De um certo ponto de vista, não parece fazer sentido que o que tais participantes sentem seja *a mão de borracha*, tal como não dizemos que sentimos *a nossa própria mão*. Pois, o que significa dizer, sem qualificações, que alguém *sente a sua mão*? O leitor pode tentar sentir a sua própria mão, mas o que se sente não é a sua própria mão. Sentimos nossa mão quente, nossos dedos frios, nossa palma úmida, mas não simplesmente a nossa mão (ainda, iremos sugerir, nós temos sensações em nossos membros em função do que fazemos ou deixamos de fazer com eles em certos contextos).

Parece, então, que o que tais participantes querem dizer com este relato é que eles têm uma sensação *de identificação* em relação a mão de borracha, de modo que a confusão parece consistir num equívoco de identificação. Eles identificam, como uma questão de fato, que aquela mão não é a sua própria, mas falham em identificar, como uma questão de experiência pessoal, que a sua própria mão não é a mão de borracha. Este esclarecimento enseja a necessidade de evitarmos certos perigos gramaticais na questão

central em pauta. Em primeiro lugar, devemos lembrar que estamos interessados na sensação *de posse* de um membro do próprio corpo e não numa questão metafísica a respeito da experiência do próprio corpo em geral (ainda que esta última questão não desapareça do horizonte das investigações sobre esse assunto). Em segundo lugar, a distinção entre o que se passa de fato e o que acontece na consciência individual é uma das principais controvérsias em jogo. Por ora, admitimos esta distinção para realçar os pressupostos semânticos do relato dado pelos participantes.

Digamos então que a ilusão consiste num erro de identificação. Isso envolve uma dificuldade de *localização*: os participantes confundem o lugar onde a sensação se dá. O experimento provoca uma alteração na percepção espacial do próprio corpo. Se as sensações corpóreas são necessariamente localizáveis, a ilusão da mão de borracha modifica o espaço egocêntrico de modo tão drástico que nos faz identificar um objeto estranho como o lugar de nossa sensação. Finalmente, para o que nos interessa, o experimento faz com que os participantes tenham uma sensação de posse, não em relação ao membro que eles fisiologicamente têm, mas sobre um objeto estranho que simula as suas próprias mãos. Mesmo que os participantes não possam controlar a mão de borracha, eles podem ter sensações por meio dela, como algo que eles possuem.

O experimento da mão de borracha, tal como descrito e como os relatos mencionados aqui sugerem, oferece o seguinte desafio para a questão sobre se há ou não uma fenomenologia positiva de posse. Por um lado, o experimento nos convida a uma resposta afirmativa, pois se baseia na não coincidência entre o fato da posse e a experiência de posse, ou seja, há uma sensação distinta que pode ser analisada independentemente de uma correspondência física. Por outro lado, temos que lembrar que essa sensação é em geral tratada pelos pesquisadores como uma *ilusão*. A sensação de identificação, localização e posse que o participante exhibe e relata em relação a uma mão de borracha é uma confusão induzida, uma ilusão provocada, que mostra como a nossa autoconsciência corpórea é epistemicamente vulnerável ao engano, de modo que não parece haver lugar para uma investigação com garantias de verdade. Assim, o experimento da mão de borracha pode ser usado tanto para sustentar a experiência de posse quanto para deslegitimar essa experiência.

Nossa questão central se torna ainda mais complexa quando consideramos certas patologias psíquicas de integridade corpórea. Esses são casos de ordem psiquiátrica nos quais os pacientes apresentam algum tipo de confusão em relação a partes de seu próprio

corpo. O caso mais exemplar para a nossa questão é o da *somatoparaphrenia*, em que o paciente nega a posse de partes do seu corpo (VALLAR e RONCHI, 2009; FEINBERG, 2009)<sup>22</sup>.

Existem casos ainda mais bizarros: pessoas que perdem sensação tátil em um dos membros (COLE, 1995), que acreditam ter mais de duas mãos, não terem partes do corpo que estão fora de seus campos visuais e até de terem o impulso de amputar os seus próprios membro que são perfeitamente saudáveis (FIRST, 2005; BRANG et al, 2008)<sup>23</sup>. Tais casos não são de interesse aqui por aventarem possibilidades extravagantes para a nossa autoconsciência corpórea, mas por poderem contrastar com a experiência que efetivamente temos de nosso próprio corpo. São casos que nos convidam a examinar os limites e possibilidades de nossa própria autoconsciência corpórea.

Se o experimento da mão de borracha é geralmente nomeado como a *ilusão* da mão de borracha, a *somatoparaphrenia* é o nome de um tipo de *patologia*. Nesse sentido, a sensação de posse em relação a um membro particular parece vir à tona diante de algum desequilíbrio provocado ou psicologicamente desenvolvido. Isto é, a questão da posse do próprio corpo parece não surgir de contextos ordinários e condições normais, mas, ao contrário, quando há alguma anomalia presente no funcionamento de nossa autoconsciência corpórea. A consequência disso é que a possível experiência de posse ou de negação da posse é, em última instância, fruto de uma ilusão ou patologia, não uma experiência genuína.

No caso da mão de borracha, a explicação para a ilusão geralmente oferecida pelos condutores do experimento segue a abordagem cognitivista intracraniana: o estímulo visual e tátil provoca a ativação de certos circuitos neurais que geram uma determinada sensação. Fala-se aqui de “plasticidade cerebral”, a capacidade do cérebro de se adaptar a situações ou a objetos e instrumentos com os quais nos relacionamos. Na mesma linha, podemos imaginar uma explicação mentalista, segundo a qual a percepção visual e tátil geraria uma representação, um estado mental expresso no comportamento do participante.

---

<sup>22</sup> No caso discutido por Invernizzi (2012) consta o seguinte diálogo entre um psiquiatra e um paciente:

Psiquiatra: Feche os seus olhos e me diga o que você sente quando eu toco a sua mão.

Paciente: Esta não é a minha mão! Isto não é meu (...), alguém deixou isso aí. Eu não sei quem foi (...), eu não sei quem atou isso ao meu corpo.

Psiquiatra: Não é um pouco estranho ter uma mão alheia em você?

Paciente: Não! Minha mão não é assim!

<sup>23</sup> O estudo de Frederique de Vignemont em “Embodiment, Ownership and Disownership” (2010) apresenta em uma tabela uma interessante relação dessas patologias (p. 2).

A ilusão, portanto, é fruto do modo como o nosso cérebro funciona ou de como representamos o nosso próprio corpo. E no caso de psicopatologias de integridade corpórea, a confusão decorre muitas vezes de danos cerebrais causados por acidentes, amputações, traumas, gripes, doenças, etc. . Novamente, a experiência de posse de um membro depende de como representamos esse membro, ou melhor, de como o nosso cérebro percebe esse membro, de modo que uma explicação para tal experiência passa essencialmente pelo que podemos observar no cérebro.

Queremos explorar a hipótese de que não se trata de *mera* ilusão ou patologia o que acontece nesses casos. Existem alternativas que levam em consideração outros aspectos importantes para a experiência em pauta, como o próprio corpo do indivíduo, suas habilidades sensório-motoras, o caráter funcional da relação que ele mantém com objetos e instrumentos de uso, o papel do ambiente, etc. . Parece que esses aspectos não podem ser negligenciados ou reduzidos ao que se passa dentro de nossos crânios. Tais explicações alternativas podem até mesmo servir de munição para rejeitarmos que se trata de uma ilusão, ou ao menos permitem compreender de forma mais complexa e diversificada o que acontece nesses casos.

### **3.2 Deflacionismo vs Inflacionismo**

Deflacionismo é o rótulo que se dá para posições que negam a existência de algo como uma sensação de posse de um membro. Inversamente, inflacionismo é usado para nomear posições que aceitam que haja uma sensação específica de posse de um membro. Abordaremos, nesta seção, a dialética dos argumentos entre ambos os lados. Nosso objetivo final é mostrar como essas posições falham em apreciar aspectos de nossa agência corpórea, o que sugere caminhos alternativos promissores para responder a nossa questão central.

Vamos começar recapitulando a discussão de Anscombe sobre o conhecimento da posição dos próprios membros feita na *Seção 1.6* . Tal discussão motiva principalmente os argumentos deflacionistas. Anscombe questionava a ideia de que o conteúdo de uma sensação relativa ao próprio corpo (a sensação de estar com as pernas cruzadas, por exemplo) devesse ser tomado como um dado, uma impressão dos sentidos, a partir do

qual se poderia realizar uma inferência para construir um juízo sobre a posição dos membros. Essa ideia é caracterizada na seguinte passagem:

A ideia de que é pelas sensações que eu julgo minha posição corpórea é geralmente a ideia de que é por outras sensações, não apenas a ‘sensação’ de sentar com as pernas cruzadas, digamos, que eu julgo que estou sentado com as pernas cruzadas, i. e., por uma pressão aqui, uma tensão ali, uma dormência acolá [...] (ANSCOMBE, 1962, p. 72).

Para Anscombe, não há uma relação inferencial entre a sensação de sentar com as pernas cruzadas e outras sensações correspondentes. Sentir “uma pressão aqui, uma tensão ali, uma dormência acolá” não capacita alguém a saber, por inferência, como os seus membros estão dispostos. A consciência dessas sensações internas correspondentes não é suficiente para o conhecimento da posição dos próprios membros. Tal conhecimento não é observacional, nem receptivo, nem ativo, nem especulativo e nem prático. É, nas palavras de Anscombe, um conhecimento direto (*straight off*).

Bermúdez (2015), como defensor do deflacionismo, interpreta o argumento de Anscombe do seguinte modo:

O conteúdo da sensação, digamos, é o mesmo que o conteúdo do juízo de posse. Anscombe acredita que essa é a razão pela qual o conteúdo da sensação não pode fornecer uma base epistêmica para o juízo. O ponto dela é que, para fornecer um genuíno suporte epistêmico, a justificação deve ser suficientemente independente do que está sendo justificado (2015, p. 40).

Isto significa que não há uma sensação independente e interna que sirva como premissa para justificar nosso juízo a respeito da posição de nossos próprios membros. Bermúdez considera que esse argumento sobre a posição se aplica também à posse, segundo ele, “uma sensação de minhocidade (...) não é suficientemente independente do juízo que ela visa justificar” (2015, p. 39). Nesse sentido, as sensações derivadas da sensação de ter uma mão, por exemplo, não são suficientemente independentes para justificar o juízo “eu tenho uma mão”. Eu não infiro esse juízo de posse a partir de sensações internas.

Outra forma, talvez a mais óbvia de deflacionismo, proposta por Martin (1995), é insistir que a localização de sensações é realizada *dentro* dos confins do próprio corpo. Segundo Martin, “um indivíduo pode ser consciente apenas de seu próprio corpo e de

partes de seu próprio corpo e não de coisas que simplesmente não pertencem ao seu próprio corpo” (1995, p. 267). Ele argumenta a partir de uma concepção da estrutura do conteúdo espacial da sensação corpórea. Para explicar o conteúdo espacial da posse de um membro, por exemplo, temos que fazer referência ao lugar em que ele se encontra relativamente ao nosso próprio corpo, isto é, dentro dos limites de nosso próprio corpo. Esse argumento de Martin é explicitamente herdado da concepção filosófica já mencionada antes, segundo a qual “quando o sujeito pensa em si mesmo na primeira pessoa, deve ser garantido que ele esteja se referindo a si mesmo” (1995, p. 283). No caso da autoconsciência corpórea, “se um sujeito pensa em algo através da sua autoconsciência corpórea, deve ser garantido que ele esteja se referindo ao seu próprio corpo” (*Idem*). Martin, entretanto, nega que sua posição implique em alguma forma de introspecção. Em todo caso, podemos entender a tese deflacionista como afirmando simplesmente o seguinte: não preciso explicar qual corpo, ou partes do corpo, eu sinto/posuo porque ele é necessariamente meu.

Em resumo, os deflacionistas se apoiam em dois argumentos para rejeitar a existência de um *quale* da posse de um membro do próprio corpo. Primeiro, tal *quale* não serve para justificar o juízo da posse de um membro do próprio corpo (não tem papel epistêmico). Segundo, a localização espacial desse *quale* está restrita aos limites do próprio corpo, de modo que um indivíduo não pode estar errado a respeito das sensações de posse que venha a ter. Ambos os argumentos são desqualificados pelos inflacionistas.

Sobre o problema levantado por Anscombe, o inflacionista pode partir da seguinte concessão sugerida pela autora, para a qual McDowell chama a atenção em “Anscombe on Bodily Self-Knowledge”: “[...] sensações podem ser *causalmente* necessárias para esse conhecimento [da posição dos próprios membros], mas o ponto dela é que disso não se seguiria que sensações são *epistemologicamente* relevantes para tanto” (2011, p. 131). Em outras palavras, “uma pressão aqui, uma dormência acolá”, podem ser sensações causalmente necessárias para saber que se está com as pernas cruzadas, mas isso não implica que tais sensações sirvam para justificar esse conhecimento. É se apoiando nessa concessão que de Vignemont em “The Mark of Bodily Ownership”, como inflacionista, objeta Bermúdez:

O máximo que Bermúdez mostra é que um indivíduo não é consciente de que essa é a sua própria mão em virtude de ter experiências de posse. É consciente de que essa é a sua própria mão em virtude de ter sensações corpóreas. Nada mais é exigido. Mas isso não

mostra que ele não tem experiência de posse. Mostra apenas que, se alguém tem tais experiências, então elas não têm papel epistêmico (2013, p. 644).

A partir desse argumento o inflacionista começa a abrir espaço para tratar da experiência de posse, ainda que não para investigar o papel epistêmico das sensações. O inflacionista está interessado em explicar o *quale* da posse em função das sensações corpóreas que alguém pode ter, sem se comprometer com a ideia de que tal *quale* justifica o conhecimento que alguém tem de seu próprio corpo. Nesse sentido, o caso da mão de borracha e a *somatoparaphrenia* são tomados pelos inflacionistas como mostrando que sensações de posse podem ocorrer independentemente da crença ou do juízo de alguém. Isto é, de acordo com os inflacionistas, os deflacionistas não fazem algumas distinções cruciais em nossa autoconsciência corpórea, sobretudo a distinção entre o fato da posse e a experiência de posse.

O deflacionista insistia que não é preciso explicar qual mão eu sinto ser a minha própria mão, porque, trivialmente, minha mão é necessariamente minha. Disso se segue que eu não posso ter sensações em uma mão ou em qualquer objeto que não pertença ao meu próprio corpo. O inflacionista objeta que o fato de que minha mão seja necessariamente minha não implica que eu sou sempre consciente de que essa mão é minha. É preciso distinguir o fato da posse, “Essa é a minha mão”, e o juízo de posse, “Eu creio que essa é a minha mão”, da experiência de posse, “Eu sou consciente de que essa é a minha mão”, ou da sensação de posse, “Eu sinto essa mão como minha”. Esses modos de se expressar variam de acordo com o contexto, com o que é solicitado no momento. Mas a diferença parece clara quando fazemos um juízo e quando expressamos nossa sensação.

Bermúdez, no entanto, não admite essa diferença. Para o autor, não há como acessar o conteúdo da sensação de posse independentemente da crença sobre ele. Isso é sustentado pela seguinte regra oferecida por Harcourt em “Wittgenstein and bodily self-knowledge” (2008): uma sensação de *x* é separadamente descritível quando alguém tem uma sensação que se apresenta como sendo *x* enquanto crê corretamente que não é *x*. De acordo com essa regra, ser “separadamente descritível” não significa poder tratar do *quale* da posse em abstração da crença de posse. Como Bermúdez afirma:

É verdade que a Ilusão da Mão de Borracha pode ser interpretada com alguma plausibilidade como uma crença independente

da aparência de posse, mas isso não torna a fenomenologia separadamente descritível, de modo que poderíamos falar sobre o *quale* da posse tal como de Vignemont fala (2015, p. 41).

Contudo, em uma réplica inflacionista, a “regra de Harcourt” parece pressupor algo importante. Tal regra pressupõe, primeiro, que devemos de antemão ter a capacidade de identificar uma sensação que não é *x*, mas “se apresenta como sendo *x*”, e, segundo, crer que essa sensação não é *x*. A regra parece pressupor que temos um critério imediato para distinguir uma sensação genuína de outra ilusória, como se estivéssemos sempre conscientes de nossas sensações. Como vimos, deflacionistas como Martin e Bermúdez não distinguem o juízo da posse da experiência de posse, de modo que parecem assumir que nossa autoconsciência corpórea funciona como uma máquina, ou melhor, que uma vez tendo provado de uma sensação corpórea sabemos “logo de cara” se essa sensação é ilusória ou patológica.

Diante disso, a reação inflacionista é simplesmente notar que *pelo menos em alguns casos* sensações corpóreas são independentes de crenças, como mostra o caso da mão de borracha e a *somatoparaphrenia*. Não somos sempre conscientes das sensações corpóreas que temos e parece que não dispomos de um critério objetivo para avaliar se essas sensações corpóreas são genuínas ou ilusórias. Nesse caso, ser “separadamente descritível” significa poder tratar da experiência de posse independentemente da crença de posse, mesmo admitindo que, em geral, sabemos o que se passa em nossa autoconsciência corpórea.

O debate entre deflacionismo e inflacionismo sobre a posse do próprio corpo ainda está em curso. Reconhecemos que ambos os lados possuem bons argumentos, mas não precisamos nos limitar a estas duas posições antagônicas. Na próxima seção, ofereceremos algumas concepções fenomenológicas que visam embasar uma crítica a essas posições. Em geral, argumentamos que tanto o deflacionismo quanto o inflacionismo ignoram noções fundamentais a respeito da nossa experiência corpórea perceptiva. Quando examinamos a sensação de posse de um membro particular da perspectiva de um corpo vivo no mundo, não precisamos criar um conflito onde não há.

### **3.3 Fenomenologia da posse do próprio corpo**

Nesta seção iremos investigar o caráter fenomenológico da posse do próprio corpo. Antes, cabe frisar que a fenomenologia não trata da consciência individual isolada, não oferece meramente uma descrição em primeira pessoa que se encerra em si mesma. Em *The Phenomenological Mind* (2008), Gallagher e Zahavi esclarecem que a fenomenologia não se confunde com a introspecção e nem é meramente uma descrição em primeira pessoa (ver Capítulo 2: Methodologies):

[... O] fenomenólogo está interessado na estrutura experiencial particular da percepção e em como ele precisamente descreve o mundo no qual um indivíduo que percebe está situado. Isto é, mesmo quando a descrição dá conta da experiência, o fenomenólogo não fica confinado em uma experiência que é puramente subjetiva, ou isolada do mundo. O fenomenólogo estuda a percepção, não como um fenômeno puramente subjetivo, mas enquanto ela é viva através de um sujeito que percebe que está no mundo, que é também um agente corporificado com motivações e propósitos (2008, p. 8).

Dessa perspectiva, precisamos esclarecer em que sentido temos um *quale* da posse, quando esse *quale* é dito “consciente”. Se o inflacionista afirma que o fato da posse não necessariamente implica que somos sempre conscientes de nossa própria mão, como em nossa experiência efetiva nos relacionamos com partes do corpo não conscientes? Seguiremos a análise de Gallagher em “Lived Body and Environment” (1986), primeiro apresentando a definição de “corpo vivo” como um conceito central na fenomenologia e depois distinguindo três sentidos de posse do próprio corpo. Ao caracterizar essa base fenomenológica, estamos preparando o terreno para as perspectivas enativistas entrarem em jogo.

Para começar, lembremos de como McDowell compreende a posição de Anscombe:

Esse conhecimento [da posição dos membros] é *autoconhecimento*; o que é conhecido é a autoconsciência de um ser corpóreo que é conhecedor [...]. Conhecer a posição das partes do próprio corpo que se pode mover à vontade é parte do autoconhecimento como um agente corpóreo (2011, p. 142).

O autor chama a nossa atenção para algo óbvio que parece muitas vezes esquecido: o conhecimento de que minhas pernas estão cruzadas é um conhecimento de si mesmo e não de algo outro. Minhas pernas estarem cruzadas é uma das marcas da minha autoconsciência corpórea. Não é algo que eu possa tomar como um objeto que me afeta.

McDowell sugere descrever a autoconsciência de um agente corpóreo em termos de “familiaridade com possibilidades de ações”, isto é, posições e movimentos corpóreos, num jargão computacionalista, são instalados e continuamente atualizados no repertório de possibilidades de ações. E isso não acontece simplesmente *em geral*: “Autoconhecimento como um agente corpóreo se estende também, na vida normal, ao conhecimento de quais movimentos *específicos* desse tipo geral são possibilidades para alguém *aqui e agora*” (2011, p.142). O ponto de McDowell, no texto em questão, é apenas indicar uma abordagem mais sensível aos aspectos ativos, corpóreos e contextuais. Nessas meras indicações já podemos notar a preocupação com certas dimensões relevantes que foram mal apreciadas no debate deflacionismo *vs* inflacionismo.

As indicações de McDowell evocam a noção de “corpo vivo” desenvolvida por Merleau-Ponty como uma alternativa não-dualista para explicar a experiência humana<sup>24</sup>. Não é nosso interesse fazer uma exegese desta noção tal como se apresenta na obra do filósofo francês. Para os nossos propósitos, basta salientarmos como ela contribui para esclarecer o que está envolvido na autoconsciência corpórea. Merleau-Ponty distingue o “corpo vivo” do que ele chama de “corpo objetivo” ou “fisiológico”, o qual é na leitura de Gallagher:

[...] um objeto que tem seu lugar entre outras entidades objetivas no mundo, no espaço-tempo. É cientificamente observado e analisado. Ele pode ser dissecado em suas várias partes e cada uma dessas partes pode ser definida anatomicamente e fisiologicamente como tendo um lugar específico e uma função dentro do todo. O corpo vivo, por outro lado, é o corpo experienciado de um modo não objetivo. Não é o corpo objetivo visto pelo microscópio ou pelo raio-x, mas é o corpo que vê ou que existe no ato de ver. Se o corpo objetivo é aquele que pode ser percebido como um objeto, o corpo vivo é aquele não-objeto envolvido no processo perceptual (1986, pp. 139-140).

Alguns esclarecimentos são importantes para entendermos essa distinção. Em primeiro lugar, não se trata de dois corpos ontologicamente distintos, duas entidades separadas. Nesse sentido, não há a questão de saber qual corpo é o anterior e mais fundamental. Como diz Gallagher: “Não existem duas coisas que precisam ser integradas

---

<sup>24</sup> A principal inspiração para Merleau-Ponty foi Husserl, o qual formulou o conceito de “corpo vivo” (*Leib*) e “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Husserl distingue o mundo da vida, o nosso modo mais próprio e familiar de ser no mundo, do “mundo objetivo”, a ideia da ciência moderna segundo a qual um objeto de conhecimento é considerado “neutro” e em si mesmo, isto é, independente da nossa experiência mais imediata e comum, do mundo da vida. Para uma descrição da retomada que Merleau-Ponty faz desse conceito de Husserl, confira o texto “Entre o eu e o outro: a questão da intersubjetividade na fenomenologia de Husserl” (2017, p. 84-94) da professora Scheila Thomé, a quem devo esse esclarecimento.

aqui, mas um corpo, fisiológico e vivo” (1986, p. 140). Há, portanto, uma unidade entre o corpo objetivo e o corpo vivo. A distinção é, na verdade, perceptual: são dois modos complementares de se perceber um e o mesmo corpo. A relação entre esses dois corpos é de mútua implicação: o corpo vivo emerge de processos fisiológicos objetivos, assim como os processos fisiológicos podem estar vivos. Se há uma alteração no corpo vivo, isso é refletido no corpo objetivo.

Isso se deve ao que Merleau-Ponty chama de “ambiguidade da natureza corpórea”. O corpo fisiológico, quando envolvido na experiência do corpo vivo, perde parcialmente seu caráter espacial, ou seja, não pode ser localizado adequadamente. A ideia é a de que o processo fisiológico que ocorre na experiência do corpo vivo adquire uma qualidade contextual e holística que torna o processo não completamente objetificável. O corpo vivo é o corpo que está ativamente integrado ao ambiente. Enquanto é considerado como um corpo-no-mundo, o corpo escapa de uma objetificação completa, de modo que nenhuma parte do corpo é identificada quantitativamente, inclusive o cérebro. Segundo Gallagher, “[a]o invés de localizar o corpo vivo no cérebro deve-se tentar compreender o cérebro como um elemento integral do corpo vivo” (1986, p.142). A ambiguidade da natureza corpórea significa, por um lado, assumir que “o cérebro e o sistema nervoso central são condições necessárias para a existência do corpo vivo”, mas, por outro lado, constatar que o corpo enquanto vivo “torna possível para o cérebro e o sistema nervoso central desempenhar suas funções de um modo organizado” (*Idem*).

Merleau-Ponty utiliza o exemplo do membro fantasma (pessoas que sentem um membro amputado) e da anosognose (pessoas que ignoram a presença de um membro) para investigar se é possível uma base comum entre uma explicação fisiológica e outra psicológica para esses fenômenos. O autor simula como seriam essas explicações sem um tal meio-termo:

A anosognose e o membro fantasma não admitem nem uma explicação fisiológica, nem uma explicação psicológica, nem uma explicação mista, embora possam ser relacionadas às duas séries de condições. Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como a simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Nessa hipótese, a anosognose é a ausência de um fragmento da representação do corpo que devia ser dada, já que o membro correspondente está ali; o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está ali. Se agora damos uma explicação psicológica dos fenômenos, o membro fantasma torna-se uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção, a anosognose um esquecimento, um juízo negativo ou uma não-percepção. No primeiro

caso, o membro fantasma é a presença de uma representação; a anosognose, a ausência efetiva de uma representação. No segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva, a anosognose é a representação de uma ausência efetiva. Nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 119-120)

Merleau-Ponty quer mostrar como esses fenômenos são desfigurados por explicações fisiológicas ou psicológicas que não buscam uma base comum e que permanecem numa perspectiva objetiva sobre o mundo. Ambas as explicações estão presas às concepções representacionistas e cognitivistas, as quais reduzem o corpo aos seus processos internos e o desvincula de seus contextos de ação. É justamente por negligenciarem o caráter aberto e ativo de um corpo “que se levanta em direção ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 114) que tais explicações são limitadas ou reducionistas.

A proposta de Merleau-Ponty é oferecer uma explicação para esses fenômenos da perspectiva de um ser no mundo:

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles (2006, pp. 121-122).

Esta passagem condensa a ideia central do que seria uma explicação não-reducionista dos fenômenos em questão. Do ponto de vista de “nossa inerência a um mundo”, há sempre algo por ser feito, um interesse a ser realizado, uma necessidade a ser satisfeita. O ser no mundo é um ser aberto a um horizonte de possibilidades práticas, em que é solicitado a agir em seu meio, seja para sua sobrevivência, seja para a criação de algo novo. Merleau-Ponty sustenta que nosso corpo está em constante atividade, nós usamos nossos braços, pernas e olhos para conseguir o que precisamos, e a recorrência dessas atividades formam um “campo prático”, um repertório de possibilidades de ações.

Assim, o membro fantasma não é a presença de uma representação de algo sem correspondente, mas, antes, uma ruptura no campo prático de um agente, uma interferência no modo como o corpo está engajado no mundo.

A ideia de Merleau-Ponty pode ser igualmente aplicada ao caso da mão de borracha. A ilusão de sentir algo numa mão de borracha não precisa ser explicada nem como a “supressão ou persistência das estimulações interoceptivas” e nem como uma “recordação”, isto é, nem fisiologicamente e nem psicologicamente. Da perspectiva de um corpo vivo, a ilusão se deve a uma ruptura em nossos modos de sensação corpórea familiares, a uma distorção de nossa prática corpórea habitual. Isto, contudo, não é ainda suficientemente claro, mas é uma semente fértil para uma crítica não-reducionista da autoconsciência corpórea.

Precisamos entender melhor agora em que sentido o corpo é percebido e em que sentido ele escapa da percepção. Isso irá contribuir para compreendermos em que medida o corpo é dito “meu”, “minha posse”. Para tanto, vejamos como Gallagher distingue ao menos três sentidos fenomenológicos de posse. 1) O corpo como *presente*: sempre necessariamente “meu”. Como nota Gallagher, em algumas passagens da *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo francês dá a entender que “o corpo vivo é algo que está presente a nossa consciência na experiência normal” (1986, p.143). O corpo vivo, nessa interpretação, é sempre “meu” corpo, algo que eu possuo inalienavelmente. 2) O corpo como *ambíguo*: as vezes é pré-consciente ou tácito, as vezes é explícito. Merleau-Ponty fala de um “conhecimento pré-consciente” do corpo vivo como algo vago e ambíguo. Isso porque, pensar no corpo como um objeto não-ambíguo é pensar no corpo objetivo e não no corpo vivo. Como dissemos antes, o corpo vivo é a instância na qual o corpo é percebido de forma tácita, pré-consciente e pré-reflexiva. Nesse sentido, a posse não é tão forte quanto em 1). Isso fica claro na seguinte passagem citada por Gallagher, que aqui citamos com mais detalhes:

Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara. Sua unidade é sempre implícita e confusa (...). Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vive-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 269).

3) o corpo como *ausente*: sempre escapa da consciência. A ideia aqui é a do corpo como experiencialmente ausente, a capacidade do corpo de permanecer ausente a nossa consciência. Essa ideia também se aplica de forma mais radical ao modo pelo qual um indivíduo age num ambiente. Gallagher nota que Sartre é aquele que teria dado uma expressão mais clara a isso:

Segundo Sartre, o ser humano experiencialmente deixa seu corpo para trás a fim de perder a si mesmo no mundo, em suas questões, nos negócios práticos em mãos (...). Em cada ação que eu realize meu corpo permanece invisível (...) (1986, p. 147).

No lema de Sartre, “O corpo é o que eu aniquilo”. Inversamente a 1), o corpo como ausente é justamente o que eu não percebo em minha existência e agência no mundo. O corpo é então experiencialmente não-possuído. Retornando a Merleau-Ponty, isso significa que o corpo vivo se encontra numa dimensão “pré-pessoal”, “anônima” e “geral”, a qual constitui, porém, a base para toda experiência perceptual. Isso é o que leva o autor a dizer que: “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que eu percebo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290).

Dentre esses três sentidos de posse, Gallagher argumenta em prol de 3), mesmo reconhecendo que 2) pode oferecer uma resposta que pode abarcar tanto 1) quanto 3). O autor rejeita 1) a partir da ideia de que o corpo se torna presente apenas em situações-limite, por exemplo, quando alguém está cansado, doente, com dor ou quando praticando esporte ou dançando. O corpo se torna algo presente, algo que eu possuo, onde uma falta é detectada, quando nossa experiência corrente é colocada em suspenso em função de uma alteração não esperada. Gallagher sustenta que o corpo se torna presente como “resultado ou causa de uma tematização consciente” (1986, p. 150). Enquanto o corpo não é tematizado, ele permanece no nível pré-reflexivo, o que é algo que depõe a favor de 2). O sentido de posse ambíguo reflete esse caráter de presença ou ausência do corpo dado a consciência. No sentido ambíguo, podemos considerar que o corpo é experiencialmente ausente até que situações-limite o provoquem a refletir sobre seu estado. Uma noção importante aqui é a de que o corpo vivo está “em sintonia” ou “em equilíbrio” com o ambiente. Quando esta sintonia é perdida o corpo aparece no centro da reflexão “anunciando a si mesmo como dolorido, fatigado, distorcido, desajeitado, envergonhado, etc.” (GALLAGHER, 1986, p. 152). Mas o corpo, como presente, se torna um obstáculo para o equilíbrio, se apresentando como corpo objetivo.

Gallagher defende que, tanto nos casos atípicos, quanto em situações normais, o corpo está ausente, mas está ativo. Ele entende que a explicação do sentido de posse do próprio corpo como “ausência experiencial” compreende melhor a fenomenologia envolvida. Isso porque dizer que o corpo está ausente não quer dizer que ele não cumpra um papel operativo. Segundo Gallagher:

[...] a ausência experiencial do corpo é um meio necessário para qualquer ação, não como um instrumento que é conscientemente usado, mas como uma disponibilidade constantemente tomada por garantida. Assim, enquanto ausentemente disponível, o corpo está lá, a ‘nossa’ disposição, de um modo geral e não-possuído, e é uma condição necessária para qualquer alegação de posse que seja sempre um passo secundário e refletido (1986, p. 153).

O corpo como “ausentemente disponível” não está no nível da consciência, mas daquilo que em geral nos torna capazes de realizar tarefas. É quando existe alguma interferência naquilo que é “tomado constantemente por garantido” que a alegação de posse tem lugar. Que eu tenho um corpo, que esse braço seja o meu braço, não está em questão na percepção de um corpo vivo e só surge como uma reflexão de segunda ordem. Por exemplo, alguém que está num fluxo de leitura não se questiona se tem olhos ou não, se esses olhos que leem são os seus próprios olhos; mas se, depois de um tempo de leitura e com uma luz muito fraca, os seus olhos começarem a arder, então a presença do olho como algo que se possui se torna manifesta. Mas apenas porque algo, na atividade de leitura, começou a não funcionar como esperado. Apenas porque houve um desequilíbrio entre o modo habitual pelo qual um corpo vivo se relaciona com o ambiente é que o corpo passa a ser percebido como algo que se tem.

Gallagher é ainda mais radical ao sustentar que a “ausência experiencial” é mais fundamental do que os sentidos de posse 1) e 2). Como ele afirma:

A ausência experiencial do corpo está sempre envolvida em viver o corpo, mesmo quando o corpo está presente, mesmo que a presença do corpo seja as vezes apenas um acessório. Portanto, a presença do corpo, e a ausência-presença ambígua do corpo, dependem de sua performance ausentemente disponível (GALLAGHER, 1986, p. 155).

O corpo vivo é então paradoxalmente ausentemente presente, mas ele não é independente do ambiente, pelo contrário. Nas palavras de Merleau-Ponty, o corpo vivo é o “terceiro termo entre o psíquico e o fisiológico” (*apud* GALLAGHER, 1986, p. 160).

Como tal, o corpo como ausentemente disponível abarca o psíquico e o fisiológico de uma só vez, mas não se confunde com eles. Na verdade, ele é mais fundamental. Isso é assim porque o corpo vivo está num relacionamento recíproco com o ambiente. O ambiente é concebido como uma “área exploratória para o corpo vivo – algo potencialmente a ser tomado e incorporado” (GALLAGHER, 1986, p. 163). Em outras palavras, o ambiente se apresenta como um domínio de coisas e eventos que solicitam e oportunizam a um organismo a realização de suas potências. Mais do que isso, “como ausentemente disponível, o corpo vivo não é limitado pelo ambiente, ele não é outro que não o ambiente” (GALLAGHER, 1986, p. 163). Isso significa, por sua vez, que “um problema com o corpo é um problema com o ambiente porque o ambiente é vivido como o corpo é vivido” (GALLAGHER, 1986, p. 164).

Agora, o que essas considerações fenomenológicas contribuem para a questão central que divide deflacionismo vs inflacionismo? A primeira coisa a notar é que as duas posições não distinguem o corpo vivo do corpo objetivo. No caso do deflacionismo, o sentido de posse utilizado parece ser o da presença: eles insistem que eu necessariamente tenho um braço que é meu, que eu não posso estar errado no juízo que eu faço sobre meus próprios membros porque eles são sempre meus. O deflacionista tem uma concepção do corpo apenas como objetivo, aquilo do qual eu posso estar certo de que o tenho. O corpo permanece sempre presente a consciência na medida em que eu o descrevo ou faço um juízo sobre ele. Não há, assim, uma instância na qual as experiências corpóreas ocorram e possam ser descritas independentemente da crença que um sujeito dessas experiências tem sobre elas. Não há um *quale* da posse, uma vez que o próprio corpo e suas partes é sempre percebido como um item do qual se pode oferecer uma descrição objetiva.

Já o inflacionista tende a adotar o sentido 2) de posse, alegando que ao menos em alguns casos é possível uma experiência corpórea que escapa à consciência. O caso da mão de borracha, por exemplo, ao sugerir que um indivíduo pode ter sensação num objeto que está fora dos limites do que ele considera como o seu próprio corpo, ressalta a ambiguidade presente em nossa autoconsciência corpórea. A sensação de posse de um membro particular não depende da crença que se faz sobre ele, mas do modo como o membro ou uma simulação dele é afetado(a). Mas inflacionistas cognitivistas procuram explicar o *quale* da posse no caso da mão de borracha tanto em termos fisiológicos ou neurológicos, apelando, por exemplo, à “plasticidade cerebral”, quanto em termos psicológicos, apelando à susceptibilidade do participante no experimento. O “meio

termo” de Merleau-Ponty parece estar longe de cumprir um papel na explicação inflacionista.

As considerações fenomenológicas visam esclarecer conceitualmente alguns dos principais traços de nossa experiência efetiva. Antes disso, porém, elas procuram fazer um diagnóstico de como certas concepções tradicionais distorcem o modo como a nossa experiência é estruturada. Isto ajuda a observarmos como até mesmo os casos e experimentos construídos podem ser desorientados em função dos pressupostos que carregam. Dizendo melhor: no caso da mão de borracha, no modo como descrevemos, parece claro que há uma concepção subentendida do que significa ter uma sensação corpórea, uma percepção, uma experiência. A noção fenomenológica de corpo vivo permite uma crítica a essas concepções pressupostas e à própria validade do experimento.

Uma crítica da imagem descorporificada da autoconsciência corpórea depende dessas noções fenomenológicas esboçadas acima. Tais noções alimentam certas teorias recentes que são articuladas de forma mais coesa, com uma linguagem mais atual que dialoga com as tendências científicas do momento. Na seção seguinte, iremos apresentar a teoria do enativismo sensório-motor e mostrar como ela permite uma crítica profunda tanto às condições do experimento da mão de borracha, quanto à interpretação do experimento.

### **3.4 Posse do próprio corpo no enativismo sensório-motor**

O enativismo sensório-motor é uma das variedades do enativismo mais geral que surgiu a partir de *The Embodied Mind* (1991). O principal representante é Alva Noë (2004; 2012) e a ideia principal é a de que é possível explicar a experiência e o comportamento humano pelo conhecimento prático das contingências sensório-motoras. Inspirado em Merleau-Ponty, Noë sustenta que é por meio do movimento e da interação física que o mundo se torna disponível para a experiência perceptual (2004, p. 1). Isto é, a percepção, para o autor, é antes uma “forma de agir” do que algo que acontece em nós (*Idem*). Ela é o resultado da compreensão implícita dos nossos movimentos e sensações. Noë utiliza vários exemplos para mostrar como essa ideia aparece, tal como o seguinte:

[O] *modo* pelo qual a circularidade da moeda é apresentada para mim quando a vejo de um único ponto de vista é *como disponível para mim* devido a minha compreensão implícita de que, se eu me

movesse de tal e tal modo, seu formato aparente mudaria correspondentemente. Eu descubro sua circularidade ao descobrir seu formato elíptico aparente juntamente com uma apreciação prática de que o formato aparente depende da minha relação espacial com a moeda e iria, então, ser modificada por movimentos (NOË, 2012, p. 54).

Um dos principais argumentos de Noë consiste em rejeitar que sensações tenham um papel crucial na percepção. Para tanto, o autor aborda alguns fenômenos visuais, em especial, o caso da cegueira experiencial (2004, pp. 3-7). Em tal caso, pessoas que ficaram cegas em decorrência da catarata recobram suas sensações visuais normais depois de serem submetidas a uma cirurgia que retira a doença permitindo que a luz atinja novamente a retina. Entretanto, mesmo com a sensação visual recobrada, os pacientes costumam relatar percepções incomuns. Em geral, eles experienciam apenas borrões e demoram algum tempo até conseguirem distinguir as formas das coisas. Para Noë, tais casos são fortes indícios de que a mera sensação por si só não constitui uma percepção visual.

A razão adicional para essa concepção é que nossa experiência visual geralmente inclui partes não visíveis dos objetos. Em nossa sensação visual, não temos acesso a todos os pontos de vista, de modo que os objetos da percepção têm sempre partes ocultas<sup>25</sup>. Isso é mais patente no caso da visão, mas se aplica também à sensação tátil. Os objetos com os quais temos contato nem sempre são completamente tocados por nós, agarramos apenas um pedaço desses objetos e não o objeto inteiro. Na seguinte passagem, Noë torna esse ponto mais claro:

Em geral, existem razões para questionar que a sensação ou o sentimento tátil sejam suficientes para a percepção. Perceber pelo tato, por exemplo, a retangularidade de algo que alguém segura entre as mãos (...) não é meramente ter certos sentimentos e sensações. Isso porque a retangularidade não é capturada por uma sensação específica. Não há uma sensação ou um sentimento unitário de um retângulo. A retangularidade se torna disponível para alguém ao tocar, por tocar ativamente (examinando, cutucando, afagando, friccionando, apertando) com as mãos. O que informa o formato do que alguém sente ou segura não é o caráter intrínseco da sensação (...) (2004, pp. 14-15).

---

<sup>25</sup> Um dos objetivos de Noë ao colocar o que ele chama de “problema da presença perceptual” (2012, p. 123) é questionar a considerada percepção *amodal*, o tipo de percepção que é adquirida por nenhuma modalidade sensorial.

Não é difícil imaginar que o mesmo acontece com a experiência auditiva. Quando, por exemplo, estamos ouvindo uma música X numa estação de rádio A, trocamos para a estação B, onde toca a música Y, e depois voltamos a estação inicial A onde ainda toca a música X. As partes não ouvidas da música X enquanto trocávamos da estação A para B são ainda partes de X e não de Y. Parece então que os objetos de nossas sensações nunca se apresentam como completamente disponíveis (inteiros, tridimensionais e contínuos). Noë chega a dizer que “a experiência perceptual possui um elemento amodal ineliminável” (2004, p. 67).

Isso não significa que a parte amodal de nossa experiência perceptiva não seja, a rigor, uma percepção. Esse é o caso para aqueles que não distinguem sensação de percepção e que não concebem a percepção como uma forma de ação. Trata-se do que Noë chama de noção fotográfica (*snapshot*) da percepção visual (2004, p. 35): os nossos olhos são como câmeras que disparam fotografias estancadas de nosso ambiente visual. Teóricos da visão que utilizam essa noção costumam sustentar que a imagem fotografada pelos olhos é revelada pelo cérebro. Isto é, o cérebro tem a função de processar a imagem captada, algo que independe das ações do indivíduo que percebe.

Contra essa concepção, Noë precisa explicar como o *movimento* é necessário para a percepção. Se a noção fotográfica nos convida a imaginar um indivíduo que percebe passivamente, que retrata um instante de forma estancada, a percepção ativa deve ser uma percepção no tempo. De acordo com Noë,

[A]s experiências perceptuais são coisas que fazemos, não eventos na nossa cabeça. A experiência visual, assim como a percepção tátil da garrafa, é um modo de contato exploratório estendido temporalmente (e.g., com a garrafa). Ver inclui uma atividade de exploração mediada pelas contingências sensório-motoras características da visão [...]. A consciência perceptual, desse ponto de vista, é um estado de envolvimento interativo com o mundo, não um estado de criação de imagens. É exatamente uma concepção ativa (ou “enativa”) da consciência perceptual que é endossada pela reflexão sobre o caráter da experiência perceptual. A consciência perceptual é uma capacidade de uma pessoa ou de um animal ambientalmente situado como um todo. (2004, p. 51).

Na percepção enativa, a extensão temporal não é concebida como uma sucessão de imagens e nem como uma série de sensações, como se tivéssemos, ou melhor, como se o nosso cérebro tivesse, a capacidade de ir colocando as imagens e sensações numa ordem temporal. Por outro lado, não parece ser possível decompor as partes de uma

experiência perceptiva em seus elementos ou sensações mais simples. Assim, segundo Noë, a percepção não é resultado da soma das imagens e sensações que nos acometem, assim como tais imagens e sensações não são aquilo que se descobre ao analisar uma percepção. A percepção, para o autor, é sempre contínua.

Para explicar as propriedades constantes e amodais das experiências perceptuais, Noë considera que elas são “padrões de covariação sensório-motoras” (2004, p. 77). O seguinte exemplo é utilizado para mostrar como isso funciona:

O que explica o fato de que você experiencia o tomate como volumoso e tridimensionalmente estendido é que, por exemplo, ao olhar para o tomate, você o toma como implicitamente movendo seus olhos um pouco para a esquerda ou para a direita, para cima ou para baixo, de modo que você traz partes previamente ocultas ou obscurecidas do tomate para dentro de seu campo de visão. Sua experiência perceptual do tomate como volumoso depende de sua compreensão tácita dos modos em que suas aparências (como ele aparece) dependem dos movimentos. Você visualmente experiencia partes do tomate que, estritamente falando, você não vê, porque você compreende, implicitamente, que sua relação sensória com essas partes é mediada por padrões familiares de dependências sensório-motoras (NOË, 2004, p. 77).

Nessa passagem, Noë ressalta a importância da perspectiva e do tipo de contato sensório para a percepção. Dependendo da perspectiva e do movimento se tem um certo conjunto de aparências e um determinado formato. Perceber um tomate, então, é perceber de um certo ponto de vista. Mas isto não significa perceber os objetos isoladamente, um de cada vez. Isso porque as propriedades perspectivas das aparências dos objetos percebidos são intimamente relacionadas com o ambiente no qual se percebe (NOË, 2004, p. 135). Além disso, como o movimento é constitutivo da experiência perceptual, ver um tomate como uma propriedade constante é adquirir o conhecimento prático dos padrões de covariação sensório-motora.

Uma das principais objeções ao enativismo de Noë é a de que ele envolveria uma representação: tanto as propriedades constantes quanto as propriedades perspectivas são experienciadas como resultado de inferências num processo cognitivo. De fato, Noë não distingue pensamento e percepção como duas faculdades cognitivas separadas. A concepção que o autor tem da cognição em geral é justamente a de um conjunto de *atividades exploratórias*, o que vale tanto para o pensamento que lida com inferências e representações, quanto para a percepção dos padrões sensório-motores. Segundo Noë, ambos são “estilos de acesso”, diferentes modos de explorar o mundo (2012, p. 45). A

distinção é uma questão de grau: a percepção se mostra mais sensível às mudanças no ambiente, enquanto o pensamento “é relativamente insensível às perturbações de movimento” (Noë, 2012, p. 35).

Novamente, contra a ideia de que o sujeito que percebe a parte oculta de um tomate faz uma *representação imagética* pelo pensamento, Noë enfatiza que a cognição em questão é prática: “A presença do tomate para mim como um inteiro volumoso consiste no meu conhecimento dos efeitos sensoriais dos meus movimentos em relação ao tomate” (2004, p. 123). Isto é, a parte oculta do tomate é experienciada “como presente enquanto ausente”. A ideia é similar à de “ausência experiencial” proposta por Gallagher: a parte oculta do tomate nos é disponível pelos nossos movimentos, não porque realizamos uma representação.

As ideias centrais do enativismo sensório motor proposto por Noë podem esclarecer vários aspectos da questão da posse do próprio corpo. Em primeiro lugar, podemos fazer uma crítica ao modo como o experimento da mão de borracha foi concebido. O fato do participante permanecer estático na mesma posição, de estar numa situação completamente passivo, contraria a fenomenologia da nossa experiência perceptiva. Segundo Noë, percepção é algo que ativamente fazemos e não algo que acontece em nós. Não há, no experimento, movimento do sujeito que percebe. O contato exploratório com o ambiente é reduzido a um ponto de vista estanque, o que sugere que os condutores da experiência pressupõem que a percepção é inferida de uma sensação. Assim, da perspectiva enativista sensório-motora, a artificialidade do cenário do experimento da mão de borracha compromete uma possível generalização do que quer que o experimento venha a demonstrar.

Com o enativismo de Noë podemos, além disso, oferecer uma explicação alternativa para a “ilusão” da mão de borracha. Nossa relação com a nossa própria mão constitui um conhecimento prático das possibilidades disponíveis para as nossas habilidades manuais. Isto envolve práticas como agarrar um objeto, entrelaçar os dedos, bater palmas, fazer indicações, arranhar, socar, teclar, etc. . Os diversos usos contínuos formam um repertório de covariação sensório-motora. O que acontece no experimento da mão de borracha é que esse conhecimento implícito, esse repertório adquirido, sofre uma interferência em relação a qual ele se reorganiza de modo a produzir os efeitos do que seria em condições normais a experiência da própria mão. O ponto é que nosso organismo sente a alteração e ele próprio busca refazer a sintonia que tipicamente tem em relação ao

próprio corpo. Então, a “ilusão” provocada nada mais é do que o efeito natural de nosso corpo buscando reestabelecer o equilíbrio da experiência corpórea perceptiva.

O enativismo sensório motor aplicado à questão da posse de um membro particular propicia uma resposta alternativa entre deflacionismo e inflacionismo. O enativista pode admitir, junto ao deflacionista, que certas sensações particulares não cumprem papel epistêmico em relação a percepção do próprio corpo. Assim como também pode admitir, junto ao inflacionista, que é possível uma sensação em relação a uma mão de borracha. Mas as justificativas para cada uma dessas admissões são diferentes. Perceber uma mão de borracha como sua própria mão depende da compreensão prática que alguém desenvolve através de suas habilidades sensório motoras. O *quale* da posse não é, portanto, um item interno, mental, mas algo que se encontra no âmbito fenomenológico, isto é, no campo das capacidades disponíveis para agentes corpóreos. Deflacionismo e inflacionismo não tem em vista esse âmbito, por isso não distinguem o corpo vivo do corpo objetivo, negligenciando assim alguns fatos fundamentais da nossa experiência perceptual. Em última instância, o enativismo sensório motor de Noë sugere que deflacionismo e inflacionismo criam uma cisão onde em princípio não há. Se aceitarmos a viabilidade de um “meio termo” fenomenológico, certas distinções perdem sua razão de ser, ou seja, deixam de cumprir um papel explicativo relevante acerca dos fenômenos de nossa consciência.

Finalmente, o enativismo sensório motor abre espaço para uma abordagem que procura explicar como é possível termos sensações em objetos que se encontram fora dos limites do que consideramos ser o nosso próprio corpo. Noë fala daquelas partes dos objetos que são ocultas, sombreadas, distantes, que percebemos como ausentes. Tais partes ausentes podem ser percebidas pelos nossos movimentos, sem necessidade de uma representação (NOË, 2001, pp. 50-51). A ideia interessante aqui, que iremos abordar na próxima seção, é a de que o conteúdo não imediatamente acessível para a percepção é um conteúdo “virtual”:

De acordo com a abordagem enativista, o lado distante do tomate, as partes ocultas do gato, os detalhes não vistos do ambiente estão presentes para a percepção virtualmente, no sentido de que nós experienciamos suas presenças por causa de nosso acesso a eles baseado em habilidades. [...] De modo crucial, fenomenologicamente falando, presença *virtual* é um tipo de presença [...]. (NOË, 2004, p. 67)

Essa “presença virtual” está na base de toda nossa experiência. E como a percepção não é algo que acontece dentro de nosso crânio, parece que podemos estendê-la para além dos limites de nosso corpo. Isso porque os objetos do mundo, em suas virtualidades, constituem a própria experiência perceptiva. Como Noë afirma: “os substratos físicos da experiência *podem* cruzar as fronteiras, embaraçando as características neurais, corporais e ambientais” (2004, p. 221). Assim, parece que temos a possibilidade de estender nossa consciência para o mundo.

### 3.5 Posse do próprio corpo na tese da mente estendida

Andy Clark e David Chalmers em *The Extended Mind* (1998) discutem se o corpo humano é suficiente para estabelecer o limite entre o mental e o não mental, sustentando que os processos mentais podem ser parcialmente constituídos por objetos externos ao indivíduo, isto é, se estendem para além do cérebro do organismo. Eles argumentam a partir do que chamam de “Princípio da Paridade”:

Se, ao analisarmos alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, *se fosse feito na cabeça*, não hesitaríamos em reconhecê-lo como parte do processo cognitivo, então essa parte do mundo é (assim nós reivindicamos) parte do processo cognitivo. (CLARK; CHALMERS, 1998, pp. 8)

Por exemplo, não é completamente diferente fazer um cálculo na cabeça e outro no papel, pois, parte do processo de escrever o cálculo no papel é também um processo cognitivo. Os autores oferecem um critério para descobrirmos se um processo cognitivo fora dos limites do crânio pode constituir parte do processo mental do indivíduo. Quando um cálculo realizado no papel modifica os resultados de uma operação cognitiva, esse cálculo é parte do processo cognitivo. Segundo Clark e Chalmers: “As características externas aqui são tão causalmente relevantes quanto as características típicas internas do cérebro” (1998, p. 9). A ideia dos autores é que mente e mundo formam um “sistema acoplado”:

Nesses casos, o organismo humano está ligado a uma entidade externa em uma interação de mão dupla, formando um *sistema acoplado* que pode ser tomado como um sistema cognitivo por si mesmo. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo e conjuntamente governam o comportamento do mesmo modo que a cognição costuma governar. Se removermos o componente

externo, a competência comportamental do sistema diminuirá, exatamente como iria diminuir se removêssemos parte de seu cérebro. Nossa tese é que esse tipo de processo acoplado conta igualmente bem como um processo cognitivo, esteja ou não totalmente dentro da cabeça. (CLARK; CHALMERS, 1998, pp. 8-9)

Para tornar essa ideia mais clara e argumentar em favor da extensão dos processos cognitivos, Clarke e Chalmers apresentam o caso de Otto. Otto sofre de Alzheimer e para lidar com sua perda frequente de memória, começa a anotar as informações que lhe são apresentadas num caderno. Certo dia, Otto pretende ir visitar uma exposição no museu, mas como não se lembra do endereço, procura em seu caderno e descobre que o museu fica na Rua 53. Otto, então, encontra o museu e visita a exposição que queria. Na interpretação de Clarke e Chalmers, o caderno de Otto seria uma extensão de seu próprio cérebro, na medida em que o caderno *funciona* como a memória, a despeito de estarem em diferentes lugares (1998, p. 13). O estado mental em questão no caso Otto é o da crença, os autores distinguem uma crença não ocorrente (no caderno de Otto) da crença ocorrente (na memória de Otto).

Os argumentos dos autores são eminentemente *funcionalistas*: os elementos do mundo que integram o sistema cognitivo são concebidos em termos da função que desempenham. Isso fica mais claro quando Clark e Chalmers comparam o caso de Otto com o de Inga, alguém cuja a memória está em condições normais. Ao querer visitar a mesma exposição no museu, Inga se lembra que ele fica na Rua 53, para onde vai e consegue entrar. Isso mostra, nas palavras dos autores, que:

Com respeito ao que é relevante, os casos são completamente análogos: o caderno desempenha para Otto o mesmo papel que a memória desempenha para Inga. As informações no caderno funcionam exatamente como as informações que constituem uma crença comum não-ocorrente, acontece que essa informação está para além da pele [...]. [A] informação é confiável quando é requerida, disponível para a consciência e disponível para guiar a ação exatamente do mesmo modo que esperamos que uma crença seja. [...] Na medida em que as crenças e os desejos são caracterizados por seus papéis explicativos, os casos de Otto e Inga parecem equivalentes: as dinâmicas causais essenciais dos dois casos espelham-se precisamente umas às outras. (CLARK e CHALMERS, 1998, p. 13)

O ponto que interessa aos autores é que a informação acerca da localização do museu gerou o mesmo comportamento de Otto e Inga. Poderia se pensar que, no caso de Otto, existem vários intermediários físicos, várias outras informações necessárias, para

que ele encontre o endereço em seu caderno. Mas, segundo Clark e Chalmers, o fluxo de informações no processo cognitivo de Otto não é perceptual, mas se aproxima mais do que acontece dentro do cérebro (1998, p. 16). Parece, então, que Otto tem dois tipos de crenças, uma não ocorrente quando consulta o seu caderno e outra ocorrente dentro do seu cérebro. Em ambos os casos, as crenças parecem ter conteúdos diferentes: Otto precisa interpretar os rabiscos em seu caderno, assim como o substrato material do processo cognitivo precisaria ser exposto. No entanto, os autores argumentam que tais crenças servem como veículos para o comportamento relevante. Deixando de lado o problema de que tais veículos devem ter necessariamente um conteúdo, o que importa para a tese da mente estendida é que as crenças de Otto e Inga *funcionem* para o mesmo fim.

Podemos utilizar um exemplo mais simples antes de questionarmos se a tese da mente estendida vale para o caso da mão de borracha. Merleau-Ponty discute o uso da bengala por uma pessoa cega (2006, p. 198-199; pp. 211-212), afirmando que quanto mais a pessoa cega assimila o uso da bengala, mais ela é capaz de estender a sua percepção tátil, isto é, a pessoa se torna capaz de perceber “*com a bengala*”. Nesse estágio de familiaridade, a bengala deixa de ser percebida como um objeto à parte e passa a ser o meio pelo qual a pessoa cega percebe os objetos e as relações espaciais entre eles. Novamente, nesse estágio de assimilação de um objeto a pessoa não faz uma inferência a partir de sensações. O objeto passa a ser parte do próprio corpo:

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199).

No experimento da mão de borracha, assumir que a mente pode ser estendida coloca em questão o caráter ilusório do experimento. A mão de borracha poderia ser um objeto similar ao caderno de Otto. Mas, assim como Noë, Clark e Chalmers insistem no que ativamente realizamos na percepção, de modo que, se o experimento é produzido sobre um participante completamente estático e passivo, torna-se complicado afirmar que a mão de borracha *funciona exatamente como* a nossa própria mão biológica. Nós não fazemos efetivamente nada com a mão biológica. O caso é diferente quando consideramos outros objetos com os quais temos interação, como bengalas, muletas, teclados e

cadernos. Parece ser problemático, então, aplicar a tese da mente estendida ao experimento da mão de borracha.

Contudo, podemos imaginar que ter sensações numa mão de borracha se deve ao fato de que o experimentador causa estímulos visuais e tácteis, e esses estímulos, por sua vez, geram crenças não ocorrentes, as quais funcionam como veículos para gerar o comportamento de alguém que tem sensações. Nesse quadro, os estados mentais dos participantes incluem as crenças não ocorrentes que eles fazem ao se submeterem ao experimento. Isto é, os estados mentais podem ser parcialmente constituídos pela mão de borracha. Não há ilusão alguma aqui.

Com respeito ao debate deflacionismo *vs* inflacionismo, a tese da mente estendida inclui aspectos de ambas as posições. Ao falar prioritariamente de crenças, como o estado mental que pode ser funcionalmente estendido aos objetos do mundo, a tese da mente estendida trabalha sob o registro deflacionista. Em objeção ao inflacionista, não há um *quale* da posse independentemente da crença da posse. No lugar desse *quale*, Clark e Chalmers utilizam a ideia de crença não ocorrente. Mas a formação dessa crença não é produzida exclusivamente pelo cérebro. A noção de sistema acoplado ajuda a entendermos melhor o que se passa. Podemos sugerir que uma fenomenologia positiva da posse de um membro particular depende de como componentes externos, como uma mão de borracha, desempenham um papel causal ativo no comportamento dos indivíduos. Crenças ocorrentes e não ocorrentes formam um sistema interligado no qual componentes e objetos externos, assim como o nosso cérebro, desempenham conjuntamente processos cognitivos apropriados para comportamentos relevantes. Esses argumentos têm impacto principalmente contra o deflacionismo, que alega ser impossível termos sensações fora dos limites de nosso corpo.

Os esclarecimentos sobre os sentidos fenomenológicos da posse próprio corpo, em especial, a ideia de ausência experiencial, o enativismo sensório-motor e a tese da mente estendida, são concepções que procuram, cada uma ao seu modo, enfatizar o caráter corporificado de nossa experiência no mundo. Como vimos, tais concepções oferecem explicações diversificadas para o problema da posse do próprio corpo, tornando a questão mais complexa e ao mesmo tempo esclarecendo aspectos fundamentais da nossa experiência perceptiva. O propósito aqui é apenas o de sugerir novos e promissores caminhos de pesquisa a serem explorados por filósofos e cientistas.

Por fim, como resposta à questão central deste capítulo, podemos dizer, conforme as sugestões acima, que a experiência de posse do próprio corpo, ou de uma parte do corpo, não parece ser apreendida em sua complexidade pelas explicações que apelam unicamente para a mente ou para o cérebro. O deflacionismo parece preso à imagem descorporificada da autoconsciência, uma vez que não admite nada além do fato, do juízo ou da crença de posse, e confina as sensações aos limites do corpo. O inflacionismo, por outro lado, parece conceder demais ao deflacionista ao repousar toda a força de seus argumentos em casos como o experimento da mão de borracha e a *somatoparaphrenia*. O inflacionista parece supervalorizar casos anormais, ignorando traços da nossa experiência que desafiam a radicalidade da conclusão que tais casos supostamente propõem.

## CAPÍTULO 4: MOVER UM CORPO

*The astoundingly varied and intricately detailed biological faculty that allows knowing one's own body and body movement and that in the most basic sense allows knowing the world is a dimension of consciousness. Inversely, consciousness is a dimension of living forms that move themselves, that are animate, and that, in their animation, are in multiple and complex ways engaged in the world.*

Maxine Sheets-Johnstone<sup>26</sup>

### 4.1 Propriocepção no modelo cognitivista

Em *Integrative Action of the Nervous System* (1906) o neurofisiologista Charles Sherrington introduz o termo “propriocepção” em sua influente teoria do sistema nervoso. Segundo essa teoria, o sistema nervoso é uma *única rede de interligações* que se divide em três camadas: “exterocepção”, que fornece informação derivada dos cinco sentidos (tato, paladar, etc.); “interocepção”, que lida com informações dos órgãos internos; e “propriocepção”, que fornece informação proveniente dos movimentos musculares, tendões e articulações. Embora essa teoria não seja mais aceita hoje em dia, o modelo explicativo utilizado por ela se manteve em boa parte da ciência cognitiva. A Academia Paulista de Psicologia, por exemplo, num Simpósio intitulado “O Sistema Proprioceptivo e suas Implicações no Equilíbrio e no Aprendizado” (2008), define a propriocepção como um “sistema de **natureza** [ênfase minha] neurológica”: primeiro recebe as informações derivadas do nosso corpo, depois integra essas informações e, por fim, “expede as ordens necessárias para as fibras musculares de todo o corpo para que estas realizem uma determinada ação” (2008, p. 280).

Sherrington e a Academia Paulista de Psicologia compartilham o que Hurley (1998) descreve como o modelo “sanduíche” da cognição: a cognição possui três camadas, sendo a parte do meio, o recheio, a parte mais importante. Tal modelo pode ser apresentado em termos computacionais: a primeira camada é o *input* de entrada da

---

<sup>26</sup> 2011, p. 52.

informação via órgãos sensoriais (olhos, ouvidos, nariz, etc.); no meio é onde ocorre o processo de manipulação de símbolos e representações dessa informação pelo cérebro; a terceira camada é o *output* de saída através da produção de movimentos, posições e posturas corpóreas. O modelo se resume a estímulo-cognição-ação, como três camadas distintas. Por exemplo, a visão é somente um processamento de informações recebidas pelas imagens da retina e a ação não desempenha nenhum papel relevante na percepção visual. Como veremos, é este o modelo geralmente utilizado para explicar a propriocepção.

A adoção do modelo sanduíche da propriocepção parece exigir alguns compromissos epistemológicos específicos. Pensada como uma “imagem corpórea”, a propriocepção é dita ser “inerente na mente” (O’SHAUGHNESSY, 2000, p. 625), isto é, algo estritamente interno a cada sujeito. Nesse sentido, a propriocepção é concebida como análoga à introspecção, na medida em que envolve um *tipo similar de acesso*, através do qual o sujeito obtém informações sobre si mesmo. Enquanto na introspecção o sujeito tem acesso direto e imediato aos seus próprios estados mentais, na propriocepção o sujeito tem acesso direto e imediato aos seus próprios estados corpóreos.

Esse aspecto interno da propriocepção é reforçado pelo mesmo princípio epistemológico usado para justificar o caráter auto evidente da introspecção. Trata-se do *princípio da imunidade ao erro*, o qual já antecipamos aqui (*Seção 1.5*): a auto atribuição de uma propriedade é imune ao erro se, e somente se, aquele que se auto atribui tal propriedade não pode estar errado a respeito de ser ele a pessoa que instancia a propriedade, quando ele obteve a informação sobre a propriedade da maneira adequada (EVANS, 1982)<sup>27</sup>. Enquanto regida pelo princípio da imunidade, a propriocepção seria uma maneira de adquirir informação “por dentro”. Nesse caso, posso saber com certeza que minhas pernas estão cruzadas porque adquiro essa informação a partir de dentro pela propriocepção. Tal concepção internalista é endossada por diversos autores (EVANS, 1982; BREWER, 1995; MARTIN, 1995; BERMUDEZ, 1998)<sup>28</sup>.

O próprio termo “propriocepção” sugere um internalismo. “Próprio” significa “de si mesmo”, “individual”, e “ceptive”, “receber”, “pegar de volta”. Tais significados sugerem que a propriocepção é algo que eu recebo de mim mesmo. Segundo a definição

---

<sup>27</sup> Evans formula esse princípio inspirado em Shoemaker (1968).

<sup>28</sup> Tomo essa terminologia de de Vignemont em “Bodily immunity to error” (2012).

de dicionário, propriocepção é o “mecanismo envolvendo a auto regulação da postura, capacidade de reconhecer a localização espacial do corpo, por meio de estímulos que se originam nos proprioceptores dentro do corpo”<sup>29</sup>. Neste capítulo, pretendo mostrar as limitações do modelo internalista da propriocepção através de outras duas variedades enativistas. Primeiro ofereço um diagnóstico que revela a imagem por trás do modelo internalista da propriocepção (a obsessão contemporânea pelo cérebro) e expõe o princípio epistemológico subjacente a um tal modelo (o princípio da imunidade corpórea ao erro). Em seguida, avalio se a propriocepção pode ser considerada uma forma de percepção por preencher dois requisitos: identificação e perspectiva espacial. Pretendo rejeitar esses dois requisitos, o que não implica negar que a propriocepção seja uma forma de percepção, mas que ela é um tipo de percepção *sui generis*, integrada a outros sistemas perceptivos. Finalmente, apresento a psicologia ecológica e evolutiva como formando uma posição não-internalista que concebe a referência proprioceptiva relativamente a um ambiente específico.

#### 4.2 Propriocepção no modelo internalista

O modelo sanduíche da cognição suscita a ideia de que o crucial no processo é o que se encontra no meio – o *recheio* do sanduíche. Esta etapa é a mais complexa do ponto de vista da atividade cognitiva, pois lida com a organização e a tradução das caóticas informações recebidas pelos sentidos. Tal processo complexo só poderia ocorrer em um “processador” poderoso que fosse capaz de dar um significado às sensações caóticas e transformá-las em comportamentos. Tentados por esse modelo, cientistas cognitivos são inclinados a supor uma localização especial para o recheio proprioceptivo, nada menos do que o *cérebro* – a central de processamento, o *call-center* do corpo. Assim, o modelo sanduíche tende a superestimar a função do cérebro na cognição em geral e na propriocepção em particular.

Esta tendência de hipostasiação do cérebro foi diagnosticada por Sheets-Johstone em “The Corporeal Turn” (2011). A autora descreve a compreensão científica atual como tratando o cérebro como um *oráculo*: “o santuário para o qual são endereçadas todas as questões sobre os seres humanos e do qual emanam todas as explicações *bona fide* sobre

---

<sup>29</sup> <https://michaelis.uol.com.br/palavra/aK3El/propriocep%C3%A7%C3%A3o/>

os seres humanos” (SHEETS-JOHNSTONE, 2011, p. 153). Sheets-Johnstone lista uma série de exemplos em jornais de divulgação científica que acentuam essa imagem oracular do cérebro, como em “What Do You See?: Emotion May Help the Visual System Jump the Gun to Predict What the Brain Will See” (LEE, 2009):

“Estudos mostram que **o cérebro adivinha** a identidade dos objetos antes que ele tenha terminado de processar toda a informação sensória coletada pelos olhos” (2009, p. 23, ênfase minha);

“**O cérebro presta mais atenção** nos objetos que suscitam uma reação afetiva do que nos objetos que não tem “suco grátis” (2009, p. 23, ênfase minha);

O afeto pode ajudar o cérebro a fazer previsões... [Muitos cientistas pensam que] [S]eus cérebros estão constantemente fazendo previsões (2009, p. 24);

“Leva umas centenas de milissegundos para **o cérebro chegar a uma decisão final** sobre o que os olhos veem” (2009, p. 24, ênfase minha).

“Tudo que você ouve, sente, vê e pensa é controlado pelo seu cérebro. [...]. Mas sua [do cérebro] mais importante tradução pode ser que ele [o cérebro] possa compreender ele mesmo” (*The Teaching Company*, 2009, p. 3).

A dificuldade dessas afirmações, para a autora, não é tanto a de conceber a ideia paradoxal de que o “controlador se controla”, mas a de promover um reducionismo segundo o qual *o cérebro ele próprio* possa *fazer* coisas, como se os cérebros pudessem, por exemplo, sentir o gosto do chocolate independentemente de a pessoa comer um chocolate. O problema “é fazer os cérebros ao invés das pessoas os sujeitos da experiência, uma prática que não é pouco incomum na neurociência, mas, pelo contrário e lamentavelmente, uma prática enraizada” (SHEETS-JOHNSTONES, 2011, p. 154). Isto não significa que a neurociência não explique algo, mas que propõe uma explicação meramente parcial, limitada, para a cognição humana, enquanto “o mundo dinâmico vivo de seres animados seja virtualmente sem limites” (2011, p. 157). Segundo ela, esta é uma forma de “nulificar a experiência de sujeitos vivos, humanos ou não-humanos” (2011, p. 155).

Sheets-Johnstone defende que há um aspecto fundamental do *movimento* que não pode ser apanhado por uma explicação intracraniana tal como a esboçada nos exemplos dados acima. Há um irreduzível *quale* fenomenologicamente saliente na dinâmica de toda

vida animada sobre a terra. A autora aponta que o reducionismo cognitivista negligencia as consequências da evolução para a auto compreensão humana. Se observarmos o crescimento dos bebês, por exemplo, vemos que seus movimentos não provêm de um “programa de proficiências e capacidades pré-estabelecido, mas são algo que devem ativamente aprender” (SHEETS-JOHNSTONE, 2011, p. 157). Ela chama a atenção para um traço distintivo de criaturas vivas desde seu nascimento: que elas têm experiências corpóreas reais. O que elas sentem e o que as faz mover não é um cérebro, mas um organismo vivo – “o cérebro é um órgão, não um organismo”, repete a autora. Sheets-Johnstone aprofunda sua tese ainda mais ao defender uma dimensão que constitui a “sinergia significativa do movimento”<sup>30</sup>. Assim, o fascínio pelo cérebro obscurece a natureza corpórea e o caráter agencial do movimento relevantes para a cognição, empobrecendo assim a compreensão da dinâmica da experiência humana.

A base teórica que motiva uma imagem internalista da propriocepção consiste na adesão ao Princípio da Imunidade ao Erro. Uma das fontes que motivam a adesão ao Princípio da Imunidade é a distinção entre dois usos do termo “Eu”, como sujeito e como objeto. Tal distinção foi introduzida nesses termos por Wittgenstein no *Blue Book* (1958), embora a ideia por trás seja tão antiga quanto o dualismo cartesiano. A ideia é que o uso de “Eu” na frase “eu tenho dor de dente” não é o mesmo uso que na frase “eu tenho um dente de ouro”. Na primeira, o uso é como sujeito e na segunda é como objeto. Não é o mesmo uso, porque aquele que usa o pronome de primeira pessoa *como sujeito* não pode estar errado a respeito do que é referido (ele próprio). Ele pode estar errado a respeito do predicado ou da propriedade atribuída, mas não sobre quem está predicando ou fazendo a atribuição. Por exemplo, se Sócrates diz “Eu penso que o vinho está azedo”, ele pode estar errado sobre o sabor do vinho, mas não pode estar errado sobre ser ele quem pensa que o vinho está azedo, isto é, como sujeito, como pensador do pensamento.

Todavia, no caso em que nos referimos a nós mesmos *como objetos* podemos estar errados. Por exemplo, Narciso olha o reflexo do seu corpo na água e acha que vê sua mão, mas na verdade é a mão de outra pessoa. Nesse caso de percepção visual, a imagem da mão no reflexo é o objeto e Narciso pode se confundir a respeito disso. Novamente, o Princípio da Imunidade ao Erro não se deve à mão que é vista, mas ao *modo pelo qual* a mão é vista. Assim, a autorreferência não está garantida quando acessamos a nós mesmos

---

<sup>30</sup> Voltarei a esse ponto para mostrar que nem a concepção de Sheets-Johnstone está livre de resíduos internalistas.

como objetos, enquanto, por outro lado, não podemos estar errados na identificação de nós mesmos se acessamos a nós mesmos como sujeitos.

Até o momento, apresentamos e ilustramos o Princípio da Imunidade como o principal pressuposto epistemológico para uma concepção internalista da propriocepção. Irei sugerir, no entanto, que este princípio não se aplica à propriocepção, na medida em que a concebemos como uma forma de percepção, ativa e em interação com o ambiente e que pode se equivocar tanto quanto se aperfeiçoar.

### **4.3 Propriocepção como uma forma de percepção**

Existem certos critérios para um processo cognitivo contar como percepção, de acordo com o modelo objectual (*model object perception*) proposto por Shoemaker (1994). Dentre os quais, o mais problemático para a propriocepção estabelece que o sujeito que percebe realiza uma *identificação*, no sentido em que *distingue* ou *seleciona* um objeto entre outros. Ele “rastrea” e reidentifica o objeto no tempo (STRAWSON, 1971; BERMUDEZ, 1998). Identificação, nesses termos, é um primeiro requisito para a percepção. Se a propriocepção é concebida a partir do Princípio da Imunidade, ou seja, como auto evidente, então, de acordo com esse critério, ela não seria uma forma de percepção. Outro critério que também se mostra problemático para um processo cognitivo contar como percepção é que o agente que percebe necessariamente tem uma única perspectiva ou um único quadro de referências espaciais egocêntrico. Assim, propriocepção que não envolve um espaço egocêntrico não seria propriamente uma forma de percepção.

Pretendo mostrar nesta seção que esses critérios não se aplicam à propriocepção, mas isso não implica nem que tais critérios são infundados e nem que a propriocepção não seja uma forma de percepção. Isso também não significa comprar a ideia central daqueles que rejeitam o caráter perceptivo da propriocepção por ela ser “atentamente recessiva” (O’SHAUGHNESSY, 2000, p. 175): quando eu estou diretamente envolvido no mundo, eu não percebo minha postura e a posição de meus membros, eu tenho uma consciência “não-reflexiva” ou “não-observacional” do meu corpo (GALLAGHER, 2003, p. 55). De acordo com essa ideia, minha postura e a posição de meus membros apenas se tornam itens de minha experiência quando eu preciso lidar com meu corpo

como um objeto explícito, onde surge a necessidade de identificação e uma relação espacial envolvida; antes disso, em sua forma mais típica, meu corpo permanece “marginal”.

Gallagher busca esclarecer essa ideia através do seguinte exemplo:

Se eu toco e manipulo uma certa coisa, um livro, por exemplo, eu adquiro uma sensação de sua forma através das mudanças das propriedades espaciais de meus dedos. Eu posso facilmente alterar minha atenção entre a forma do livro e os contornos de meus dedos. Tanto meus dedos quanto o livro aparecem no campo perceptual. Quando meu foco está sobre o livro, meus dedos permanecem na consciência periférica; quando meus dedos são trazidos para o foco da minha atenção, o livro muda para o campo periférico. Parece correto dizer que tanto o corpo quanto o livro são percebidos e que isso é uma instância particular de uma condição mais geral, a saber, que o corpo está sempre no campo periférico (2003, pp. 56-57).

O crucial nesse exemplo é que a *mudança de atenção* em relação ao corpo é o que torna ele um objeto: quando isso ocorre há uma situação perceptiva de identificação e se estabelece uma posição espacial relativa. Do contrário, sem a mudança de atenção, o corpo permanece “marginal”. Mas não é só isso, pois a tese de Gallagher é ainda mais forte: em tal caso o corpo é “atentamente recessivo” e “experencialmente transparente”. Fenomenologicamente, a propriocepção “fornece uma consciência do corpo que é tácita ou implícita na performance motora do corpo” (GALLAGHER, 2003, p. 58), isto é, ela não chega nem a estar no campo periférico, no qual o corpo é tomado como um objeto. Enfim, Gallagher não quer negar que eu tenha consciência da minha postura e dos meus membros, mas que eu tenha consciência deles *como objetos*.

Gallagher vê a seguinte relação entre o Princípio da Imunidade e a ideia de que a propriocepção não seria uma forma de percepção por não satisfazer o requisito de identificação:

O princípio da imunidade depende da ideia de que o nosso modo de acesso a nós mesmos não envolve o processo de identificação, um critério judicativo sobre o qual poderíamos estar errados. Se a propriocepção envolvesse identificação, se ela envolvesse o rastrear um corpo na mesma medida em que rastreamos um objeto, então seria bem possível cometer um erro na identificação baseado em nossa autoconsciência proprioceptiva (2003, p. 65).

Aparentemente, o caso do livro mencionado antes e a passagem acima contam como uma boa evidência fenomenológica para mostrar que o critério de identificação não

seria satisfeito na propriocepção. Como o Princípio da Imunidade instancia a referência proprioceptiva no corpo como sujeito e não como objeto, a propriocepção não seria um legítimo processo perceptual; nossa atividade proprioceptiva se encontraria, antes, *ausente* do mundo diretamente percebido – ainda que como uma disponibilidade constantemente tomada por garantida. No entanto, embora a posição de Gallagher seja atrativa do ponto de vista fenomenológico, ela parece inflacionar metafisicamente a experiência proprioceptiva. Como objeta Fridland (2011), é problemático oferecer conclusões sobre a natureza metafísica da propriocepção a partir de evidência fenomenológica (2011, p. 525).

Além disso, existem casos em que estamos propensos a dizer que há uma percepção a despeito da não identificação consciente. Por exemplo, na percepção subliminar, palavras e objetos são exibidos sem que o sujeito seja capaz de detectar conscientemente, mas esses itens geram um impacto no comportamento do sujeito. Parece claro que, se uma palavra subliminar tem um impacto significativo, então ela é identificada, discriminada e compreendida. “Disso se segue”, conclui Fridland, “que uma palavra não ser conscientemente percebida não a transforma em um não-objeto” (2011, p. 525). Assim, percepções que não envolvem autoconsciência podem ser objectuais, ao contrário do que defende Gallagher. A principal dificuldade para os defensores da ausência experiencial consiste justamente em sustentar que a propriocepção não tem nenhum objeto.

É complicado não admitir que, se a propriocepção é uma forma de consciência, então ela é consciência de alguma coisa (é intencional). O critério de identificação para a percepção proprioceptiva não parece ser facilmente descartável, como quer Gallagher. Diz Fridland:

Isto é, apenas porque me parece que estou experienciando meu corpo como um objeto em casos ordinários de propriocepção não exclui a possibilidade de que eu esteja não-conscientemente percebendo meu corpo como um objeto em tais casos. A ausência da experiência consciente da postura corpórea e da posição dos membros em casos típicos de propriocepção não implica que o corpo não seja percebido como um objeto nesses casos (2011, p. 525).

Fridland quer preservar a objetividade do corpo mesmo em situações típicas de propriocepção, o que manteria também seu caráter perceptivo de acordo com o critério de identificação. Contudo, uma observação metodológica merece ser feita a respeito do

argumento de Fridland: não é *meramente* porque “me parece” que estou experienciando meu corpo de tal ou tal modo que eu não percebo meu corpo como objeto. Evidência fenomenológica não é uma descrição subjetiva, muito menos introspecção, mas uma descrição dos aspectos mais fundamentais da experiência em sua forma mais típica. A principal razão pela qual Gallagher extrai sua conclusão metafísica não se deve à descrição fenomenológica, mas, antes, ao seu compromisso (desnecessário) com o Princípio da Imunidade, sobre o qual Fridland nada diz. Isto é, Gallagher parece não precisar do Princípio da Imunidade para conceber a propriocepção como “atentamente recessiva”.

Passo agora a tratar de outro critério para a percepção que seria problemático no caso da propriocepção: a perspectiva espacial. É geralmente assumido que a percepção sempre envolve uma referência implícita à posição espacial do corpo. É sempre a partir do lugar que meu corpo ocupa que eu percebo. Esta perspectiva, por sua vez, não pode ser conhecida perceptualmente, isto é, não pode haver um regresso nesse caso. Como Merleau-Ponty explica:

Em outros termos, observo objetos externos com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável (2006, p. 135).

É justamente essa consideração o que motiva a tese da transparência experiencial de Gallagher: a percepção desse *framework* espacial seria “não-conceitual” ou “não-perceptual”. Aqui Gallagher se apoia em Bermudez (1998), sustentando que, diferentemente de outras modalidades sensoriais (visão, audição, etc.), algumas noções espaciais não seriam aplicáveis à propriocepção, como distância e direção. Um objeto que eu percebo pode estar longe ou perto, à esquerda ou à direita, *em relação* a um ponto de origem, mas na propriocepção não há esse ponto. Como Gallagher exemplifica: “Embora possa dizer que esse livro está mais perto de mim que aquele outro livro, não se pode dizer que meus pés estão mais perto de mim do que minhas mãos” (2003, p. 62).

O critério da perspectiva espacial parece adequado, mas ainda não é claro o que seria essa referência implícita da propriocepção. Fridland contesta o critério apresentando alguns casos de pessoas que perderam sua capacidade proprioceptiva, mas possuem suas percepções intactas. Por exemplo, pacientes que dizem não sentir o próprio corpo, que

sentem descorporificados (SACKS, 1984), ainda assim falam *deles mesmos* como perdendo *seus* corpos. Esse é o caso de Ian Waterman<sup>31</sup>: acometido por uma forte e incomum gripe, Waterman perde toda sua capacidade proprioceptiva, seu sentido de locomoção, equilíbrio e orientação. Todo movimento corporal de Waterman, por exemplo, subir um degrau, descer uma rampa, alcançar um objeto, etc., deve ser conscientemente deliberado por ele, ele tem que concentrar sua atenção em cada movimento para poder realiza-lo. Mas isso não significa que ele tenha perdido a referência implícita, pois ele pensa sobre si mesmo e têm sensações que identifica como próprias.

A tese de Gallagher de que a propriocepção é “experencialmente transparente” e “atentamente recessiva”, e que por isso não envolve identificação e perspectiva espacial, está comprometida com o abandono do caráter consciente (e mesmo perceptivo) da propriocepção. Fridland insiste, pelo contrário, que a propriocepção deve ser um tipo de estado tal cuja natureza possa ser conhecida, que possa ser experienciada pelo sujeito. Mas, novamente, o argumento que ela oferece pressupõe uma compreensão equivocada do que está em jogo, embora compartilhemos a mesma desconfiança em relação ao estofo metafísico da concepção de Gallagher. Ela afirma,

O método fenomenológico pode nos dizer que a propriocepção é atentamente recessiva e experencialmente transparente, mas ele não pode nos oferecer evidência para a natureza desse evento atentamente recessivo e experencialmente transparente. Isso porque se não há nada que constitua (“*nothing that it is like*”) um tal estado, então, da perspectiva da primeira pessoa, a única coisa que se pode discernir é a ausência de alguma coisa que constitua (“*something that it is like*”) um tal estado (FRIDLAND, 2011, p. 534).

Em nossa avaliação, há uma confusão de base nesse ponto que tanto Gallagher quanto Fridland sucumbem: ambos negligenciam a relevância do ambiente na propriocepção. A sugestão é que o problema da referência implícita é um pseudo-problema, uma vez que a capacidade proprioceptiva pode ser articulada em termos do terreno no qual organismos vivos realizam seus movimentos.

Dentre algumas das vantagens de se conceber a propriocepção como uma forma particular de percepção, a partir do que indica Fridland (2011), a primeira é que assumir o caráter perceptual da propriocepção permite explicar a conexão da propriocepção com

---

<sup>31</sup> Conferir “The man who lost your body”: <https://www.youtube.com/watch?v=FKxyJfE831Q>

outras modalidades sensoriais. Fridland cita o simples caso de ficar num pé só de olhos abertos e depois com os olhos fechados – ficamos levemente desequilibrados no estágio seguinte. Depois, podemos aplicar as lições sobre a propriocepção para outros sistemas perceptivos, articulando uma teoria geral da interação perceptiva. Por último, a continuidade entre a propriocepção não-consciente e consciente permite explicar o aprendizado proprioceptivo. Reter a ideia de que a propriocepção é ativa e corpórea esclarece como ela pode ser aprendida, como “refinamos nossa sensação de postura e localização corpórea como resultado de treinamento (*expertise*)” (2011, p. 536).

#### 4.4 Fenomenologia da Propriocepção

Abandonar o critério de identificação para a propriocepção não implica relegá-la a um mundo transparente. Vimos que tal critério é desnecessário *porque* o Princípio da Imunidade não tem aplicação. Com respeito ao critério da perspectiva espacial, mesmo recusando a tese da transparência, resta explicar quem ou o que é o referente da propriocepção. A ideia é que a rejeição de ambos os critérios não implica que a propriocepção seja não-perceptual, no máximo indica que ela não funciona como os demais sistemas perceptivos, embora esteja intimamente relacionada a eles. Nesta seção, examino uma versão radical do que consistiria abandonar esses critérios em prol de uma concepção fenomenológica da propriocepção, tal como sugerido por Sheets-Johnstone em *The Primacy of Movement* (2011a).

O objetivo geral de Sheets-Johnstone é oferecer uma explicação da consciência que leve a sério o estudo da evolução como a história dos seres animados (2011a, p. 38). A questão sobre a consciência, segundo a autora, não exige uma explicação de como ela emerge da matéria, mas como ela surge de formas orgânicas que são *animadas* (SHEETS-JOHNSTONE, 2011a, p. 39). Esta noção permite tratar a consciência de modo contínuo com outras criaturas e, além disso, não limita as capacidades cognitivas a atividades de mais complexas, de “alta-ordem”. Sheets-Johnstone considera que as explicações materialistas deixam intocadas um ponto fundamental acerca da existência corpórea humana:

De fato, nós humanos, junto com outros primatas devemos *aprender* a mover a nós mesmos. Nós não fazemos isso ao *olhar* e *ver* o que estamos movendo; fazemos isso prestando atenção em nossa

sensação corpórea de movimento, que inclui um sentido da direção de nosso movimento, sua velocidade, seu alcance, sua tensão e assim por diante. Nossas sensações corpóreas de movimento têm uma certa dinâmica. Sentimos, por exemplo, a rapidez ou a lerdeza de nosso movimento, sua constrição ou abertura, seu aperto ou frouxidão, etc. Em suma, percebemos o *quale* de nosso próprio movimento; nossas sensações corpóreas de movimento tem um certo caráter qualitativo (2011a, p. 49).

A autora recusa veementemente que esse *quale* do movimento (a propriocepção num sentido diferente e robusto) seria um tipo de “produto mental”, tal como foi concebido por Sherrington. Esse *quale* é “produto da animação”, diz ela, “é criado pelo próprio movimento”. Do ponto de vista da história evolutiva da consciência, isso significa que a propriocepção é sobre *sensitividade ao movimento e ao ambiente*. Por exemplo, no caso do sistema proprioceptivo das aranhas, os pêlos sobre seu corpo informam sua posição na teia. Esses órgãos externos cumprem um papel duplo: fornecem informações do terreno no qual o organismo se move e das deformidades e saliências do corpo do organismo em seu contato com o terreno. Como diz Sheets-Johnstone: “Propriocepção é distintivamente informativa tanto do corpo quanto do ambiente” (2011a, p. 56).

A autora ainda lista uma série de exemplos do reino animal cujos padrões evolutivos emergiriam conforme suas sensibilidades no reconhecimento de superfícies. A marca característica desses padrões é a sua *dinâmica*: qualquer que seja a forma de vida, ela está “a serviço do movimento”, frente a fontes de comida, criaturas hostis, elementos químicos nocivos, etc. (SHEETS-JOHNSTONE, 2011a, p. 60). Além de dinâmica, a sensibilidade proprioceptiva é *contínua* com respeito às mudanças no mundo e às mudanças no corpo. O propósito da autora ao enfatizar esses aspectos é mostrar que eles são fundamentais para criaturas vivas e sua sobrevivência; isto é, movimento, ao invés de repouso, é uma grande vantagem do ponto de vista evolutivo. Além disso, o comportamento de criaturas e seus movimentos são sempre dependentes do contexto, do terreno onde estão. Isso tudo sugere, de acordo com Sheets-Johnstone, que a “cognição da perspectiva dinâmica é processual, não uma série estática de representações” (2011a, p. 61). Invocar a primitividade do movimento envolve concebê-lo desde seu início, sair da já dada dimensão adulta para esclarecê-lo como um “fenômeno *natal*” (SHEETS-JOHNSTONE, 2011a, p. 201). Para sustentar isso que ela chama de “genealogia da animação”, Sheets-Johnstone pretende contestar a “concepção natural do movimento”, segundo a qual movimento é meramente mudança de posição, de tal sorte que pode ser

analisada matematicamente como o deslocamento de um objeto particular de um ponto a outro.

Diante desse arcabouço fenomenológico da propriocepção, comparemos a posição da autora em relação aos autores mencionados antes: enquanto Sheets-Johnstone se aproxima de Gallagher a respeito do caráter não-objectual da propriocepção, ela se distancia dele por não se apoiar no Princípio da Imunidade. Gallagher, por sua vez, não se compromete com uma qualidade positiva do movimento, mas com outro tipo de *quale*. Segundo ele,

Propriocepção é imune ao erro [...] porque ela necessariamente oferece uma forma de acesso não-observacional à primeira pessoa, “*ipseic*” experiência de corporificação – isto é, ela oferece *um sentido de posse* (*a sense of ownership*) para o corpo e seus movimentos. O princípio da imunidade pertence à experiência de posse (subjéctiva) da primeira pessoa e não ao conteúdo espacial ou objectivo da propriocepção. O que é certo na experiência proprioceptiva é a *ipseidade* da primitiva experiência de corporificação da primeira pessoa que é uma parte básica da distinção *self x não-self*. Se eu digo que minhas pernas estão cruzadas, eu não posso estar errado sobre elas serem minhas (GALLAGHER, 2003, pp. 65-66).

Assim como Sheets-Johnstone postula um *quale do movimento*, pré-reflexivo e pré-conceitual, Gallagher postula um *quale da posse* no mesmo sentido. Ambos estão apelando para aspectos fundamentais de nossa experiência corporificada, os quais estão sempre disponíveis às nossas habilidades perceptivas. Como diz Sheets-Johnstone, a tarefa de elucidar o *quale* do movimento “não nos envolve em uma itemização e conseqüente inventário de habilidades natais fluentemente realizadas”, como a sucção ou o piscar, por exemplo (2011a, p. 201). Ao dizer isso, a autora está preocupada em distinguir sua concepção do enativismo sensorio motor defendido por Noë (2004, 2012); mas também difere de Fridland, que insiste que a propriocepção é uma forma de percepção, embora integrada a outras modalidades sensorias, e que como tal pode ser aprendida, aperfeiçoada e realizada com ou sem fluência.

A adesão indiscriminada ao Princípio da Imunidade leva Gallagher a achar que há um ponto metafísico em dizer: “minhas pernas estão cruzadas e eu não posso estar errado sobre elas serem minhas”. Em que contexto se coloca em questão se eu sou o dono ou não de minhas pernas? Talvez em casos extraordinários, como na *somatoparaphrenia* ou na ilusão da mão de borracha. Mas, mesmo em tais casos, não há um ponto em estar certo ou errado a respeito de se o sujeito é o proprietário ou não de seus membros. O que está

em jogo é justamente *um tipo de experiência, uma forma de percepção*. Em geral, para usar os termos de Gallagher, “em sua forma mais típica”, se eu digo que minhas pernas estão cruzadas é porque elas não estão estendidas, tremendo ou para o ar. A pergunta sobre se elas são minhas ou não parece ser apenas de segunda ordem, quando alguma coisa acontece de incomum em minha experiência típica, ou quando as vejo no espelho, por exemplo.

As concepções de Gallagher e Sheets-Johnstone esclarecem certos aspectos fenomenológicos da propriocepção, mas a recusa de ambos em admitir o caráter perceptual parece conduzi-los a um inflacionismo pouco produtivo. Apelar a uma “ausência experiencial” não ajuda a entender porque somos capazes, através do treinamento, de realizar movimentos cada vez mais complexos em determinadas atividades. Por exemplo, podemos desenvolver as habilidades de nadar, escalar, dar saltos, fatiar um legume, descascar uma fruta, cortar as unhas, etc. . E apelar para um “*quale* do movimento”, que seria ainda mais fundamental do que nossas habilidades sensoriais motoras, também não contribui para explicar como a propriocepção pode ser desenvolvida na prática. Além disso, tanto Gallagher quanto Sheets-Johnstone, por recusarem o caráter perceptual, não dão conta de explicar qual a referência proprioceptiva.

Mas qual seria a alternativa aos modelos de Gallagher e Sheets-Johnstone? E qual seria a referência proprioceptiva por excelência senão o “pensador do pensamento”, o sujeito que não pode sofrer crise de identidade quando se auto atribui posições e posturas corpóreas? Minha hipótese é a de que a proposta ecológica de Gibson oferece a contraparte oferece uma caracterização mais rica do fenômeno da propriocepção. Isso será mostrado a partir da crítica de Sheets-Johnstone ao que ela chama de “concepção natural do movimento”.

#### **4.5 Propriocepção ecológica e evolutiva**

O projeto de James Gibson configura uma reação ao tratamento que a psicologia clássica faz da percepção, o que ele chama de “concepção fotográfica ou instantânea” (*snapshot view*) (2015, p. xiii). Já vimos essa concepção antes na *Seção 3.4*. Trata-se da tendência de examinar a percepção visual a partir de uma perspectiva estanque daquele

que vê. A visão funciona como uma câmera fotográfica que captura imagens e as envia ao cérebro para que sejam reveladas, digamos assim. É uma análise da percepção baseada unicamente em seu aspecto receptivo, deixando de lado a atividade e o movimento.

A crítica de Gibson se dirige justamente ao tipo de estímulo que é dito provir do ambiente. Conforme a “concepção fotográfica”, ao transmitir uma imagem capturada para o cérebro, o olho realizaria um processo de inferência. Gibson sustenta que nós percebemos *diretamente* os objetos enquanto nos movemos em relação a eles; e o que percebemos não são “inputs sensoriais”, mas as “invariantes a partir do fluxo dos estímulos” (2015, p. xiv). Esse processo não se dá pela análise da imagem estática da retina, mas é efetivamente realizado por organismos através do tempo, de seus movimentos, manipulações e capacidades exploratórias. Essas “invariantes” não são informações que, uma vez adquiridas, permanecem tal como aparecem; elas emergem através do fluxo gerado pela interação com o ambiente. Desse modo, a percepção, para Gibson, depende apenas em parte do cérebro. O sistema visual, por exemplo, “depende dos olhos em uma cabeça em um corpo apoiado no chão, o cérebro sendo somente o órgão central de um sistema visual completo” (GIBSON, 2015, p. xiii).

O conceito central na abordagem gibsoniana é o conceito de *affordance* – de possibilidades de ação oferecidas pelo ambiente. As invariantes que surgem do contato contínuo com o ambiente são percebidas como oportunidades de comportamento. O propósito de Gibson com o termo *affordance* é captar a referência recíproca entre organismo e ambiente (CARVALHO, 2018). Por um lado, as estruturas físicas dos objetos no ambiente irão influenciar as possibilidades de ação em relação a eles. Um objeto que pode ser agarrado por uma mão depende de sua largura, um objeto que pode ser comido depende de sua textura, um objeto que pode ser carregado depende do seu peso. Por outro lado, as características físicas dos organismos influenciam as possibilidades de ação. Uma criança não pode apanhar uma fruta na árvore pelo seu tamanho, enquanto um adulto pode. É fundamental, portanto, que as *affordances* tenham um caráter essencialmente relacional.

De acordo com Chemero (2009, p. 145), entender as *affordances* como possibilidades de ação significa toma-las como habilidades que os organismos desenvolvem em função de sua sobrevivência e florescimento. Nesse sentido evolutivo, as habilidades são constituídas pelas interações ao longo do tempo que as espécies têm com os seus ambientes. As habilidades de um organismo fazem com que ele se mantenha

em equilíbrio com um ambiente que se torna acessível a ele. A ideia aqui é de uma intencionalidade primitiva e motora, como explica Eros Carvalho:

O nosso corpo pode manifestar ações intencionais, não em virtude de suas propriedades físicas ou disposições, mas em virtude de suas habilidades. Como as *affordances* estão relacionadas a habilidades no organismo, elas têm significado para o organismo no sentido de que elas oferecem possibilidades de ações que são relevantes para as suas necessidades e planos. Assim, a ação é muito mais do que comportamento mecânico, ela é infundida de intencionalidade. Essas habilidades estão em operação na percepção de *affordances* (2018, p. 95).

A concepção de movimento também é fundamental na abordagem ecológica de Gibson da propriocepção. Na leitura crítica de Sheets-Johnstone,

Gibson subsume o fenômeno do movimento dentro da estrutura de sistemas perceptuais da visão, audição, gosto, tato e olfato. Assim, em suas primeiras obras ele fala de propriocepção como propriocepção visual, propriocepção auditiva, e assim por diante [...]. Ele transforma o fenômeno do movimento em um fenômeno enredado num fenômeno global de “*affordances* perceptuais” [...] O movimento é concebido como envolvido na percepção ela mesma (2011a, p. 203).

A objeção de Sheets-Johnstone é a de que Gibson não teria reconhecido o caráter essencialmente qualitativo do movimento, mas meramente instrumental. E mais: que a sua concepção da propriocepção seria estática e posicional, em função de sua caracterização natural em termos de esforço muscular e articulação (SHEETS-JOHNSTONE, 2011a, p. 204). Por fim, a insatisfação de Sheets-Johnstone repousa na acusação de que Gibson teria dado mais atenção ao ambiente do que ao organismo – o que ela tem em vista é uma noção de movimento como auto realização ou auto movimento.

Todavia, a objeção não parece fazer justiça a concepção do autor, ainda que não seja o objetivo aqui fazer uma defesa de Gibson. Sheets-Johnstone oferece um inflacionismo da propriocepção que acaba por torna-la um fenômeno extremamente abstrato. A concepção de Gibson da propriocepção está longe de ser estática, pois quer ressaltar justamente a dinâmica que existe entre o organismo e o ambiente em termos das atividades que naturalmente são realizadas. Um gibsoniano poderia acusar Sheets-Johnstone daquilo que ela acusa: de ter uma concepção estática da propriocepção – pois, qual é a vantagem de apelar para um *quale* do movimento que não se manifesta em nossos

comportamentos naturais? Além disso, Gibson pode ter sim dado mais atenção ao ambiente, mas isso porque ele estava interessado em questionar a concepção fotográfica e internalista da propriocepção. Ao apelar para o poder individual do organismo de se auto realizar, talvez Sheets-Johnstone tenha dado menos atenção ao ambiente do que Gibson tenha dado ao organismo.

O importante para nós é que a concepção de Gibson é capaz de lidar com um problema para o qual a concepção de Sheets-Johnstone e outros sobre a propriocepção não parecem ter uma resposta clara. Trata-se de um problema derivado da não satisfação do critério da perspectiva espacial, isto é, se na auto atribuição de posições corpóreas não se usa noções espaciais, então qual é o referente da propriocepção? Se ela é uma forma de percepção singular, perceber a posição dos próprios membros deve ser algo feito no espaço, relativamente a uma determinada posição no ambiente. Mas se excluímos o Princípio da Imunidade, recusamos pensar o “Eu” como sujeito e temos dúvidas sobre a transparência na experiência; então como resolver esse problema sem apelar para um centro de referência?

Gibson sugere que “o foco de qualquer locomoção é o centro do fluxo centrífugo da matriz ótica do ambiente” (1979, p. 182). Para exemplificar essa ideia, ele usa um experimento que fizeram com aprendizes de piloto de avião militar, no qual eles são questionados a respeito de conseguirem ver o local exato do pouso na pista. Os estudantes melhoravam sua prática conforme eram capazes de ver essas invariantes diretamente no terreno e não somente no painel. O mesmo acontece, indica Gibson, com motoristas de carro e até com abelhas: “todos eles veem a superfície do ambiente através da qual eles se locomovem” (1979, p. 183). O ponto do autor é ressaltar a importância da visão para a nossa orientação proprioceptiva. Isso mostra de forma prosaica, contra Sheets-Johnstone como a experiência do auto movimento é complementar à experiência do mundo externo. Nas palavras do autor,

A visão seleciona tanto os movimentos de todo corpo relativo ao solo quanto o movimento de um membro do corpo relativo ao todo. Sinestesia visual é acompanhada de sinestesia muscular. A doutrina de que a visão é exteroceptiva, que ela obtém somente informação ‘externa’, é simplesmente falsa. A visão obtém informação tanto sobre o ambiente quanto sobre o *self*. De fato, todos os sentidos são assim quando considerados como sistemas perceptuais (GIBSON, 1979, p. 183).

Como sugere a pesquisa realizada por Gibson, quando um aprendiz de pilotagem não tem como referência visual o solo para as suas manobras de ataque, ele tende a se sentir desorientado, a perder o senso de sua posição e começa a sentir náuseas. Se alguém está no mar e perde a noção de onde está a superfície, ou de onde está a areia da praia, tem a sua capacidade proprioceptiva comprometida. Em tais ambientes, nosso sentido de locomoção se adapta as referências específicas do terreno. O fato de meus pés estarem mais longe do que minhas mãos, para usar o exemplo dado antes por Gallagher, não se deve apenas à posição de meus olhos com relação ao meu corpo, mas do meu corpo em relação ao assento no qual ele se encontra. Nesse sentido, propriocepção é uma atividade motora de um organismo ao lidar com as oportunidades de locomoção oferecidas pelo ambiente. A referência proprioceptiva, do ponto de vista ecológico, então, tem um duplo aspecto: ela informa o organismo sobre o terreno no qual ele se encontra e sobre a posição e postura do seu próprio corpo nesse terreno.

Para tornar esse ponto mais claro, imagine como cada organismo se relaciona proprioceptivamente com o ambiente em que vive. Existem uma série de movimentos que só são possíveis em função do habitat de cada espécie: se camuflar para se proteger ou para caçar, subir em uma árvore para alimentar ou fugir de um predador, entrar dentro de uma toca, cavar um buraco, farejar uma presa, escalar uma parede pedras, preparar o ninho num galho, etc. . Tais atividades mostram que a propriocepção depende do ambiente no qual cada organismo se encontra. No caso de humanos, por exemplo, observamos os bebês utilizando as grades do berço para ficar em pé, aprendemos a subir uma escada, a se agachar para passar por lugares baixos, a pular um buraco na calçada, além de outras tarefas mais complexas, como se equilibrar numa corda, fazer acrobacias na ginástica, jogar futebol, tênis, basquete, dançar, dirigir um carro na estrada ou na cidade, andar de bicicleta, etc.

As possibilidades de desenvolvimento da propriocepção são ao mesmo tempo dependentes da consciência corpórea de cada organismo e da própria história evolutiva desses organismos. Sobre isso, vale retornarmos ao que diz Sheets-Johnstone:

[... P]ropriocepção é uma questão corpórea de fato. Suas raízes estão situadas nas possibilidades cinéticas das formas de vida mais primitivas. Assim, um sentido de sua história evolucionária significa coincidentemente um interesse em organismos tais como bactérias e protozoários. Em suma, a compreensão da evolução da propriocepção leva precisamente a compreensão da proveniência da consciência (2011a, p. 54).

Para uma tal compreensão, a chave é entender o modo como a sensibilidade ao movimento é duplamente refletida nas modificações do ambiente e do próprio corpo. A autora exemplifica como isso se dá no caso de minhocas, besouros e aranhas (pp. 55-56). Em ambos os casos, a evolução da propriocepção está ligada à sensibilidade no reconhecimento de superfícies ambientais e corpóreas. Este desenvolvimento coincide com a evolução dos órgãos sensoriais externos, como os pelos de uma aranha ou as antenas de uma formiga. Novamente, para Sheets-Johnstone, propriocepção é concebida como constitutiva de toda criatura *animada* que é infundida de *movimento*. Por isso ela é caracterizada como *dinâmica* e *contínua*. Isso significa que a evolução da consciência pode ser explicada em termos da “espontaneidade cinética inerente das formas animadas” (2011, p. 66) a partir da sensibilidade ao reconhecimento de superfícies. Segundo ela, isso vale para formas de vida invertebradas e vertebradas. Por exemplo, uma bactéria, como uma forma de vida animada, é algo que se move. Ela pode se alimentar, crescer, vagar de um lado para outro, etc. (*Idem*). Para Sheets-Johnstone,

Uma explicação evolucionária por excelência mostra como, com a evolução dos variados e complexos sensores externos, uma forma diferente de consciência corpórea está presente, e como, com a evolução dos sensores internos a partir dos externos, uma forma ainda diferente de consciência corpórea está presente. Ela mostra como cada uma dessas formas de consciência corpórea coincide com a evolução de variadas e complexas formas animadas por si mesmas, e igualmente, como cada forma de propriocepção que é evoluída, dos mais rudimentares aos mais complexos sistemas sinestésicos, coincide com formas particulares de vida. Ela mostra tudo isso ao prestar atenção na questão corpórea de fato e por apresentar análise concretas sensorio-cinéticas (2011a, p. 66).

Esses são apenas os contornos mais gerais do que seria uma abordagem evolutiva da propriocepção. Como objetamos antes, não vemos razões para a autora rejeitar uma concepção ecológica ou até mesmo enativista sensorio motora da propriocepção. Um trabalho futuro consiste em encontrar os pontos de convergência e divergência. Se é possível elaborar uma história evolutiva da propriocepção (e da própria consciência, como Sheets-Johnstone aposta), porque não poderia ser uma história *natural*? Uma história de como as *affordances* moldaram as habilidades proprioceptivas dos organismos, dos mais simples aos mais complexos. Este parece ser um caminho

promissor que não precisa se comprometer com um *quale* do movimento como algo metafisicamente inerente a todo ser vivo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: Prospectos para um enativismo sobre a autoconsciência corpórea**

Ao longo deste estudo, procuramos enfraquecer a imagem da autoconsciência corpórea como determinada pela mente ou pelo cérebro. Buscamos caracterizar essa imagem a partir de teorias filosóficas e científicas sobre a experiência corpórea perceptiva. Não pretendemos ter objetado qualquer uma das teses identificadas como internalistas ou cognitivistas: nossa estratégia foi contestar o *modus operandi* dessas teorias como baseado num reducionismo. Em nenhum momento descartamos as descobertas e resultados das pesquisas teóricas e empíricas sobre a mente e o cérebro. O que pressionamos foi o modo limitado e parcial pelo qual se conduzem estes estudos. Supondo que a neurociência seja hoje em dia o candidato mais forte a novo paradigma da consciência humana, o que tentamos fazer foi levantar alguns problemas revelando alguns pressupostos que hipoteticamente teriam sido abandonados.

Em troca, nos concentramos em dois fenômenos particulares da autoconsciência corpórea, sugerindo que abordagens enativistas contribuem para enriquecer o tratamento desses fenômenos. Agora queremos motivar um pouco mais essa ideia e dar indicações um pouco mais concretas de como uma tal pesquisa poderia ser desenvolvida.

Afirmamos que a tese central de uma teoria corporificada da cognição consiste em sustentar que a nossa percepção, experiência e cognição em geral depende profundamente de aspectos do corpo físico de um agente. Como alertamos, isso não significa considerar o corpo físico de um agente isoladamente, mas concebê-lo como dependente do ambiente natural e social. Isto quer dizer que a atividade cognitiva de um indivíduo perpassa aspectos físicos, ambientais, sociais e culturais (WILSON e CLARK, 2009). E isso tudo inclui também a linguagem.

Uma forma de compreender como nossa corporeidade é capaz de dar sentido a palavras e conceitos foi proposta por Lakoff e Johnson em *Metaphors We Live By* (1980). Eles argumentam que as metáforas que utilizamos ao menos em relação ao espaço são moldadas pelo tipo de corpos que temos. Por exemplo, conceitos como “à frente”, “atrás”, “acima” e “abaixo”, dependem do fato de que somos criaturas que vivemos na vertical, nos movemos para o lado que nossos pés apontam e que vemos as coisas a partir do campo visual para o qual nossa cabeça está voltada. Isto é, esses conceitos espaciais são moldados pela posição e movimento de nossos corpos. Se tivéssemos um corpo diferente,

que rastejasse ou andasse para trás, é possível que tivéssemos conceitos diferentes de “à frente” e “acima”. Assim, podemos imaginar que os conceitos que utilizamos para dar a localização da posição de nossos membros depende do corpo físico que temos e do que estamos fazendo. Ginastas, acrobatas, dançarinos e adquirem uma compreensão profunda de seus próprios corpos, pois experimentam configurações alternativas de posição e orientação corpórea. Eles adquirem um vocabulário mais rico em função dos movimentos que são capazes de realizar.

Isso se aplica a propriocepção de um modo interessante. Se aceitarmos que a propriocepção é uma forma de percepção, que como tal pode ser aperfeiçoada, e se através do movimento somos capazes de adquirir conceitos espaciais, o desenvolvimento da propriocepção favorece nossa compreensão linguística e nos abastece de significados. Mas o nosso aprendizado não depende apenas do treinamento de nossa sensibilidade em relação a superfícies, mas também de como as superfícies nos possibilitam oportunidades de ação. Por exemplo, um estudo (ANTUNHA e SAMPAIO, 2008) constatou que as mesas escolares que são levemente inclinadas favorecem a alfabetização de alunos. Mesas achatadas fazem com que os alunos tenham que flexionar as suas cabeças para baixo, proporcionando desconforto muscular e fadiga visual, uma vez que bloqueiam a luz que vem de cima. Além disso, a mesa achatada também é um convite para o aluno repousar a sua cabeça a fim de tirar uma soneca. Nesse caso, o objeto no ambiente impacta sobre processos cognitivos como a leitura, a operação matemática e o desenho. Impactam também sobre o movimento da mão ao escrever ou ao pintar, prejudicando assim a caligrafia e a habilidade motora. Na mesa achatada, muitas vezes os alunos fazem suas lições na transversal como um modo de adaptar a posição de seus braços em relação à mesa. Com isso, eles aplicam peso adicional sobre suas costas e pescoços, o que pode dar início a problemas de postura e causar desgastes em tendões e cartilagens.

Outro desenvolvimento interessante do enativismo, que ajuda a reforçar a importância do caso acima, vem da aplicação da teoria dos sistemas dinâmicos à psicologia do desenvolvimento (THELEN e SMITH, 1994). Os autores procuram mostrar que as crianças aprendem a caminhar não pelo fato de terem um código genético pré-programado, mas pelos movimentos iniciais que as crianças espontaneamente realizam de acordo com a alteração dos contextos. A ideia é que o desenvolvimento da capacidade de caminhar emerge das interações descentralizadas que o corpo de uma criança estabelece continuamente com o meio físico. Se pensarmos que isso se trata justamente

do desenvolvimento da capacidade proprioceptiva, podemos imaginar que a propriocepção faz parte de um sistema dinâmico que inclui corpo e ambiente no processo de caminhar.

O enativismo parece se aplicar também aos nossos afetos e à nossa vida social. A formação de conceitos e o domínio da linguagem da perspectiva enativista permite que pensemos nas palavras que utilizamos para expressar emoções como baseadas em sensações corpóreas que geram significado (NIEDENTHAL et al., 2014). Conceitos como “medo”, “raiva” e “nojo” não seriam representações amodais, mas expressões situadas e adquiridas a partir da aprendizagem dos gestos e modos de se comportar. Os componentes afetivos desenvolvidos pelas sensações corpóreas podem influenciar, por sua vez, nos juízos morais que fazemos (HAIDT et al., 1993). Em uma pesquisa conduzida por Haidt, participantes eram perguntados se comeriam seu cachorro de estimação depois de ter sido atropelado. Eles não têm dúvida de que essa é uma ação errada, pois a reação afetiva é mais forte e determinante para os seus juízos morais do que as razões de uma reflexão consciente. A ideia é a de que conceitos emocionais revelam nossa rejeição ou não a algo, de modo que são modos de se relacionar na vida social. Não é difícil pensar em como a ausência ou a deficiência de uma parte de nosso corpo também é capaz de moldar nossa vida emocional e social.

Finalmente, temos que nos questionar se a alternativa enativista, em várias de suas ramificações, é também uma concepção de nossa identidade pessoal. Pelo menos no modo em que foi formulado pelos principais representantes que abordamos aqui, o enativismo é uma corrente crítica ao cognitivismo que se concentra, sobretudo, na experiência perceptual. Clark e Chalmers (1998), chegaram a cogitar que, se a mente pode ser estendida, o *self* também pode. Isso significa que, se há uma interferência no espaço em que nosso corpo atua e nos objetos que nosso corpo lida, isto terá impacto na sociabilidade de alguém. Por outro lado, se a vida social abarca aspectos do ambiente, parece que a atribuição de responsabilidade a um indivíduo é comprometida. A dificuldade aqui qual parte de um indivíduo (cérebro, corpo ou mundo) deveria ser punida caso tal indivíduo cometa um crime. Nesse sentido, é preciso oferecer muito mais explicações ao tentar estender o *self* junto com a mente, pois aqui lidamos com conceitos como autonomia e identidade pessoal.

## REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. (1975), “The First Person”, Reimpresso em *Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 2)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 21-36, (1981).

\_\_\_\_\_. G. E. M. (1962), “Sensations of Position”, Reimpresso em *Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 2)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 71-74, (1981).

ANTUNHA, E. L. G.; SAMPAIO, P. (2008). *Propriocepção: um conceito de vanguarda na área diagnóstica e terapêutica*. Boletim Academia Paulista de Psicologia - Ano XXVIII, nº 02/08: 278-283.

BENNETT, M.R. & HACKER, P.M.S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing.

BERMÚDEZ, J.L; MARCEL, A.; EILAN, N. (1998) *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press.

\_\_\_\_\_. (2005) “Evans and the sense of ‘I’”, In. *Thought, Reference, and Experience: Themes from the Philosophy of Gareth Evans*, Oxford.

\_\_\_\_\_. (2011) “Bodily awareness and self-consciousness”, in S. Gallagher (ed.), *Oxford handbook of the self*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2015) “Bodily ownership, bodily awareness and knowledge without observation”, *Analysis*, 75(1): 37–45.

BOTVINICK, M., & COHEN, J. (1998). “Rubber hands ‘feel’ touch that eyes see”. *Nature*, 391, 756.

BRANG, D., MCGEOCH, P. D., & RAMACHANDRAN, V. S. (2008). “Apotemnophilia: A neurological disorder. *NeuroReport*”, 19(13), 1305–1306.

BREWER, B. (1995): “Bodily Awareness and the self”, In J.L. Bermudez, A. Marcel, N. Eilan (eds), *The body and the self*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

CASSAM, Q. (1998) “Introspection and bodily self-ascription”, in J.L. Bermudez, T. Marcel, N. Eilan, (eds.), *The body and the self*, Cambridge, MA: MIT Press (pp. 311-336).

- CARVALHO, E. (2018) “Affordances Sociais e a tese da mente socialmente estendida”. Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology, pp. 73-105.
- CHEMERO, A. (2009) *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- COLE, J. (1995). *Pride and a daily marathon*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CLARK, A.; CHALMERS, D. “The Extended Mind”. *Analysis*, vol. 58, p. 10-23, 1998.
- de VIGNEMONT, F. (2010) “Embodiment, ownership and disownership”. *Consciousness and Cognition*, Elsevier, pp.1-12.
- \_\_\_\_\_. (2012): “Bodily immunity to error”, in F. Recanati and S. Prosser (eds.), *Immunity to error through misidentification*, Cambridge: Cambridge University Press, 224-246.
- \_\_\_\_\_. (2013) “The Mark of Bodily Ownership”. *Analysis* Vol 73 | Number 4 | October 2013 | pp. 643–651.
- DECASTRO, T. G., & GOMES, T. B.. (2017). “Rubber Hand Illusion: Evidence for Multisensory Integration of Proprioception”. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 35(2), 219-231.
- DESCARTES, R. (1983): *Meditações Metafísicas*. (Coleção Pensadores) 3ª Ed. Tradução de Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural.
- DREYFUS, H. & TAYLOR, C. (2015), *Retrieving Realism*, Harvard University Press
- EVANS, G. (1982): *The Varieties of Reference*, ed. J. MacDowell Oxford: Oxford University Press.
- FEINBERG, T. E. (2009). *From axons to identity: Neurological explorations of the nature of the self*. New York: WW Norton.
- FIRST, M. B. (2005). “Desire for amputation of a limb: paraphilia, psychosis, or a new type of identity disorder”. *Psychological Medicine*, 35(6), 919–928.
- FRIDLAND, E. (2011): “The case for proprioception”. *Phenom Cogn Sci* 10: 521. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9217-z>

GALLAGHER, S. (1986). “Lived body and environment”. *Research in Phenomenology* 16: 139-170. Reprinted in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy Vol II*. D. Moran and L. Embree (eds.), London: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. (2003): “Bodily self-awareness and object perception”. *Theoria et Historia Scieintiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7(1), 53–68.

\_\_\_\_\_. ZAHAVI, Dan. (2008): *The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London/New York: Routledge.

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

GLYNN, I. (1999). *Two millennia of animal spirits*. *Nature*, vol 402.

GOGOL, N. (2013). *O Nariz e Diário de um louco*. Porto Alegre: L&PM.

HACKER, P. (2010) *Natureza Humana: Categorias Fundamentais*. Guerzoni, J. A. D (tr.), Porto Alegre: Artmed, [originalmente publicado em 2007 pela Blackwell].

HAIDT, J., KOLLER, S.H., and M.G. DIAS (1993): “Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog,” *Journal of Personality and Social Psychology*, 65 (4): 613–628.

HUME, D. (2009) *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Deborah Danowski. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP.

HURLEY, S., (1998): *Consciousness in Action*, London: Harvard University Press.

KAFKA, F. (2008) *A Metamorfose e O Veredito*. Porto Alegre: L&PM.

KENNY, A. (1979) “The First Person”, Reimpresso em 1984, In, *The Legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, pp. 77-87.

MCDOWELL, J. (2005) *Mente e Mundo*; trad. Cuter, J. V. G.. Aparecida, SP: Idéias & Letras [originalmente publicado em 1994 pela Harvard University Press].

\_\_\_\_\_. (2011) “Anscombe on bodily self-knowledge”, In *Essays on Anscombe's Intention*, edited by A. Ford, J. Hornsby and F. Stoutland. Cambridge MA, MIT Press.

MARTIN, M.G.F. (1995): “Bodily awareness: a sense of ownership”. In J.L. Bermudez, A. Marcel, N. Eilan (eds), *The body and the self*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

- MARCEL and N. EILAN (eds), *The body and the self*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006): *Fenomenologia da Percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- NOË, A. *Action in Perception*. (2004): Cambridge: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. *Varieties of Presence*. (2012): Cambridge: Harvard University Press.
- NIEDENTHAL, P., WOOD, A., and RYCHLOWSKA, M. (2014): “Embodied Emotion Concepts,” in L. Shapiro (Ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge, pp. 240–249.
- O’SHAUGHNESSY, B. (2000): *Consciousness and the world*, Oxford: Oxford University Press.
- PEACOCKE, C. (1999): *Being known*. New-York: Oxford University Press.
- ROTH, P. (1972) *The Breast*. A Bantam Book.
- RYLE, G. (2002) *The Concept of Mind*. The University of Chicago Press.
- SACKS, O. (1985): *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*. New York: Touchstone.
- SHERRINGTON, C. (1942), *Man on his Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1947): *The Integrative Action of the Nervous System*, New Haven, Yale University Press. (Original publication: New York: Scribner, 1906.)
- SHEETS-JOHNSTONE, M. (2011): “The Corporeal Turn Reflections on Awareness and Gnostic Tactility and Kinaesthesia”. *Journal of Consciousness Studies*, 18, No. 7–8, 2011, pp. 145–68
- \_\_\_\_\_. (2011a): *The Primacy of Movement*, 2 Ed., Amsterdam: John Benjamins (Publicação original em 1999)
- SHOEMAKER, S. (1968) Self-reference and self-awareness. *Journal of Philosophy*, 65(19), 55-567.
- \_\_\_\_\_. (1994): “Self-knowledge and inner-sense”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 249–314.

SMITH & C. MACDONALD (eds.) (1998), *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Clarendon Press.

SNOWDON, P. (2009) ““Persons” and Persons”. In. *Organon*, F 16, No. 4, pp. 449-476, 11.

STRAWSON, P. F. (1971): *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen (originalmente publicado em 1959).

\_\_\_\_\_. (2008) *Freedom and Resentment and Other Essays*, Foreword Snowdon, Routledge [originalmente publicado em 1974].

THE TEACHING COMPANY (2009): *Science News*, 175 (13).

THELEN, E., and L.B., SMITH (1994): *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*, Cambridge, MA: MIT Press.

THOMÉ, S. C. "Entre o eu e o outro: a questão da intersubjetividade da fenomenologia de Husserl". In: Adriano Correia; Luiz Rohden; Juvenal Savian; Carlos Tourinho. (Org.). *Fenomenologia e hermenêutica*. 1 ed. São Paulo: ANPOF, 2017, v. , p. 84-94.

VALLAR, G., & RONCHI, R. (2009). “Somatoparaphrenia: A body delusion. A review of the neuropsychological literature”. *Experimental Brain Research*, 192(3), 533–551.

VARELA, F., THOMPSON, E., ROSCH, E. (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.

WILSON, R.A., and A. CLARK (2009): “How to Situate Cognition: Letting Nature Take its Course,” in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, M. Aydede and P. Robbins (eds.), Cambridge University Press, pp. 55–77.

WITTGENSTEIN, L. (1958): *The Blue and Brown Books*. Harper Collins Publishers, 1976.

\_\_\_\_\_. (1984): *Culture and Value*. The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. (2001) *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*. 3a. Edition. G.E.M Anscombe (Ed. & Tr.). Oxford: Blackwell Publishing.

WRIGHT, C. (1998): “Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy”. In C. Wright, B.