



EM BUSCA DE UM SENTIDO PLAUSÍVEL DE *SELF*



Fabiense Pereira Romão
Leonardo Ferreira Almada

Resumo:

Neste artigo, nos dedicaremos a compreender se há um sentido de *self*. E, no caso de haver, qual seria esse sentido. Promoveremos um debate a partir de perspectivas distintas de pensadores clássicos e contemporâneos acerca do problema do *self* vislumbrando o horizonte de uma definição geral. Buscaremos verificar quais seriam as condições para tal designação e, no caso de haver, verificar a força de tal designação. Nos dedicaremos a buscar se há um sentido de *self* no ato de conhecer. Em termos concretos, compõe o escopo da nossa investigação a tentativa de compreender como nossas percepções, sensações corporais, sentimentos emocionais, pensamentos e memórias parecem se conectar para compor uma unidade coerente de experiência. Buscaremos compreender o que há por trás da compreensão de que nós somos nós mesmos ao longo do tempo. Para tanto, nossa tarefa é investi-

Abstract:

In this article, we will focus on understanding whether there is a sense of *self*. And, if there is, what would that meaning be. We will promote a debate from different perspectives of classical and contemporary thinkers about the problem of the self, looking at the horizon of a general definition. We will seek to verify what the conditions for such designation would be, and, if any, to verify the strength of such designation. We will dedicate ourselves to searching if there is a sense of *self* in the act of knowing. In concrete terms, the scope of our investigation comprises the attempt to understand how our perceptions, bodily sensations, feelings, thoughts, and memories seem to connect to compose a coherent unit of experience. We will seek to understand what lies behind the understanding that we are ourselves over time. Therefore, our task is to investigate whether something in this sense. In this endeavor, in

gar se algo neste sentido. Nesta empreitada, em busca do sentido do *self*, investigaremos qual seria o papel do corpo na composição do *self* e da experiência da subjetividade vivenciada na experiência consciente. Encaminharemos também o problema no sentido de questionar se agimos no cotidiano ancorados em um *ego-self*. Buscaremos confrontar noções que sustentam a evidência do *self*, noções que o concebem como fixo, imutável e independente, e também noções que sustentam sua inexistência. Estamos diante de um clássico problema filosófico sobre o qual não encontramos univocidade, porém ainda é capaz de instigar imensamente aqueles que se dispõem a explorar o seu solo teórico e conceitual.

Palavras-chave:

Self; sentido de *self*; *selves*.

search of the meaning of the *self*, we will investigate what would be the role of the body in the composition of the *self* and the experience of subjectivity lived in the conscious experience. We will also address the problem in the sense of questioning whether we act in everyday life anchored in a *ego-self*. We will seek to confront notions that support the evidence of the *self*, notions that conceive it as fixed, immutable, and independent, and notions that support its inexistence. We are facing a classic philosophical problem about which we do not find univocity, but it is still capable of immensely instigating those who are willing to explore its theoretical and conceptual ground.

Keywords:

Self; sense of *self*; *selves*.

1. Introdução

Neste artigo, nos dedicaremos a compreender se há um sentido de *self*. E, no caso de haver, qual seria esse sentido? Promoveremos um debate a partir de perspectivas distintas de pensadores clássicos e contemporâneos acerca do problema, com a finalidade de tentar extrair uma definição geral do que possa vir a ser designado de *self*. Buscaremos verificar quais seriam as condições para tal designação, e, no caso de haver, verificar a força de tal designação. Também chegaremos a tangenciar em alguma medida as abordagens da psicologia budista com o propósito de enriquecer o debate.

A título de esclarecimento, deliberamos pelo emprego do termo '*self*' em inglês pelo fato de acreditarmos que não é possível encontrar equivalência satisfatória caso o traduzíssemos para a língua portuguesa. Teríamos algo aproximado como 'si mesmo'. E,

neste caso, estaríamos limitados claramente no que diz respeito a um problema central do artigo e todos seus desdobramentos, a saber: há um sentido de *self* no ato de conhecer?

Neste sentido, na esteira desta questão, em termos concretos, compõe o escopo da nossa investigação a tentativa de compreender como nossas percepções, sensações corporais, sentimentos emocionais, pensamentos e memórias parecem se conectar para compor uma unidade coerente de experiência. O que nos conduz à compreensão de que nós somos nós mesmos? Seria a identidade pessoal subsidiada pelo *self*? Afinal, o que nos faz ser e/ou reconhecer o que nós somos ao longo do tempo? Seriam nossos corpos, nossos cérebros, feixes de percepção, substância(s) ou processo(s) que nos identifica(m) e individualiza(m)? Porque parecemos agir e/ou perceber em torno de uma perspectiva unificada, ainda que as percepções e sensações transcorram com evidência em condições de transitoriedade.

Também incluiremos no rol das investigações, na busca do sentido do *self*, qual seria o papel do corpo na sua composição e da experiência da subjetividade. Levando em conta o que acontece dentro e fora dos limites do organismo momento a momento (percepções, sensações, pensamentos, memórias etc.), seria possível afirmar que há um *eu* ancorado a cada um desses momentos? Haveria uma base neural, um estado biológico que seria constantemente reconstituído? Para tanto, nos filiaremos em alguma medida ao aporte teórico e conceitual oriundo das perspectivas corporificadas do *self*, ainda que o problema não alcance univocidade no interior destas propostas.

Será que é possível explicar como nós agimos no cotidiano ancorados em um suposto *eu*? É possível localizar um *self* único, independente e duradouro? É possível localizá-lo na nossa experiência momentânea, no 'aqui e agora'? A grande questão é que, a depender das premissas assumidas, podemos nos conduzir a sua evidência ou não. E a partir da inferência alcançada, o impacto na visão de mundo, mente e consciência podem ser significativamente alterados.

2. UM SENTIDO DE *SELF*?

Iniciaremos nosso debate a partir de uma noção de *self* que o concebe como evidente. Para tanto, recuperamos e destacamos Dennett (1991; 1992) por meio de uma analogia exposta em sua noção de *self*, quando levantou a crença no fato de que as experiências parecem não existir na ausência de um *self* ou sujeito que as submete, assim como as

ondas oceânicas não podem existir sem o mar através do qual elas se movem. A partir dessa visão geral de Dennett (1991; 1992), contrastaremos noções díspares aspirando a ampliar os horizontes conceituais e teóricos relativos ao problema do sentido do *self*.

Começamos com a clássica abordagem de David Hume (1713-1784), para o qual a tentativa de descrever o *eu* deveria tomar como fundamento seu modelo empirista de investigação, segundo o qual nenhuma conclusão poderia ser admitida, em última instância, sem o crivo da experiência e da observação. Hume exclui, como um falso problema, a investigação do *eu*, dada a dificuldade decorrente da impossibilidade objetiva de seu sistema filosófico conceber a existência autônoma de uma mente substancial, colocando à prova a natureza da alma por meio do seu princípio da cópia. Hume, não encontrando um referente empírico seguro para o *eu*, se viu obrigado a descrevê-lo como uma mera ficção.

Talvez, uma das construções empíricas mais relevantes para a filosofia empirista de Hume tenha sido apresentada na estrutura da relação que há entre as impressões e as ideias: as ideias são ‘cópias mais fracas’ das impressões. Na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, no Livro 1, Parte 1, Seção 1, Hume expõe essa relação entre os dois tipos de percepção:

Todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas.

Este princípio aparece nos domínios da literatura como princípio da cópia, consoante o qual toda ideia é cópia de uma impressão. Hume lançou mão de dois argumentos complementares procedendo a uma distinção entre as percepções simples e complexas: (i) as primeiras basearam-se naquelas percepções que não pressupõem nenhum tipo de distinção e separação; (ii) as segundas, por sua vez, admitem distinção e separação, por serem compostas por percepções simples.

Este terreno conceitual nos desperta o interesse em razão da atenção de Hume voltada para os “filósofos que construíram raciocínios meticulosos para mostrar que nossas percepções seriam inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial”, como aparece no Livro 1, do *Tratado da Natureza Humana*, Seção 5.

Para Hume, em conformidade com seu critério de decisão, o princípio da cópia, se houvesse algo como a ideia de substancialidade de nossas mentes, deveria também haver uma impressão dessa substância. Para Hume (1739), as impressões são de dois tipos: sensações e paixões. As primeiras são oriundas dos órgãos dos sentidos e apresentam cheiros, cores, sons, volume etc. As segundas apresentam os sentimentos de amor, empatia, raiva, aflição etc. Hume dirá que nenhuma dessas características pode ser identificada a uma substância, pelo menos no sentido que a tradição deu a essa noção. Noção esta que sustentava a substancialidade da alma ou mente substancial, na qual as impressões estariam ligadas.

Hume refutará a noção de substância por meio do argumento de que a provável substancialidade de nossas mentes não é uma noção adquirida empiricamente e, para os que discordam disso, o filósofo lançou o seguinte desafio, presente no *Tratado da Natureza Humana*, Livro 1, seção 5:

Gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia da substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos, sobretudo aparecem, e que causas a produzem?

Hume mostra aí seu ponto de vista segundo o qual a ideia de uma mente substancial, por não possuir um referente claro na impressão, inviabilizaria o princípio da cópia, tornando a questão da substancialidade da mente ininteligível.

Em suma, sob a égide da tradição, e a partir de seu julgamento, a alma seria uma substância à qual todas as percepções seriam inerentes. Para a tradição, estas percepções, seriam, antes, conhecidas exclusivamente no âmbito do intelecto, conceitualmente. Hume teve a coragem de romper com a tradição, ainda que seu sistema filosófico, por meio de seu modelo empirista, tenha posto um limite muito específico às suas investigações, sobretudo no que diz respeito à questão da natureza do *self* ou do *eu*.

Hume aniquilou um sentido de *self*, vinculando o *eu* no máximo a um feixe de percepções, no qual nenhuma conclusão metafísica poderia ou pode ser aceita. David Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, Livro 1, seção 6:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.

Hume se encontra diante da impossibilidade de explicar como nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência são unificadas. Destarte, assume uma posição atomística em relação às percepções ao descrever a mente como feixe de percepções. Para Hume, as percepções existem individualmente, por si próprias, e, por isso, quando estão em conjunto, em um feixe, podem formar apenas um *eu* fictício. Na esteira desta concepção, robustas correntes filosóficas defendem a indefinição do *self*, como, por exemplo, a apresentada por Varela, Thompson & Rosch (2003), os autores do livro *The embodied mind*. Neste sentido, tanto Hume (1739) quanto Varela, Thompson & Rosch (2003) refutam a ideia de tratar o *self* como entidade ou substância.

3. INDEFINIÇÃO DO SELF

Ao perguntarmos o que é esse *self*, visitamos o capítulo de *The embodied mind* intitulado o *Centro do Turbilhão ou Eu da Tempestade* (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 73), no qual a posição sustentada, além de ir ao encontro da defesa de Hume, traz novos elementos para o debate. A discussão trazida à baila por Varela, Thompson & Rosch, em sinergia com Hume, lança a seguinte questão: “o que é esse *self*, esse centro do *ego* que aparece e desaparece, que parece tão frágil, tão familiar ainda que tão difícil de ser compreendido?” (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 73).

Através da constatação de que a todo momento de nossa vida alguma experiência está ocorrendo, segundo os autores de *The embodied mind* (2003), nos defrontamos com a seguinte contradição. Por um lado, a experiência, ainda que tenha uma atenção superficial, parece nos mostrar a sua transitoriedade e sua dependência de uma situação em particular. Ou seja, momento a momento, vemos, tocamos, sentimos gostos, cheiramos, pensamos etc. Nos sentimos dominados pelas emoções quando elogiados ou criticados, quando perdemos um ente querido etc. Podemos ficar com medo, irritados, cansados, perplexos etc. Deste modo, averiguamos que não há a vivência de uma experiência que seja permanente e independente de um contexto particular (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 73).

Contudo, por outro lado, nos sentimos convencidos em relação às nossas identidades. Assim, nossas personalidades, planos e antecipações, memórias e recordações parecem se unirem em um centro a partir do qual investigamos o mundo e sobre o qual nos encontramos. Como esse ponto de vista coerente seria possível? Estaria esse ponto de vista fixado em um *self* único, independente e duradouro no mundo da experiência? Ao se debruçarem sobre esta questão, Varela, Thompson & Rosch (2003) promoveram a associação entre três grandes fontes, a saber: as ciências cognitivas, a filosofia e a tradição budista de meditação da atenção-consciência.

Na defesa da indefinição do *self*, tomam como ponto de partida a clássica passagem de David Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro 1:

Eu, quando entro muito intimamente no que denomino *eu* mesmo, sempre tropeço em alguma percepção específica, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca sou capaz de surpreender a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção e nunca sou capaz de observar coisa alguma além da percepção. Quando minhas percepções são removidas por um tempo qualquer, como durante o sono profundo, fico insensível de mim mesmo e se pode verdadeiramente dizer que não existo. E se todas as minhas percepções fossem removidas pela morte e eu não pudesse pensar, sentir, ver, amar, odiar depois da dissolução do meu corpo, eu seria totalmente aniquilado, e não consigo imaginar o que mais haveria de ser preciso para fazer de mim uma perfeita não entidade. Se alguém, depois de uma reflexão profunda e imparcial, julgar que tem uma definição diferente de si mesmo, devo confessar que não terei mais condições de argumentar com ele. Só poderei admitir que ele possa ter tanta razão quanto eu, e que nós dois somos essencialmente diferentes nesse pormenor. Ele talvez possa perceber algo simples e contínuo a que denomina si mesmo; embora eu tenha certeza de que não existe tal princípio em mim.

O ponto central da tese de David Hume é o de que o *self* no máximo seria um conjunto de várias impressões e ideias atreladas a uma referência ficcional do *eu*. Portanto, se alguma impressão dá origem a uma ideia de *self*, esta impressão deveria continuar invariável todos os anos de nossas vidas. Como se supõe, consoante a passagem exposta no trecho, não há impressão constante e invariável. Por isso, David Hume, incapaz de encontrar o *self* em sua reflexão, recua negando a sua existência.

A investigação acerca do *self* por parte dos autores de *The embodied mind* (2003) vai contar com as relevantes contribuições das práticas contemplativas orientais. Neste sentido, a prática da atenção-consciência figura como uma promissora estratégia de desenvolvimento gradual da habilidade de estar presente com a mente e o corpo nas experiências cotidianas. Segundo Varela, Thompson & Rosch (2003, p. 74), os meditadores

iniciantes ficam geralmente surpresos com a atividade tumultuada de suas mentes, uma vez que sentimentos, medos, percepções, pensamentos e todo outro tipo de “conteúdos mentais perseguem um ao outro interminavelmente como um gato querendo morder seu próprio rabo (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 74).

À medida que os meditadores ampliam suas habilidades na prática, começam a ter o ‘*insight*’ da mente experienciada, e, portanto, constataam o quão as experiências são transitórias (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 74). No seio destas constatações vem à tona a tensão entre o sentido transitório do *self* na experiência e o insucesso em encontrá-lo através da reflexão (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 75).

A discussão oferecida pelos autores de *The embodied mind* apresenta David Hume como um dos pontos de partida. Entretanto, avança significativamente no solo teórico acerca do sentido do *self*. Na seção intitulada *Prestando Atenção no Mundo*, capítulo 6, os autores lidaram com o potencial drama de concebermos a perda do sentido do *self*, alegando que, neste caso, é como se perdêssemos o que há de mais precioso e familiar para nós.

Uma das questões fundamentais de Varela, Thompson & Rosch (2003, p. 138-9) gira em torno da crítica à insistência na defesa de um *ego-self*. Depois de fazerem um longo percurso em busca de um sentido do *self*, chegam à inferência na qual a sua indefinição prevalece. No entanto, revestidos da vontade de trazer algum alento, vão dizer que não é preciso duvidar que o mundo possua sua estabilidade. Isso porque, neste ponto especificamente, na tese da ausência do *self*, podemos ficar aflitos em relação ao modo como vemos o mundo.

Neste sentido, quando o *self* deixa ser um ponto de referência, as pessoas podem começar a ver espectros de solipsismo, só eu existo no mundo, ou no campo do subjetivismo e idealismo: eu crio o mundo dentro de mim (VARELA, THOMPSON & ROSCH, 2003, p. 139). Contudo, os autores de *The embodied mind* asseguram que não é esse o caminho a ser seguido. Trata-se, apenas, de um caminho no qual o *self* não serve mais de âncora em oposição às abordagens que estão literalmente centradas no *self* e, por consequência, ao deixarem de discutir o *self* pessoal, se depararam com o relevante problema filosófico sobre qual seria o fundamento último do mundo.

4. SELF CONCEBIDO COMO EVIDENTE

Agora lidaremos com perspectivas sobre as quais o *self* é concebido como evidente. Resgataremos um trecho de Damásio (2011, p. 25), em que Willian James em franco confronto com David Hume se vê impelido a expressar uma crítica memorável defendendo a existência do *self*. Damásio (2011) ao abordar a mente consciente privilegia a evidência do *self*. Na visão de Damásio (2011, p. 20), “a mente consciente surge quando um processo do *self* é adicionado a um processo mental básico”, levando-o a sustentar que “quando não ocorre um *self* na mente, essa mente não é consciente, no sentido próprio do termo” (DAMÁSIO, 2011, p. 20).

Afinal, que crítica foi essa? William James atacou um ponto fundamental da perspectiva humeana no que diz respeito à sua posição em relação ao *self*. Hume recua em relação à existência do *self* por não ter conseguido lidar com ‘a estranha mistura’ de unidade e diversidade nele contida. James chamará atenção para esta questão do “núcleo de uniformidade que permeia todos os ingredientes do *self*” (DAMÁSIO, 2011, p. 25). Rees-tamparemos a famosa passagem de David Hume mostrando o contraditório indicado por Willian James. A essência da discordância é analisada em James, *Principles*, I, compreendido entre as páginas 350-352. Eis a afirmação de Hume e a resposta de James:

Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Livro 1: Eu, quando entro muito intimamente no que denomino *eu* mesmo, sempre tropeço em alguma percepção específica, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca sou capaz de surpreender a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção e nunca sou capaz de observar coisa alguma além da percepção. Quando minhas percepções são removidas por um tempo qualquer, como durante o sono profundo, fico insensível de mim mesmo e se pode verdadeiramente dizer que não existo. E se todas as minhas percepções fossem removidas pela morte e eu não pudesse pensar, sentir, ver, amar, odiar depois da dissolução do meu corpo, eu seria totalmente aniquilado, e não consigo imaginar o que mais haveria de ser preciso para fazer de mim uma perfeita não entidade. Se alguém, depois de uma reflexão profunda e imparcial, julgar que tem uma definição diferente de si mesmo, devo confessar que não terei mais condições de argumentar com ele. Só poderei admitir que ele possa ter tanta razão quanto eu, e que nós dois somos essencialmente diferentes nesse pormenor. Ele talvez possa perceber algo simples e contínuo a que denomina si mesmo; embora eu tenha certeza de que não existe tal princípio em mim.

Eis a resposta de James, em *Principles*, I, páginas 350-2:

Mas Hume, depois de fazer esse bom trabalho introspectivo, joga fora o bebê junto com a água do banho e alça um voo tão extremado quanto os filósofos substancialistas. Assim como eles dizem que o *self* nada mais é do que unidade, unidade abstrata e absoluta, também Hume diz que o *self* nada mais é do que diversidade, diversidade abstrata e absoluta; enquanto na verdade ele, o *self*, é essa mistura de unidade e diversidade que nós mesmos já constatamos ser tão fácil distinguir. Ele nega que esse fio de semelhança, esse núcleo de igualdade que percorre os ingredientes do *self* exista mesmo como uma coisa fenomênica.

Damásio (2011; 2012; 2015; 2018), mais que reforçar a hipótese de não tratar o *self* como entidade ou substância, inspira-se em Willian James, sustentando que a constituição da mente consciente deve privilegiar, de modo significativo, a noção de *self*.

Damásio tem apresentado em suas obras notáveis relações entre a mente, o *self* e a consciência e, conforme a obra *E o Cérebro Criou o Homem*, tem sustentado que na ausência de um *self* na mente, não ocorre geração da subjetividade, uma característica eminente da mente consciente que lhe assegura identidade pessoal. Isso significa dizer, basicamente, que o *self* é o responsável pela garantia da consciência na mente. Para ambos, tanto para Damásio quanto para James, “o *self* apresenta firmes alicerces biológicos, que não devem ser confundidos com uma entidade metafísica conhecedora” (DAMÁSIO, 2011, p. 25).

Da união de filósofos e neurocientistas, a partir desta orientação, a visão acerca do *self*, além de ter sido modificada e expandida, passou a incluir diferentes aspectos do *self*, lançando luz à sua importância para a construção da mente consciente. Os contemporâneos trabalhos da psicologia e da filosofia da mente, em sinergia com o significativo desenvolvimento da biologia geral, biologia evolucionária e da neurobiologia, ampliaram de maneira significativa o legado conceitual do problema em questão (DAMÁSIO, 2011, p. 25). Passamos também a contar com dados destas fontes com a finalidade de problematizar o sentido do *self*.

De acordo com Damásio (2011, p. 25), a base neural da consciência, para ser elucidada abrangentemente, requer de modo imperioso a explicação acerca dos conceitos de *self*-objeto ou *eu*-material e o *self*-conhecedor. Para isso, Damásio (2011, p. 25) recuperou a suposição de James, *Principles*, I, capítulo 2, que dizia que o *self*-objeto ou *eu*-material era a soma de tudo que um homem poderia chamar de seu: “não só seu corpo e suas faculdades psíquicas, mas também suas roupas, sua esposa e seus filhos, além de antepassados e amigos, reputação e obras, terras e cavalos, iate e conta bancária”.

Damásio (2011, p. 22), adiante, alinha-se a James em um ponto de maior concordância ainda, qual seja: “o que permite que a mente saiba que existe esses domínios e estes pertençam aos seus proprietários mentais” (corpo, mente, passado e presente e todo o resto) é a percepção de que qualquer um desses elementos gera emoções e sentimentos, e, portanto, em conformidade com esta ideia, os sentimentos ensejam a separação entre os conteúdos que pertencem ao *self* e os que não pertencem.

4.1. SELF CORPORIFICADO, EMOÇÃO E SENTIMENTOS

Ao contrário do senso comum, Damásio procede a uma distinção entre emoção e sentimento de modo não ortodoxo. O senso comum com poucas variações costuma sinonimizar esses termos. As emoções são, de modo geral, alterações fisiológicas no estado do corpo decorrentes dos acontecimentos internos e externos ao corpo, tais como: estímulos nos ambientes (ameaças, ambientes seguros ou inseguros), alterações nas vísceras ou estruturas internas (músculos e tendões, por exemplo), recordações e/ou memórias, pensamentos, projeções de um futuro antevisto etc.

Para Damásio (2012, p. 141), para que uma emoção ocorra é necessário que determinados núcleos subcorticais e o córtex cerebral sejam ativados. Tudo isso em íntima relação do corpo com o cérebro e com ambiente. Outra característica importante das emoções são seus padrões de respostas fisiológicas. Neste sentido, as respostas fisiológicas de uma pessoa, por exemplo, que tem medo de barata e outra que tem medo de serpente são similares. Os pelos ficam eriçados, a pupila dilatada, o esfíncter se fecha etc. Embora os objetos sejam distintos, o medo desencadeia, portanto, respostas corporais que seguem padrões determinados previamente pela estrutura do organismo.

Já o sentimento aparece como a experiência e interpretação das alterações fisiológicas decorrentes da experiência emocional. Por isso, Damásio (2012) lança mão com frequência do termo sentimento-emocional com a finalidade de explicitar que o “fundamento do sentir de uma emoção é a experiência dessas alterações em interação com as imagens mentais que iniciaram o ciclo” (DAMÁSIO, 2012, p. 140). Infere-se a partir daí que o sentimento é uma dimensão privativa que não abdica da história de vida de cada indivíduo. Vejamos, então, que enquanto a emoção traz características públicas e detectáveis por terceiros, como por exemplo, o rosto ruborizado por vergonha, os sentimentos são privados e só podem literalmente ser conhecidos quando são compartilhados.

Parece-nos que Damásio (2012) no capítulo 7, *Emoções e Sentimentos*, propõe ao *self* o papel de conduzir a transição dos estados mentais não-conscientes para os estados mentais conscientes. E, no bojo desta concepção, o sentimento da emoção figura como os mecanismos que atuam no sentido de auxiliar nesta tarefa através da discriminação, destaque e compreensão dos objetos internos e externos que nos afetam. Muito provavelmente, por isso, se referiu à separação entre os conteúdos que pertencem ao *self* e os que não pertencem.

Ainda tratando da dimensão corporificada do *self*, Damásio (2011, p. 22) chama atenção para a dimensão material do *self*, veiculado pela expressividade do corpo vivo enquanto centro de representação do *self*-material, isto é, do *self*-objeto, como uma coleção dinâmica de processos neurais integrados, que encontra expressão em uma coleção dinâmica de processos mentais integrados a este dinâmico corpo vivo. Assim, defende a indispensabilidade da corporeidade na constituição do *self*.

Conforme Damásio (2011, p. 23), o *self*-conhecedor apresenta-se menos coeso em termos mentais ou biológicos em relação ao *self*-objeto, dada sua natureza sutil, com frequência dissolvida no fluxo da consciência, o que o torna uma presença mais difícil de ser definida. Entretanto, isso não diminui a importância do *self*-conhecedor perante a consciência. Damásio (2011, p. 23) enfatiza seu ponto de vista ao defender que o *self* sujeito-e-conhecedor além de ser uma presença muito real, cumpre um papel crucial na guinada histórica da evolução biológica à qual o homem pertence.

Importante ressaltar o entendimento acerca da imbricada relação existente entre o *self* sujeito-e-conhecedor e o *self*-objeto. Aqui Damásio aponta para uma natureza estratificada da vida mental. Também se opõe a uma possível dicotomia levantada na relação entre *self*-objeto e o *self*-conhecedor. Neste ponto, em especial, citamos Damásio (2011, p. 23):

Podemos imaginar que o *self* sujeito-e-conhecedor está, por assim dizer, sobre o *self*-objeto, assim como uma nova camada de processos neurais dá origem a mais uma camada de processamentos mentais. Não há dicotomia entre *self*-objeto e *self*-conhecedor; o que existe é continuidade e progressão. O *self*-conhecedor tem seu alicerce no *self*-objeto.

Ao tratarmos da natureza estratificada da vida mental, decorre a afirmação de que não há dicotomia entre as 'camadas'. O que existe é continuidade e progressão, e, por consequência, a compreensão é balizada com a concepção de que a natureza é inteiramente composta de elementos, processos, forças e campos físicos, dividindo-se em níveis distintos de complexidade.

Em consonância com esta perspectiva, expõe Almada (2017), esses “diferentes níveis de complexidade se estendem da esfera mais básica, na qual se incluem as partículas elementares, até o nível de maior complexidade, a exemplo dos seres mentais conscientes”, implicando que cada um dos objetos e fenômenos no âmbito de uma hierarquia determinada ocupa um lugar específico segundo sua complexidade organizacional. Desta forma, cada um dos níveis superiores contém instâncias que não são encontradas nos níveis anteriores.

4.2. SELVES DE DAMÁSIO

Neste painel teórico identificamos uma forte relação com a hipótese de Damásio (2011, p. 225-6), para quem o *self* é construído em estágios. Para Damásio (2011, p. 227), a tentativa de ampliar a compreensão acerca da construção da mente consciente requer um estudo minucioso de seus estágios. Desta maneira, Damásio (2011) ao priorizar o *self* não pretende diminuir ou negligenciar a abrangência da mente em si mesma. Pelo contrário, defende que a mente consciente ao prevalecer na história da evolução natural aperfeiçoou os mecanismos de regulação da vida contando com a evolução dos estágios do *self*. A abordagem proposta de acordo com esta perspectiva é a de que não estamos mais tratando apenas de *self*, mas, sim, de *selves*.

Para Damásio (2011, p. 25), é fundamental pôr em relevo o papel do *self* na construção da mente consciente, desde que haja atenção em relação ao fato de que nenhum mecanismo ou dispositivo isolado pode gerar a mente consciente. Assim, outra hipótese que endossa o tratamento que o *self* deve receber encontra-se pautado no fato de que uma mente em estado de vigília deve contar com o cérebro construindo a consciência a partir da geração de um processo do *self* (DAMÁSIO, 2011, p. 225-6).

Em relação aos selves, Damásio (2011, p. 226) apresenta os três estágios do *self*, a saber: (i) *protosself*, (ii) *self* central e (iii) *self* autobiográfico. O primeiro e mais simples estágio consiste na capacidade de reunir as imagens que descrevem os aspectos relativamente estáveis do corpo, gerando sentimentos espontâneos do corpo vivo, os quais Damásio (2011) chamou de sentimentos primordiais. Este estágio tem origem na parte do cérebro que representa o organismo (*protosself*).

O *protosself* foi descrito por Damásio (2011, p. 235-6) como: “uma coleção integrada de padrões neurais separados que mapeiam, momento a momento, os aspectos mais

estáveis da estrutura física do organismo”. Damásio (2011) enfatiza que os mapas do *protossself* são característicos não só por gerarem imagens corporais, mas também por cumprirem a função de gerar imagens corporais sentidas. Esses sentimentos primordiais encontram-se espontaneamente presentes no cérebro normal acordado (DAMÁSIO, 2011, p. 236).

A indispensabilidade do corpo para constituição do *protossself* encontra-se fundada na contribuição dos mapas interoceptivos (vísceras), mapas gerais do organismo e os mapas dos ‘portais’ sensoriais direcionados para o exterior (visão, audição, tato, paladar, olfato) (DAMÁSIO, 2011, p. 236). Este mapeamento do ponto de vista anatômico requer a participação tanto do tronco cerebral quanto das regiões corticais, de tal modo que a interação e integração estrutural e fisiológica entre os componentes exterosensoriais e intersensoriais se ajustam para compor o *protossself*.

Damásio (2011), além de sustentar a evidência do *self*, sustenta que o *self* é fundamentalmente corporal, ou seja, leva a cabo sua natureza corporificada. Esta concepção foi fomentada no trecho *Uma Prévia das Ideias Principais* da obra *E o cérebro criou o homem*, quando Damásio explicita que “as estruturas cerebrais do *protossself* não são meramente referentes ao corpo. Elas estão ligadas ao corpo em sentido literal e de maneira inextricável”.

A partir desta análise, Damásio (2011) defenderá que a estrutura do *protossself*, além de ter uma relação direta e privilegiada com o corpo, “funda seus pilares arquitetônicos” necessários para construção do *self* central. Tal é a relevância do *protossself* que Damásio (2011) o enunciou através de uma interessante metáfora apresentada em *Uma Prévia das Ideias Principais*: “o melhor modo de conceber o corpo é como a rocha sobre a qual se assenta o *protossself*, enquanto o *protossself* é o eixo em torno do qual gira a mente consciente”.

As inflexões a partir da definição do *protossself* e seu destaque do corpo em seu engendramento, impactarão significativamente e frontalmente em uma das noções de *self* mais influentes da história. Vai impactar o sistema metafísico de Descartes (1596-1650), que, do ponto de vista da história da filosofia, no contexto em que viveu, foi marcado pelos modelos de se pensar as ciências naturais, até certo ponto atrelados a um contexto religioso da época; resultando em uma profusa e entranhada concepção dualista posta de modo radical entre a alma e corpo ou entre a mente e o corpo.

Ao invocarmos Descartes, nós o trazemos pela expressividade do símbolo que se tornou de um conjunto de ideias inerentes ao corpo, à mente e ao cérebro, que, de um modo ou de outro, continuam a influenciar as ciências e as humanidades no mundo ocidental. Trazida para as variantes modernas da noção dualista, Descartes separaria a mente do corpo e a mente do cérebro.

Quando Damásio (2012, p. 218) teceu uma crítica à noção dualista, apresentou um exemplo de sua versão atualizada, de que a “mente e o cérebro estão relacionados, mas apenas no sentido de a mente ser o programa de *software* que corre em uma parte do *hardware* chamado cérebro”, ou em uma concepção mais branda: em que o cérebro e o corpo estão relacionados; porém, apenas no sentido de o cérebro não pode sobreviver sem a manutenção que o corpo lhe oferece (DAMÁSIO, 2012, p. 218).

Como sabemos, Descartes via o ato de pensar como uma atividade separada do corpo; essa afirmação celebrou a separação da mente, a ‘coisa pensante’ (*res cogitans*), do corpo não pensante, o qual tem extensão e partes mecânicas (*res extensa*) (DAMÁSIO, 2012, p. 218). Mais à frente, Damásio culmina na parte que dará o título a sua obra, *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, anunciando o erro de Descartes, cito:

É esse o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo. Especificamente: a separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro (DAMÁSIO, 2012, p. 219).

Agora, trataremos do segundo estágio, o *self* central. O *self* central é resultado das relações estabelecidas entre o organismo, como ele é representado pelo *protossself*, e qualquer parte do cérebro que represente um objeto a ser conhecido. O resultado é o *self* central. A partir do *self* central, um agente conhecedor é introduzido pelo cérebro, trazendo “algo que não estava presente antes, ou seja, um protagonista” (DAMÁSIO, 2011, p. 249).

Sendo assim, quando este protagonista ou testemunha passa a ser disponibilizado em meio a outros conteúdos mentais, ligando-se coerentemente a alguns conteúdos mentais correntes, temos, então, o fenômeno da subjetividade. Damásio (2011, p. 249) defende que existe um limiar do protagonista, “ponto no qual os elementos indispensáveis do conhecimento aglutinam-se, por assim dizer, para compor a subjetividade”.

Ainda que o *protosself* e seus sentimentos primordiais sejam o alicerce do *eu* material, precisamos de um processo do *self* que seja intermediário, entre, de um lado, o *protosself* e seus sentimentos primordiais e, de outro, algo que nos dê identidade e individualidade. Este processo do *self*, um terceiro estágio, Damásio (2011, p. 250) denominará de *self* autobiográfico. O *self* autobiográfico só pode ser construído por meio do mecanismo do *self* central. Em conformidade com Damásio (2011, p. 250), é fundamental compreender que o próprio estado do *protosself* precisa mudar para que ele se torne um *self* propriamente-dito, ou seja, um *self* central.

Para desembocar em um padrão pulsativo do *self* central, ocorre uma mudança crucial do *protosself* promovida pelo encontro do organismo com o objeto, elevando e destacando o perfil mental do *protosself* que precisa conectar-se aos eventos nos quais está envolvido, assegurando-lhe o protagonismo da narrativa momentânea. Isso explica a pulsação do *self* central, configurado em microsequências advenientes da interação que ocorre em uma faixa temporal estreita com o processamento sensorial do objeto. Via de regra, o *protosself* é mudado toda vez que o organismo encontra um objeto, mais ainda, qualquer objeto. Mesmo os objetos evocados ou imaginados provocam alterações no *protosself*, uma vez que ao aprendermos sobre um objeto, além de registrar sua aparência, armazenamos nossas interações em uma memória motora.

Tal fato sugere, por exemplo, porque não desaprendemos a andar de bicicleta. Nossos movimentos das mãos, olhos e cabeça foram ajustados no momento de sua percepção e, na ausência destes objetos, permanecem disponíveis para compor a produção de pulsos do *self* central (DAMÁSIO, 2011, p. 253). Se esta ideia estiver correta, explicaria porque não perdemos a consciência quando devaneamos em um quarto silencioso de olhos cerrados (DAMÁSIO, 2011, p. 253).

Por conseguinte, evocar um objeto engloba a evocação de um conjunto diversificado de interações motoras memorizadas. Isso ocorre porque, para mapear o objeto, o corpo tem que ser ajustado adequadamente pelo cérebro, resultando em ajustes segundo os quais o conteúdo da imagem mapeada é paralelamente sinalizado para o *protosself* (DAMÁSIO, 2011, p. 250-1).

Por meio de uma cadeia de eventos as mudanças do *protosself* dão início à criação momentânea do *self* central. Portanto, o *protosself* necessita estar desperto o suficiente para gerar o sentimento primordial de existência ensejado pelo seu diálogo com corpo. Damásio (2011, p. 251) oferece uma explicação em termos didáticos para esta série de eventos. Para tanto, descreve o processo por meio de três eventos subsequentes:

(i) O primeiro evento é marcado pela transformação no sentimento primordial, resultando em um sentimento no qual o objeto é distinguido dos demais na simultaneidade do tempo. Damásio (2011, p. 251) classificou este evento como “sentimento de conhecer o objeto”;

(ii) O segundo evento é marcado pela geração de destaque para o objeto da interação, um processo que inclui o componente da atenção que atua na convergência de recursos de processamento, ampliando o foco de um objeto em específico em detrimento de outros;

(iii) E, por fim, agora que o objeto se encontra marcado pelo sentimento e destacado pela atenção, a mente atua incluindo as imagens através de uma sequência simples e comum a série de eventos: “o objeto chama atenção do corpo ao ser olhado, tocado ou ouvido”, a partir de uma perspectiva específica, “isso faz o corpo mudar; a presença do objeto é sentida e este objeto ganha destaque (DAMÁSIO, 2011, p. 251).

Damásio (2011, p. 251) vai dizer que a mente, espontaneamente, realiza uma narrativa não verbal desses eventos que não cessam de ocorrer. Assim, o protagonista do *eu* material, latente, se revela por meio de sua associação com ações que estão sendo produzidas pelo organismo a partir do sentimento gerado pelo objeto que engendra uma sensação de posse.

Damásio (2011) marca sua posição em defesa da tese da existência evidente do *self*. A partir de sua defesa, permitirá que o *self* seja situado no âmbito de um conjunto de processos que preenchem a lacuna existente entre a mente e a consciência (*gap*). Com isso, o *self*, para Damásio (2011), constitui uma manifestação importante e culminante desta consciência apresentada em um estrato altamente sofisticado, e no qual os artifícios da memória, linguagem e raciocínio serão vastamente utilizados. Eis o *self* autobiográfico. Neste terceiro estágio, ainda em desenvolvimento no âmbito da história da evolução biológica, as narrativas com contornos simples são enriquecidas, produzindo, assim, um protagonista sólido e bem definido (DAMÁSIO, 2011, p. 252).

Damásio (2011, p. 252) conhece bem o solo teórico e o caminho conceitual o qual percorrerá, tendo a visão de que o mecanismo do *self* central descrito acima funda suas bases no *protosself* e nos sentimentos primordiais, estruturando o maquinismo central que ensinará o *self* autobiográfico e a mente consciente. Os complexos recursos necessários para alcançar o nível do *self* autobiográfico requerem, determinadamente, o funcionamento normal do mecanismo do *self* central (DAMÁSIO, 2011, p. 252). Visão geral de Damásio (2011, p. 259) no que concerne ao *self* autobiográfico e o papel da memória no soerguimento da consciência:

Uma autobiografia é feita de recordações pessoais; é o somatório do que vivenciamos, inclusive as experiências dos planos que fizemos para o futuro, sejam eles específicos ou vagos. O *self* autobiográfico é uma autobiografia que se tornou consciente. Ele se baseia em toda a nossa história memorizada, tanto a recente como a remota. As experiências sociais de que fizemos parte, ou gostaríamos de ter feito, estão incluídas nessa história, assim como as memórias que descrevem as mais refinadas dentre as nossas experiências emocionais, aquelas que podem ser classificadas de espirituais. Enquanto o *self* central pulsa incessantemente, sempre “online”, variando de sinal vagamente pressentido a presença marcante, o *self* autobiográfico leva uma vida dupla. Por um lado, pode ser manifesto, produzindo a mente consciente no que ela tem de mais grandioso e mais humano; por outro, pode estar latente, com sua infinidade de componentes aguardando a vez para entrar em atividade. Essa outra vida do *self* autobiográfico ocorre fora da tela, longe da consciência acessível, e é possivelmente aí que o *self* amadurece, graças à sedimentação gradual e à reelaboração de nossa memória (Damásio, 2011, p. 259).

Conforme as experiências vividas são reencenadas e reconstituídas, por meio da reflexão consciente ou por processos inconscientes, seu conteúdo é inevitavelmente reavaliado e rearranjado, podendo ser modificados a sua composição factual e seu teor emocional em maior ou menor grau, e não obstante os eventos são passíveis de adquirirem novos contornos emocionais. As recordações podem passar por um processo de clivagem, em que algumas recordações são realçadas, outras restauradas, e outras podem ainda ser combinadas por nossas necessidades ou, por fruto do acaso, combinadas de modo a criar cenas nunca realmente ocorridas (DAMÁSIO, 2011, p. 260).

A partir deste esboço, compreende-se o porquê, no decorrer dos anos, de a história de cada um nós, em meio a esta suscetibilidade, comportar sua reedição ou reescrita. Deste ponto de vista, não é exagero afirmar que nunca conseguimos assistir a um mesmo filme ou ouvir uma mesma música duas vezes, pois os fatos compõem uma nova versão e “a música tocada hoje toca diferente em comparação com a do ano passado” (DAMÁSIO, 2011, p. 260). Então, como não nos perdemos em um multiverso de percepções?

Esse problema não é nada trivial. O cérebro em interação e integração com o corpo e com o ambiente dispõe de elaboradíssimos coordenadores quando alcança o nível do *self* autobiográfico por meio de dois processos concatenados. Consoante Damásio (2011, p. 261):

Primeiro, conjuntos expressivos de memórias biográficas definidoras têm de ser agrupados de modo que cada um possa ser prontamente tratado como um objeto individual. Cada um desses objetos pode modificar o *protosself* e produzir seu pulso de *self* central, com os respectivos sentimentos de conhecer e o conseqüente destaque do objeto a reboque. Segundo, como os objetos sem nossa biografia são numerosos, o cérebro precisa de mecanismos capazes de coordenar a evocação de memórias, transmitindo-as ao *protosself* para a interação requerida e mantendo os resultados da interação em um padrão coerente ligado aos objetos causativos. Esse problema não é nada trivial. De fato, os níveis complexos do *self* autobiográfico, aqueles que incluem, por exemplo, importantes aspectos sociais, englobam tantos objetos biográficos que requerem numerosos pulsos de *self* central. Em conseqüência, construir o *self* autobiográfico demanda um maquinário neural capaz de obter múltiplos pulsos de *self* central, em uma breve janela de tempo, para um número expressivo de componentes, e ainda por cima exige que os resultados sejam temporariamente mantidos juntos.

5. Considerações finais

Assumamos a posição relativa à indefinição do *self* ou a posição que o concebe como evidente, ainda assim estaremos atrelados à forte intuição de que nos situamos em torno de um centro a partir do qual investigamos o mundo e sobre o qual nos encontramos. Sabemos que o solo teórico é abarrotado de desafios conceituais.

De um lado, temos as experiências que notamos sem dificuldades e que se apresentam transitórias, e do outro, ainda assim, nos sentimos seguros em apontar que somos proprietários de uma personalidade e de uma identidade. Intuitivamente, nos parece plausível que convivam sobre a perspectiva do *self* a diversidade e a unidade. Uma diversidade expressada no trânsito de nossas experiências, e a unicidade expressada pela dimensão subjetiva do reconhecimento de que nós somos nós mesmos ao longo do tempo. Salvo quando somos acometidos por uma doença ou acidente neurológico que nos inviabilize de tal competência.

Neste ponto, uma questão fundamental trazida para o debate foi a seguinte: há um *self* único, imutável e independente possível de ser localizado? A partir desta indagação, nos defrontamos primeiramente com a noção tradicional de *self*, na qual a substancia-

lidade da mente (ou alma) é concebida como não desintegrável e passível de perdurar mesmo diante da desintegração do corpo. Esta perspectiva de cunho metafísico não-naturalista alcançou seu ápice no sistema filosófico de René Descartes (1596-1650). Em suma, sob este viés, as percepções, sensações, pensamentos encontrariam um local para residir, e, portanto, seriam inerentes a essa sustância material ou substância imaterial fixa e duradoura.

Assim, no percurso desenvolvido trouxemos a forte refutação de David Hume (1711-1776) quando utilizou o princípio da cópia com a finalidade de se opor à ideia de substancialidade da mente. Nos sintonizamos com David Hume no ponto específico a partir do qual, sob o crivo da experiência e da observação, não é possível conceber uma entidade metafísica conhecedora.

Na esteira de Hume, trouxemos para o debate a visão apresentada por Varela, Thompson & Rosch (2003), a qual girou em torno da crítica à insistência na defesa de um *ego-self*. Em busca de um sentido do *self*, chegaram à inferência de que a sua indefinição prevalece. No entanto, revestidos da vontade de trazer algum alento, vão dizer que não é preciso duvidar que o mundo possua sua estabilidade. Tratou-se de um caminho no qual o *self* não serve mais de âncora, em oposição às abordagens que estão literalmente centradas no *self*, e, por consequência, ao deixarem de discutir o *self* pessoal se deslocaram para o problema filosófico que busca compreender qual seria o fundamento último do mundo.

Adiante, trazidos à baila, Damásio (2011; 2012), sob a inspiração de William James, defende a evidência do *self*. Para tanto, dados advindos de fontes da biologia geral e neurociências contribuíram significativamente para alcançarem tal compreensão. O autor marca sua posição em defesa da tese da existência do *self*, situando-o no âmbito de um conjunto de processos que preenchem a lacuna existente entre a mente e a consciência (*gap*). Com isso, o *self* para Damásio constitui uma manifestação importante e culminante desta consciência apresentada em um estrato altamente sofisticado, e no qual os artifícios da memória, linguagem e raciocínio serão vastamente utilizados.

A partir desta análise, Damásio defenderá que as estruturas do *self* estabelecem uma relação direta e privilegiada com o corpo. Emblematicamente, a relevância da noção de *self* corporificado foi expressa por Damásio (2011, p.) na seção *Uma Previa das Ideias Principais*: “o melhor modo de conceber o corpo é como a rocha sobre a qual se assenta o *protossself*, enquanto o *protossself* é o eixo em torno do qual gira a mente consciente”.

Esta ideia guarda uma forte relação com a hipótese de Damásio (2011, p. 225-226) segundo a qual o *self* se compõe de estágios. Os estágios são constituídos em níveis hierárquicos de complexidade e são intimamente interdependentes. Esta tese nos conduz a uma perspectiva naturalista e não-redutivista do *self*, o qual figura como um conjunto de processos. A partir deste entendimento, os níveis se entendem desde os mais elementares e básicos até os dotados de alta complexidade, como a consciência, e, destarte, cada um dos níveis superiores contém instâncias que não são encontradas nos níveis anteriores.

Para Damásio (2011, p. 227), a tentativa de ampliar a compreensão acerca da construção da mente consciente requer um estudo minucioso de seus estágios. A despeito disso, ao priorizar o *self*, Damásio não pretende diminuir ou negligenciar a abrangência da mente em si mesma. Pelo contrário, defende que a mente consciente, ao prevalecer na história da evolução natural, aperfeiçoou os mecanismos de regulação da vida contando com a evolução dos estágios do *self*. A abordagem proposta de acordo com esta perspectiva é a de que não estamos mais tratando apenas de *self*, mas, sim, de *selves*.

Em busca de um sentido do *self*, nos deparamos com noções robustas e antagônicas, as quais queremos destacar. De um lado, sustentando a posição da indefinição do *self*, destacamos os autores de *The embodied mind*, Varela, Thompson & Rosch (2003). De outro, tomando o *self* como evidente, destacamos Damásio (2011, 2012; 2015; 2018). Neste sentido, um ponto importante de convergência entre as duas frentes teóricas se dá em níveis distintos de entendimento. Para ambos, o *self* não é uma substância. No entanto, chegam a esta conclusão percorrendo caminhos distintos. De acordo com Varela, Thompson & Rosch (2003), a sustentação da ausência da fundação do *self* já implica a negação da substancialidade do *self*. Deste modo, a cognição e a estabilidade percebida pelo agente cognitivo, mesmo abandonando a ideia de um *self* fixo, deve ser compreendida no âmbito da fenomenologia.

Nesta perspectiva, o processo cognitivo é concebido como uma construção dinâmica do mundo, inseparável do histórico de vida e singular do ponto de vista da experiência de cada sujeito. Não à toa, Varela, Thompson & Rosch (2003) se inspiraram em Merleau-Ponty (1999[1945]). Merleau-Ponty, em sua obra *A Fenomenologia da Percepção* (1999[1945]), traz o interessante subtítulo: “o verdadeiro cogito não substitui o próprio mundo pela significação do mundo”. A ideia central é a de que o mundo é inseparável do sujeito, e, por conseguinte, o sujeito é projeto do mundo que ele mesmo projeta (ROMÃO, 2021, p. 97).

De posse da convicção de que o problema não é unívoco, nos acautelamos quanto à possibilidade de esgotar as investigações concernentes ao *self*. Diante da indefinição ou não do *self*, nos inclinamos a assumir algumas posições, sem, no entanto, pretender esgotar o debate: i) o *self* não é uma substância; ii) vislumbramos a força do argumento o qual propõe que o *self* seja designado como um conjunto de processos a partir dos quais a subjetividade emerge, e, assim, iii) fornece ao organismo um sentido de posse dos conteúdos mentais, contribuindo, portanto, para o desenvolvimento da personalidade e identidade; iv) concebemos o *self* como corporificado; e, por fim, em relação ao ponto mais polêmico que diz respeito à evidência do *self*, e sem a intenção de exaurir o debate neste ponto, v) assumimos a possibilidade de sua evidência desde que seja tratado como um fenômeno ou conjunto de processos.

Referências

ALMADA, Leonardo Ferreira & MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. Senciência corporal e autoconsciência. **Controvérsia**, v.13, n.3, p. 26-41, 2017.

DAMÁSIO, António. **E o cérebro criou o homem**: Construindo a mente consciente. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes**: Cérebro, razão e emoção. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, António. **O mistério da consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

DAMÁSIO, António. **A estranha ordem das coisas**: As origens biológicas dos sentimentos e da cultura. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.

DENNETT, Daniel. **Conscious explained**. Boston, MA: Little Brown, 1991.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Deborah Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2009.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

ROMÃO, Fabiense Pereira. **O Papel do corpo na emergência da mente (consciente): o problema da percepção-ação na exploração do ambiente a partir das perspectivas ecológicas e teorias enativistas.** 2021. 130 p. Dissertação (Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2021.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **A mente incorporada: Ciências cognitivas e experiência humana.** Porto Alegre, RS: Artmed, 2003.



