



Carla Nogueira Lobo

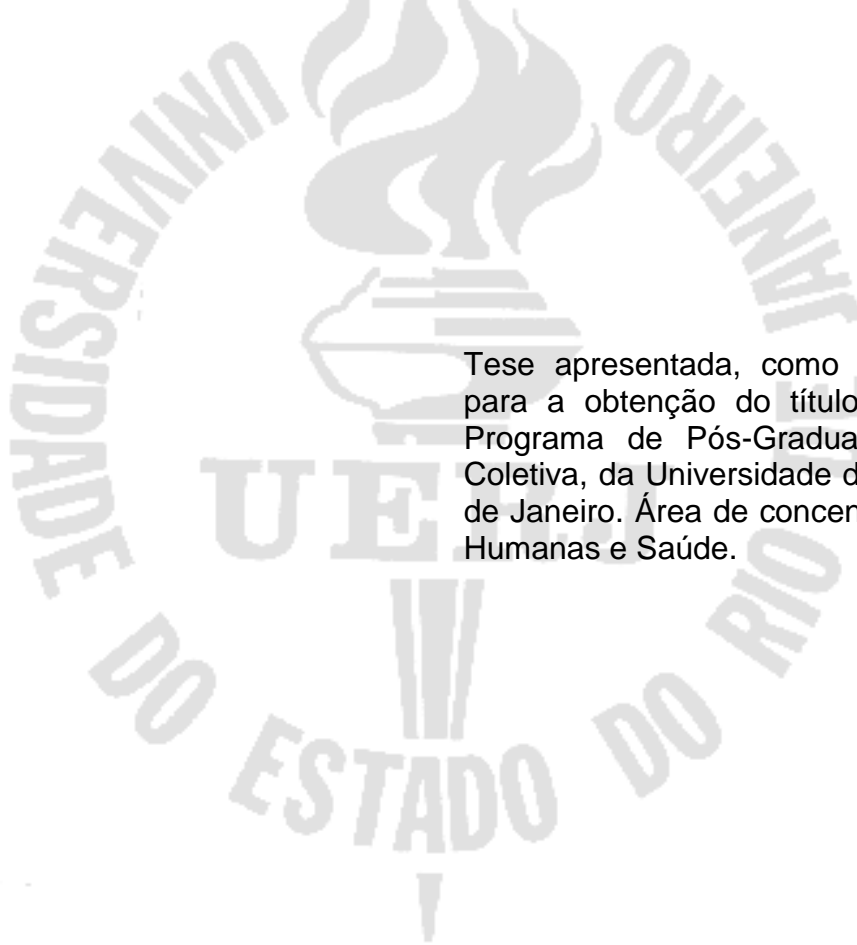
O problema da gênese da autoconsciência

Rio de Janeiro

2010

Carla Nogueira Lobo

O problema da gênese da autoconsciência



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Jurandir Freire Costa

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CBC

L799 Lobo, Carla Nogueira.
O problema da gênese da autoconsciência / Carla Nogueira
Lobo. – 2010.
160f.
Orientador: Jurandir Freire Costa.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Autoconsciência – Teses. 2. Autoconsciência – Aspectos
psicológicos – Teses. 3. Autopercepção – Teses. 4. Consciência
– Teses. I. Costa, Jurandir Freire, 1944- II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. III.
Título.

CDU 159.923.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,
desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Carla Nogueira Lobo

O problema da gênese da autoconsciência

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 30 de abril de 2010.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jurandir Freire Costa (Orientador)
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof. Dr. Benilton Carlos Bezerra Junior
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof^a. Dr^a Claudia Passos Ferreira
Instituto Medicina Social - UERJ

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

Prof. Dr. Octávio Domont Serpa Júnior
Instituto de Psiquiatria - UFRJ

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

Para Roberto e Felipe

RESUMO

LOBO, Carla Nogueira. *O problema da gênese da autoconsciência*. 2010. 160f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva). – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

São duas as motivações centrais para a suposição da existência de formas não-conceituais, primitivas de autoconsciência. No campo da pesquisa psicológica, a existência de uma forma não-conceitual autoconsciência emerge como uma consequência natural da rejeição da visão tradicional de Piaget e de Freud da primeira infância como um ambiente Indiferenciado do Eu/não-Eu; enquanto no campo da atividade filosófica tal suposição se sustenta como uma possível solução para o suposto problema da circularidade/regresso na estrutura da auto-referência reflexiva. Esta tese pretende submeter essa suposição amplamente difundida a um extenso escrutínio. A primeira parte do trabalho destina-se a uma avaliação filosófica da própria ideia de uma forma primitiva, não-conceitual de autoconsciência. A crítica geral aqui pode ser formulada nos seguintes termos: as alegadas formas primitivas não-conceituais de autoconsciência não satisfazem absolutamente as duas condições - amplamente aceitas - acerca da autoconsciência. A primeira estabelece que a característica semântica comum a qualquer forma de autoconsciência (independentemente de sua complexidade) é a auto-referência consciente. A segunda estabelece que a característica semântica das formas mais básicas de autoconsciência é a chamada imunidade ao erro por identificação. A segunda parte da tese está consagrada à avaliação dos resultados empíricos da nova abordagem psicológica de autoconsciência. A crítica geral assume a seguinte forma: guiado pelo termo ambíguo "self" ou "selfhood", psicólogos contemporâneos incorrem em um *non-sequitur* ao tentar inferir formas primitivas de autoconsciência da simples existência de um sujeito na primeira infância. Baseado no princípio da melhor explicação, mostraremos que as alegadas formas primitivas de autoconsciência são melhor compreendidas como estágios de desenvolvimento cognitivo do *sujeito*. Em suma, a ideia de uma forma primitiva, não-conceitual de autoconsciência não passa de um equívoco.

Palavras-chave: Autoconsciência. Consciência. Conteúdos não-conceituais. Auto-percepção. Autoconsciência pré-reflexiva.

ABSTRACT

The postulation of non-conceptual, primitive forms of self-consciousness has two main motivations. In the field of the psychological empirical research, the existence of a non-conceptual self-awareness seems to be the natural consequence of the rejection of Piaget's and Freud's traditional view of the early infancy as a self/non-self undifferentiated environment, and in the field of philosophical activity such postulation seems to be the solution to the alleged circle/regress in the structure of reflexive self-reference. The present thesis is an assessment of this widespread claim. The first part of the work is addressed to a philosophical assessment of the very idea of a primitive, non-conceptual form of self-consciousness. The general criticism takes the following form: the alleged primitive, non-conceptual forms of self-consciousness fail completely to meet the two widely accepted constraints on any reasonable account of self-consciousness. The first constraint states that the distinctive semantic feature of any form of self-consciousness (irrespective of its complexity) is the knowingly self-reference, while the second states that the distinctive semantic feature of the most basic forms of self-consciousness is the so-called immunity to error through misidentification. The second part of the thesis is devoted to the assessment of the empirical findings of the new psychological approach to self-consciousness. The general criticism takes here the following form: guided by the ambiguous term "self" or "selfhood", and of ambiguous phrases like "sense of self" or "self-notion", contemporary psychologists incur into a *non-sequitur*: they attempt to infer the existence of primitive forms of self-consciousness from the simple existence of a subject in the early infancy. Based on the principle to the best inference, I show that the alleged primitive forms of self-consciousness are better understood as different stages of cognitive development of the subject. The upshot is that the very idea of a primitive, non-conceptual self-conscious is a serious misunderstanding.

Keywords: Selfconsciousness. Consciousness. Self-perception. Nonconceptual content.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	OS DIFERENTES SENTIDOS DE CONSCIÊNCIA.....	22
1.1	A distinção entre consciência fenomenal e consciência de acesso.....	23
1.2	As distinções entre estado consciente e criatura consciente e entre consciência transitiva e intransitiva.....	26
1.3	A distinção entre a consciência de objetos e a consciência de fatos.....	28
1.5	A distinção entre as formas conceituais e não-conceituais de consciência.....	30
1.6	Conclusão.....	30
2	AUTOCONSCIÊNCIA: AS TRÊS NOÇÕES FUNDAMENTAIS.....	31
2.1	A autoconsciência em sentido introspectivo.....	32
2.2	A auto-referência reflexiva.....	37
2.3	A consciência de si como sujeito.....	38
2.4	Conclusão.....	44
3	A ESTRUTURA SEMÂNTICA BÁSICA.....	45
3.1	A auto-referência sem identificação.....	46
3.2	A irreduzibilidade das atribuições de se.....	50
3.3	Conclusão.....	51
4	A ESTRUTURA EPISTEMOLÓGICA.....	52
4.1	A imunidade ao erro predicativo na auto-atribuição de predicados mentais.....	52
4.2	A imunidade ao erro de identificação.....	54
4.3	O privilégio epistêmico nas auto-atribuições de pensamentos de primeira ordem.....	58
4.4	Conclusão.....	61
5	TRÊS MODELOS COGNITIVOS.....	62
5.1	As chamadas teorias de ordem superior (HO).....	62

5.2	O modelo da auto-representação.....	66
5.3	Conclusão.....	69
6	A SUPOSTA AUTOCONSCIÊNCIA NÃO-CONCEITUAL.....	69
6.1	O Eu ecológico.....	70
6.2	A consciência proprioceptiva como uma forma de percepção de si.....	74
6.3	Percepção de si e autoconsciência genuína.....	77
6.4	Conclusão.....	79
7	A AUTOCONSCIÊNCIA PRÉ-REFLEXIVA.....	80
7.1	Autoconsciência pré-reflexiva e regresso infinito.....	80
7.2	A consciência proprioceptiva como uma forma pré-reflexiva de autoconsciência.....	84
7.3	A resolução do dilema entre regresso e circularidade.....	91
7.4	Conclusão.....	93
	SEGUNDA PARTE	
8	O MITO DA INDIFERENCIAÇÃO.....	95
8.1	A distinção original entre o Eu e o Mundo.....	95
8.2	Os cinco níveis do desenvolvimento cognitivo.....	99
8.3	Eu como Sujeito versus Eu como Autoconsciência.....	102
8.4	Conclusão.....	106
9	A IMITAÇÃO.....	107
9.1	As diferentes formas de imitação.....	108
9.2	Imitação na primeira infância.....	110
9.3	Conclusão.....	112
10	A RECOGNIÇÃO DA PRÓPRIA IMAGEM ESPECULAR.....	113
10.1	O teste da marca e a hipótese do efeito anestésico.....	114
10.2	O teste da marca em humanos.....	121

10.3	Problemas metodológicos	124
10.4	O que significa reconhecer-se no espelho	125
10.5	Conclusão	128
11	CONCLUSÃO	129
	REFERÊNCIAS	136
	APÊNDICE – EXEMPLOS	159

INTRODUÇÃO

A autoconsciência constitui a questão central da psicologia contemporânea tanto sob a perspectiva ontogenética do desenvolvimento quanto sob a ótica filogenética da evolução da espécie humana. No presente trabalho, buscamos estabelecer uma hipótese explicativa para ontogênese da autoconsciência visando satisfazer pelo menos duas condições fundamentais: (i) às exigências conceituais da abordagem filosófica, (ii) e às exigências empíricas das ciências cognitivas contemporâneas. Assim, com uma abordagem multidisciplinar, esse projeto está concebido em dois planos fundamentais complementares. No primeiro deles, buscamos empreender um amplo esclarecimento conceitual da noção central de autoconsciência a partir das inúmeras contribuições da tradição filosófica e da filosofia contemporânea, demarcando claramente o fenômeno da autoconsciência de uma série de outros fenômenos aparentados. E, em um segundo plano, buscamos realizar uma investigação das posições empíricas que nos parecem mais relevantes sobre a ontogênese da autoconsciência. Como hipótese geral, pretendemos tornar plausível a tese de que a autoconsciência se apóia, por um lado, sobre representações não-conceituais e, por outro, sobre uma relação intersubjetiva na qual a criança passa a compreender de forma conceitual a diferença fundamental entre a sua perceptiva das coisas e a perspectiva de terceiros. Portanto, a tese que pretendemos defender nesse trabalho é a de que a ontogênese da autoconsciência espelha o próprio desenvolvimento conceitual da criança.

Histórico do problema

A expressão “autoconsciência” e seu cognato “consciência de si” não possuem um mesmo significado pré-teórico nos diferentes idiomas ocidentais. Nos idiomas neolatinos não há sequer um uso corrente pré-teórico dessas expressões. Segundo o Aurélio, o vocábulo “autoconsciência” é introduzido no Português como um termo de arte que tem origem na filosofia. Nesta acepção, “autoconsciência” significa a reflexão (pensamento ou experiência) sobre si mesmo na condição de sujeito de estados e eventos mentais. Nota-se, no entanto, que fazemos uso do vocábulo não-composto “consciência” para exprimir tanto o mesmo fenômeno quanto uma série de outros aparentados, dentre outros a consciência fenomenal.

A situação é bastante diversa nos idiomas germânicos. Aqui encontramos usos pré-teóricos da expressão, entretanto, com conotações valorativas. A expressão inglesa “self-consciousness” exprime uma preocupação excessiva com a própria aparência e maneira de ser de si mesmo. Autoconsciente seria uma pessoa que se mostra excessivamente embaraçada, inibida ou constrangida pelo juízo de terceiros, ou seja, uma pessoa com a freqüente sensação constrangedora de que “os outros a estariam observando e julgando”. Com essa conotação negativa, “self-consciousness” é empregado frequentemente para a caracterização de um quadro psicopatológico de sintomas que vão da vergonha excessiva à paranóia.

Em Alemão, em contrapartida, a expressão “Selbstbewusstsein” (*autoconsciência*) apresenta uma conotação valorativa positiva, se não oposta, certamente bastante diversa. “Selbstbewusst” (*autoconsciente*) é alguém possuidor de uma auto-estima positiva uma vez que se sente reconhecido por suas qualidades e capacidades. A caracterização admite gradações de tal modo que quanto maior a auto-estima tanto maior seria a autoconsciência. Autoconsciente seria justamente alguém que não se preocupa patologicamente com as opiniões de terceiros, comportando-se, antes, de forma assertiva na suas relações com o mundo e os outros.

Ora, embora tais significados sejam distintos, tanto o valor negativo (no Inglês) quanto o positivo (no Alemão) que o indivíduo confere a si mesmo pressupõem o sentido cognitivo técnico que o termo veio adquirir na filosofia como uma reflexão (um pensamento ou uma experiência) sobre si mesmo como sujeito de estados e eventos mentais. Afinal, ninguém poderia ter uma preocupação psicopatológica (*self-conscious*) com o que os outros pensam a seu respeito se já não fosse capaz de refletir (pensar ou perceber) sobre si mesmo como sujeito de estados mentais (provavelmente também como sujeito de atributos físicos). Do mesmo modo, ninguém poderia gozar de uma auto-estima positiva, manifestar-se assertivamente, se também já não fosse capaz de se reconhecer como sujeito de qualidades e capacidades.

Embora o fenômeno da autoconsciência seja um tema recorrente na história da filosofia, nos períodos antigo e medieval, o sentido cognitivo atual do termo (reflexão sobre si mesmo) não era claramente separado dos sentidos valorativos já presentes no idioma germânico. A expressão “autoconsciência” era normalmente entendida como auto-estima e autoconfiança e era normalmente discutida no contexto da ética e da felicidade. É apenas com Descartes (1641) no período moderno, com célebre cogito cartesiano, que o sentido cognitivo técnico do termo (uma reflexão sobre si mesmo como sujeito de estados mentais) se torna independente das demais

conotações valorativas. Como é notório, o fio condutor das *Meditações* cartesianas consistia em encontrar uma proposição cuja verdade não estivesse sujeita a uma dúvida hiperbólica expressa nos termos da hipótese de um Deus enganador e, assim, pudesse ser alçada à condição de fundamento do conhecimento em geral. A proposição cuja verdade estaria excetuada da dúvida universal seria o cogito: *Eu penso, Eu existo*.

Também para Hume (1978) a reflexão sobre si como sujeito de eventos mentais assumiu um papel central na sua nova filosofia empirista. Mas enquanto para Descartes tratava-se de encontrar um princípio indubitável, para Hume o problema fundamental residiria na unidade da autoconsciência. Segundo Hume (1978, p. 636), mesmo sendo ela absolutamente necessária para o conhecimento, ela também seria indemonstrável, uma vez que jamais poderia ser percebida. Em suas próprias palavras: “Há dois princípios que não consigo tornar consistentes nem consigo renunciar a nenhum dos dois, a saber, todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e a mente nunca percebe nenhuma conexão verdadeira entre existências distintas”.

Na filosofia transcendental de Kant (1998) o conceito autoconsciência também desempenha um papel decisivo. Como em Descartes, a autoconsciência assume para Kant a forma de “princípio supremo” de todo entendimento, por conseguinte, fundamento último de toda e qualquer forma de conhecimento (empírico, matemático ou metafísico). Se não pudessemos subsumir o que nos aparece às intuições sensíveis a conceitos gerais sob a forma de pensamentos autoconscientes (“Eu penso tem que poder acompanhar as minhas intuições”), nada conheceríamos.

Tal como nós entendemos hoje, autoconsciência significa essencialmente a capacidade que possuímos de nos auto-referirmos de uma forma peculiar, a saber, *sabendo* que estamos nos auto-referindo (em oposição a uma forma *contingente* de auto-referência na qual o sujeito se auto-refere sem saber que o faz). Essa mesma compreensão é expressa pela caracterização usual da autoconsciência como uma referência a si mesmo *enquanto tal* ou pela expressão auto-referência reflexiva ou cognitiva. A experiência realizada por Mach em Viena nos permite ilustrar facilmente a oposição entre uma forma contingente e uma forma reflexiva de auto-referência. Após um dia de trabalho estafante, Ernst Mach (um professor famoso) toma um ônibus de volta para casa. Mas ao adentrar no veículo, observa um professor maltrapilho vindo na direção contrária à sua. Nesse momento Mach pensa consigo mesmo:

- (1) Olha como *ele* (essa pessoa) está mal vestido.

Contudo, à medida que se aproxima do seu assento, Mach se dá conta de que ele estava observando sua própria imagem refletida no espelho do interior do ônibus e que *aquela pessoa maltrapilha*, a quem ele se referia era ele próprio:

(2) Eu estou maltrapilho.

A partir do século 20, a mente humana tornou-se objeto de outra importante disciplina: a psicologia. Em que pese à noção de autoconsciência ainda desempenhar um papel central na tradição freudiana (tanto na primeira quanto na segunda tópicas), a sistemática exploração do conceito de inconsciente abriu a possibilidade de uma série de outras investigações não mais centradas nas noções de consciência e autoconsciência. Pouco a pouco, essas noções se tornaram teoricamente irrelevantes. O ostracismo teórico do conceito de consciência conheceu seu ápice com as diferentes formas de behaviorismo (tanto na psicologia quanto na filosofia contemporâneas) que buscavam explicar o sistema cognitivo humano sem nem mesmo fazer referência ao chamado “vocabulário mental”. Mesmo após o que se convencionou denominar “reviravolta cognitiva” (*cognitive turn*) dos anos 50, nem a filosofia da mente nem as ciências cognitivas pareciam estar interessadas na investigação da consciência nas suas mais diferentes formas e manifestações.

Entretanto, a partir do célebre trabalho de Nagel (1974), assistimos a uma nova reviravolta tanto no cenário filosófico quanto no campo das chamadas ciências cognitivas na medida em que a noção de consciência em sentido fenomenal passou a constituir o foco das preocupações teóricas. A impressão geral que reinava entre filósofos e cientistas era a de que enquanto as chamadas atitudes proposicionais (pensamentos, desejos, crenças etc.) poderiam ser satisfatoriamente abordadas à luz do modelo cognitivo então dominante, o funcionalismo, a consciência fenomenal parecia resistir a qualquer forma reducionista de abordagem. As qualidades fenomenais (os chamados *qualia*), “o que é ter a sensação de ser um morcego”, nem se deixavam identificar a propriedades neurológicas do cérebro nem a propriedades funcionais. Assim, com novas investigações centradas na noção de consciência fenomenal, assistimos não apenas a derrocada paulatina do funcionalismo como também a emergência de uma nova forma de neodualismo, o chamado dualismo de propriedades. Embora se reconheça apenas a existência de substâncias materiais no universo (contrariamente ao dualismo de substância cartesiano), algumas dessas substâncias (as mentes), além das propriedades físicas e das funcionais, possuiriam também determinadas propriedades fenomenais irreduzíveis.

Ora, mas se a consciência em sentido fenomenal se tornou o centro das investigações teóricas, a autoconsciência permaneceu relegada a um segundo plano. São provavelmente duas as causas da pouca importância conferida à noção de autoconsciência. A primeira, relativamente trivial, seria a recusa contemporânea da visão moderna do conhecimento centrada na autoconsciência. Ao contrário dos modernos, Descartes, Hume e Kant, ninguém mais confere à autoconsciência um papel “arquimediano”, como fundamento ou princípio do conhecimento em geral. Mas a razão principal parece ser outra: o conceito de autoconsciência não parece suscitar maiores dificuldades e desafios teóricos. Segundo Block (1994, p. 230), por exemplo, “É naturalmente a consciência fenomenal [...] e não a autoconsciência que pareceu um mistério científico”. De maneira similar, Chalmers (1994, p. 24) afirma que a autoconsciência é um daqueles estados mentais “que não suscita enigmas metafísicos profundos”. A idéia compartilhada por filósofos de diferentes credos como Block e Chalmers, por exemplo, seria então a de que poderíamos facilmente entender a autoconsciência em termos funcionais quando tivéssemos resolvido o enigma da consciência em sentido fenomenal.

Recentemente, contudo, esse consenso tácito foi desafiado por algumas contribuições teóricas significativas. Recorrendo à conhecida irreduzibilidade do pronome de primeira pessoa a qualquer outra forma de auto-referência e à distinção entre uma perspectiva de primeira pessoa “plena” (*strong*) e outra primitiva (*weak*), Baker (1998) lançou o seguinte desafio: encontrar uma explicação naturalista para a perspectiva da primeira pessoa em sentido pleno , ou seja, uma explicação para a consciência de si nos moldes das ciências naturais em termos não-intencionais, não-mentais e não-semânticos. Assim, da mesma forma que a consciência fenomenal não se deixaria reduzir a propriedades físicas ou funcionais, a perspectiva da primeira pessoa em sentido pleno nem se deixaria reduzir à perspectiva da primeira pessoa em sentido primitivo nem a qualquer outro estado cognitivo. Segundo Baker, as teorias hoje disponíveis seriam capazes de tornar compreensível a perspectiva da primeira pessoa na acepção primitiva, mas jamais na sua acepção plena. O naturalismo cientificista contemporâneo se veria confrontado com o seguinte dilema de acordo com Baker (1998, p. 327): “ou mostrar que a perspectiva da primeira pessoa pode ser entendida em termos naturalistas, ou mostrar que ela é dispensável”.

Em uma contribuição igualmente significativa, Bermúdez (1998) acredita ter detectado uma circularidade viciosa na estrutura da auto-referência cognitiva. A idéia é a de que o sujeito não poderia se auto-referir de forma consciente por meio do pronome da primeira pessoa a menos

que ele já soubesse de algum modo que é o indivíduo fazendo uso de tal pronome. Mas esse conhecimento prévio de que se é o indivíduo fazendo uso do pronome da primeira pessoa teria forma de conteúdos sobre si em primeira pessoa, o que nos envolveria em um círculo vicioso. Entretanto, mais importante que formulação do problema, foram as soluções vislumbradas por Bermúdez: a postulação da existência de uma série de formas primitivas não-conceituais de autoconsciência. Assim, para rompermos o círculo vicioso na estrutura da auto-referência cognitiva por meio do emprego do pronome da primeira pessoa, deveríamos supor que, antes da aquisição de tal pronome, o agente já seria capaz de perceber seu próprio Eu corporal de forma não-conceitual.

Uma terceira fonte significativa de contribuições vem do campo da fenomenologia. Ao lado da forma reflexiva tradicional haveria uma forma primitiva *pré-reflexiva* de autoconsciência. Se por um lado, tomo consciência reflexiva de mim mesmo como um objeto da minha própria experiência interna, por outro lado, encontro-me autoconsciente de forma *pré-reflexiva* em todas as minhas experiências não porque meu sujeito corporal se torna *um objeto* da minha percepção, mas porque estou familiarizado comigo mesmo (*Selbstvertrautheit*) em todas as experiências que realizo. Enquanto a existência de uma percepção de si (*self-awareness*) é postulada por Bermúdez para se romper com um suposto círculo vicioso na estrutura da auto-referência por meio do pronome da primeira pessoa, a existência de uma forma *pré-reflexiva* de autoconsciência também é postulada (por toda a tradição fenomenológica) para se deter um regresso infinito na estrutura de toda e qualquer forma de autoconsciência reflexiva de acordo com Zahavi (2006).

Ora, enquanto modelo da percepção de si (*self-awareness*) foi incorporado pela vertente dominante da psicologia do desenvolvimento pós-Piaget, de Gibson a Rochat, o modelo fenomenológico de uma forma *pré-reflexiva* de autoconsciência foi reivindicado pela psiquiatria para a compreensão da esquizofrenia e o autismo. Assim, ao se queixar de haver “perdido contato” consigo mesmo ou de haver perdido “a sensação de si”, ou ainda, de ter “desaparecido” para ele próprio, o paciente esquizofrênico estaria reportando a perda ou a falta de uma forma *pré-reflexiva* de consciência proprioceptiva, ou seja, de *uma familiaridade* consigo mesmo.

A postulação de formas primitivas de autoconsciência também encontra uma forte motivação empírica. Segundo uma convicção compartilhada por Freud e Piaget, antes da emergência do Eu, tanto o psiquismo (Freud) quanto o sistema cognitivo (Piaget) se caracterizariam por uma ausência de diferenciação Eu/Mundo. Psicólogos contemporâneos,

entretanto, acreditam dispor de inquestionáveis evidências empíricas que infirmariam tal convicção. Desde muito cedo, os neonatos já seriam capazes não apenas de representar objetos, ou seja, entidades contínuas e impenetráveis, como a si mesmos como sujeitos dessas representações. A idéia central é a de que autoconsciência seria *um fenômeno que admite inúmeras gradações*. Assim, antes da aquisição do pronome “eu”, já existiriam de três a cinco formas mais primitivas de autoconsciência. O próprio Bermúdez postula a existência de pelo menos três formas primitivas de autoconsciência não-conceitual: O que ele denomina “eu ecológico”, baseado no trabalho empírico de J. Gibson (1979), a “propriocepção somática” e “ponto de vista não-conceitual”.

Pesquisadores empíricos contemporâneos, como Rochat (1995, 2001 e 2003), identificam usualmente 5 níveis ou graus de autoconsciência, a saber: (1) nível zero, confusão (*confusion*), onde o indivíduo ainda não distingue sua própria imagem refletida no espelho de acordo com Zazzo (1981). (2) Nível 1, diferenciação (*differentiation*): quando ocorrem os primeiros sinais de identificação da própria imagem e os movimentos corporais no espelho começam a ser percebidos. (3) Nível 2, situação (*situation*): neste estágio o indivíduo é capaz de realizar uma ligação entre a visualização de seus movimentos refletidos no espelho e a propriocepção somática. (4) Nível 3, reconhecimento (*recognition*): aqui o indivíduo já se mostra capaz de reconhecer plenamente sua imagem refletida: sou eu <its me> (Gallup, 1982 e Povinelli, 1993). (5) Nível 4, permanência (*permanence*): o indivíduo é representado como uma entidade que permanece ao longo de mudanças no tempo. (6) Nível 5, autoconsciência em sentido pleno (*self-consciousness*) ou (*meta-self-awareness*): o Eu (*Self*) é agora reconhecido não apenas a partir da perspectiva da primeira pessoa, mas também a partir da perspectiva de uma terceira pessoa (Goffman, 1959).

Esboço geral da tese

A tese presente tem por objeto a investigação das pretensas formas primitivas de autoconsciência. O modelo da percepção de si (*self-awareness*) suscita inúmeras questões. Como veremos, esse modelo assume ingenuamente a teoria tradicional da Reflexão (*Reflektionstheorie*) de Henrich (1963) ou o que também se convencionou chamar modelo sujeito-objeto de consciência de Tugendhat (1979). Tomar consciência de si significa *identificar* a si mesmo como o objeto do seu próprio ato intencional (percepção, pensamento, memória etc.). Ora, mas como na autoconsciência faço referência a mim mesma *sabendo* que estou me referindo, eu não teria como me identificar como objeto do meu próprio ato intencional se eu já não estivesse consciente de mim mesma como autora de tal ato. Essa consciência prévia ou pressupõe um novo ato que nos remeteria a um regresso infinito ou se daria no mesmo ato original constituindo um círculo vicioso. Assim, mostraremos que a circularidade detectada por Bermúdez no emprego do pronome da primeira pessoa de modo a refletir a sua semântica é apenas um caso específico da circularidade viciosa presente em toda identificação de si mesmo por atos intencionais.

Ademais, nem a tese fundamental de J. Gibson de que toda esterocepção (*esteroception*), ou percepção externa, envolve uma propriocepção (*proprioception*), ou seja, percepção de si, nem a tese complementar de Bermúdez de que a propriocepção somática seria uma forma de percepção do eu corporal parecem sustentáveis. Se adotarmos, como Bermúdez, a idéia de Shoemaker que a percepção envolve sempre uma identificação ou destacamento do objeto percebido como um dentre outros objetos no campo perceptivo, então claramente não podemos falar de uma percepção do meu próprio eu corporal nem quando percebemos objetos externos nem quando estamos sujeitos a sensações corporais.

Mas os problemas com a idéia de uma percepção de si (*self-awareness*) não param por aí. Mesmo que concedêssemos que percebendo objetos externos ou estando sujeitos a sensações corporais estaríamos ao mesmo tempo percebendo o nosso Eu corporal, nada nos permitiria qualificar essa suposta percepção de si como uma forma genuína de autoconsciência. Isso porque para falarmos de uma autoconsciência genuína, não basta que o sujeito esteja percebendo suas propriedades corporais ou percebendo seu próprio Eu corporal. É indispensável que ele as perceba *como suas próprias* propriedades corporais (e não, digamos, de uma terceira pessoa) ou que ele perceba o seu Eu corporal *como ele próprio* (e não como o corpo de um terceiro). Mas isso, por sua vez, exige o conceito fundamental de sujeito.

A alternativa tradicional ao modelo da percepção de si (*self-awareness*) consiste na postulação de uma suposta forma pré-reflexiva de autoconsciência que estaria onipresente em todas as experiências de acordo com Zahavi (2006). Mas o modelo fenomenológico da autoconsciência pré-reflexiva suscita outros tantos problemas. Antes de mais nada, ele não resolve, como pretende, o problema do regresso infinito. Se for verdade que não há regresso no âmbito da autoconsciência pré-reflexiva - uma vez que o sujeito aí não se está tomando a si mesmo como um objeto - permanece havendo regresso no âmbito da auto-referência cognitiva porque esta permanece sendo entendida em toda a tradição da fenomenologia como a identificação de si mesmo como um objeto do seu próprio ato intencional.

Uma segunda fonte de problemas radica na própria compreensão do que seria uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Entendemos, negativamente, que em tal consciência o sujeito não esteja se representando como um objeto. Entretanto, não há uma clara explicação positiva em toda a literatura fenomenológica para o que seria a tal *familiaridade consigo mesmo* (*Mit-sich-vertraut-sein*), (*self-acquaintance*). A única noção disponível em toda a literatura capaz de tornar tais metáforas compreensíveis é a idéia de uma consciência proprioceptiva pré-reflexiva que exerceria uma forma de controle motor sobre o nosso corpo como um pressuposto para os nossos próprios atos de percepção de acordo Gallagher (2000). Entretanto, como mostraremos, ainda que possamos falar de informações proprioceptivas conscientes, elas não se qualificam como uma forma genuína de autoconsciência.

Em um plano estritamente conceitual, acreditamos poder mostrar, contrariamente a vertente dominante na psicologia do desenvolvimento, que a autoconsciência não é absolutamente um fenômeno mental que admite gradações ou níveis. Ninguém está *mais ou*

menos autoconsciente (segundo os níveis ou graus propostos), da mesma forma que ninguém está mais ou menos grávida. Tampouco nos parece fazer sentido em se falar de uma forma reflexiva e uma forma pré-reflexiva de autoconsciência tal como afirmam os fenomenólogos. A única distinção que reconhecemos é entre uma forma cognitiva ou reflexiva de auto-referência (na qual o sujeito sabe que se auto-refere) e uma forma contingente de auto-referência (na qual o sujeito não sabe que se auto-refere). O equívoco fundamental é uma decorrência de uma ambiguidade trivial entre dois sentidos de consciência ou de perspectiva de primeira pessoa, analisados por Baker. Tanto podemos entender essas noções exprimindo:

(a) *Ser* um ponto de vista singular dentre outros <sem possuir a consciência que se é> que representa objetos e propriedades de forma egocêntrica (o que Baker denomina perspectiva da primeira pessoa em sentido primitivo (*weak*)).

Ou exprimindo:

(b) *Possuir a consciência* de que se é um ponto de vista singular dentre outros (o que Baker denomina perspectiva da primeira pessoa em sentido pleno (*strong*)).

Dizer (a) que se é um ponto de vista singular dentre outros é o mesmo que dizer que se é um organismo biologicamente complexo, espacialmente orientado, que representa egocentricamente objetos e propriedades do mundo como proporcionadores (*affordances*) para suas ações com a intenção de satisfazer suas volições e seus desejos. Em contrapartida, dizer (b) que se tem consciência de ser um ponto de vista singular dentre outros significa dizer fundamentalmente que se é uma criatura capaz de se auto-referir de forma cognitiva, ou seja, capaz de representar a si própria *como* um ponto de vista singular dentre outros possíveis e existentes por meio das predicções sobre si em primeira pessoa (*I-thoughts*).

Entretanto, se é um truísmo que nem todos os sistemas cognitivos são autoconscientes, a pergunta que todos devem estar se fazendo é porque os psicólogos contemporâneos “descobriram” ou postularam formas primitivas de autoconsciência, presentes até mesmo em neonatos. Possuímos um diagnóstico. Como observamos, tanto Piaget quanto Freud caracterizam a vida cognitiva e emocional anterior à emergência do Eu da autoconsciência como um universo sem diferenciação Eu/Mundo. E a razão que ambos alegavam para isso seria a seguinte: antes da

emergência do Eu, o neonato ainda seria incapaz de representar *objetos* no mundo. Ora, como essa tese se mostrou empiricamente falsa, pois desde muito cedo as crianças já são capazes de representar entidades permanentes, contínuas etc., conclui-se, de forma apressada, que representado os objetos ao seu redor, a criança, como *sujeito* dessas representações, já estaria de algum modo representando a ela própria.

Entretanto, mesmo que crianças pequenas já sejam capazes de representar objetos, disso não se segue que elas já estariam representando a elas mesmas como sujeitos de tais representações. Isso porque ao representar objetos, elas ainda não os representam conceitualmente *como* objetos. Da mesma forma que podemos perceber, digamos, um computador, sem percebê-lo *como* um computador, ou seja, sem sabermos conceitualmente o que é um computador, uma criança pequena é capaz de perceber objetos materiais sem ainda ser capaz de percebê-los *como* objetos, ou seja, sem saber conceitualmente o que é um objeto. Assim, mesmo que Freud e Piaget estejam equivocados quanto à não-diferenciação Eu/mundo, disso não se segue que a criança pequena (e animais de uma forma geral) já esteja representando a si mesma *como o sujeito* das suas representações. Neste sentido, a tese que aqui defenderemos pode ser vista como uma defesa indireta da convicção compartilhada por Freud e Piaget de que a autoconsciência é um fenômeno mental que emerge de forma relativamente tardia no psiquismo (Freud) e na vida cognitiva (Piaget).

Na sua defesa da existência de formas não-conceituais de autoconsciência, Bermúdez se apóia exclusivamente no princípio da melhor explicação (*inference to best explanation*). Acreditamos, contudo, que recorrendo ao princípio contrário da parcimônia explicativa (uma explicação teoricamente mais simples é sempre preferível a uma explicação teoricamente mais carregada), poderemos mostrar, ao longo dessa tese, que as evidências empíricas apresentadas (o comportamento observado das crianças e animais) podem ser plenamente explicadas a partir de estados cognitivos nos quais o sujeito estaria meramente *concernido* de acordo Perry (1998) sem, no entanto, estar auto-referido ou estar autoconsciente de forma pré-reflexiva.

Seguindo então o princípio da parcimônia explicativa, pretendemos mostrar que ao invés de um *Eu ecológico* que, ao perceber o mundo (esterocepção), percebe a si mesmo, propriocepção (*proprioception*) de acordo Gibson (1979), as evidências empíricas nos permitem apenas falar de ponto de vista singular, espacialmente orientado e essencialmente ego-centrado em um corpo vivo. Aqui o agente é meramente *concernido* pelas suas percepções, sem ser ainda

representado pelas mesmas. Assim, em um primeiro estágio do seu desenvolvimento, o neonato possui representações não-conceituais, egocentradas dos objetos e propriedades sob a forma daquilo que poderíamos chamar um *cenário posicionado*. Neste estágio, estados mentais do agente representam objetos e propriedades que desempenham um papel (*role*) relativo ao próprio agente, pois constituem as bases para as suas ações intencionais (segundo termo utilizado por J. Gibson, na psicologia do desenvolvimento, as entidades se apresentam como “proporcionadores” (*affordances*)).

Em um segundo estágio do seu desenvolvimento, o agente passa a conceituar alguns objetos, propriedades e relações que antes representava de forma não-conceitual. O decisivo, no entanto, será a conceituação das suas próprias sensações corporais através do aprendizado dos respectivos predicados de sensação. É razoável supormos que, em um primeiro momento, a criança se utilize dessas expressões de uma forma ainda *quasi*-predicativa, ou seja, não para classificar os seus estados, mas apenas como uma forma de expressão convencional da própria sensação que experimenta.

O momento decisivo se dá quando a criança aprende seu nome próprio. Como veremos, a aquisição do próprio nome não depende de nenhuma identificação de si mesmo por suas propriedades relacionais ou não relacionais. A relação denotativa entre o nome e o indivíduo nomeado é direta, ou seja, é fixada e determinada em termos causais sem a mediação de identificações. A criança recebe um nome de batismo da mesma maneira como objetos são etiquetados em uma prateleira. A partir desse momento as expressões convencionais de sensações corporais que até então era *quasi*-predicados adquirem a forma de predicados autênticos e o sujeito passa a pensar em si mesmo (sem se identificar) como um dentre outros que se encontra em um estado mental (o que tem lugar por meio de uma predicação de si). Só nesse momento podemos falar de uma forma genuína de autoconsciência.

No último momento, o sujeito aprende a regra trivial de emprego do pronome da primeira pessoa: o “eu” se refere a quem quer que o empregue. Nesse momento, as predicções de si assumem a forma de pensamentos sobre si mesmo em primeira pessoa, conhecidos na literatura como “I-thoughts”.

O presente trabalho está concebido em duas partes subdivididas em dez capítulos e um capítulo final com a conclusão geral da tese. A primeira parte é constituída por sete capítulos e a segunda parte por três capítulos e em sequência o capítulo de conclusão final da tese. Desta

forma, no primeiro capítulo, examinaremos os diferentes sentidos pré-teóricos e teóricos que a palavra “consciência” adquire na linguagem comum e na literatura especializada. No segundo capítulo, examinaremos os três principais sentidos que a noção de autoconsciência adquiriu na história da filosofia e seus desdobramentos na filosofia e psicologia contemporâneas. No terceiro capítulo, abordaremos a estrutura semântica básica: as predicções sobre si em primeira pessoa, (*I-thoughts*). O quarto capítulo está consagrado ao exame da estrutura epistemologia da auto-relação, ou seja, os privilégios epistemológicos tradicionalmente atribuídos à autoconsciência. O quinto capítulo aborda as três principais versões contemporâneas do tradicional modelo cognitivo sujeito-objeto. No sexto capítulo, examinaremos a suposição de Bermúdez (1998) de formas primitivas e não-conceituais de autoconsciência. No sétimo capítulo, examinaremos a postulação fenomenológica de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Os três capítulos subsequentes referentes à segunda parte do presente trabalho estão consagrados a uma minuciosa análise empírica sobre o detalhamento dessa ontogênese. Ao final, no décimo primeiro e último capítulo da tese, nos deteremos à resolução do dilema entre o regresso infinito e a circularidade viciosa na estrutura da auto-referência reflexiva e a formulação de um esboço geral da ontogênese da autoconsciência.

1 OS DIFERENTES SENTIDOS DE CONSCIÊNCIA

A palavra “consciência” é notoriamente ambígua. Isso se deve principalmente ao fato de não se tratar de um termo de arte, mas antes de uma expressão mundana que todos nós empregamos com muita frequência com diferentes propósitos em diferentes contextos cotidianos de acordo com Kriegel (2003). Há paralelos dentro da história das ciências. Aristóteles, por exemplo, utiliza-se da expressão “velocidade” tanto para denotar velocidade média quanto para indicar velocidade instantânea. Segundo Kuhn, sua indistinção originou uma confusão conceitual relevante de acordo com Kuhn (1964). No caso específico da consciência, o problema seria o seguinte: é frequente observarmos conceitos diferentes sendo tratados como o mesmo.

Nesse capítulo, empreenderemos, uma análise dos diferentes conceitos de consciência presentes na literatura e na linguagem comum. São eles:

- (A) a distinção entre a consciência em sentido fenomenal e a consciência de acesso.
- (B) a oposição entre consciência da criatura e estado consciente,
- (C) a oposição entre consciência transitiva e consciência intransitiva,
- (D) a oposição entre uma forma conceitual e uma forma não-conceitual de consciência e, por último,
- (E) a distinção entre a consciência de objetos e a consciência de fatos.

O nosso objetivo, contudo, não é empreender uma discussão pormenorizada de cada uma dessas formas de consciência à luz das diferentes teorias disponíveis, o que transcenderia e em muito os limites da tese a que nos propusemos. Com uma análise preliminar dos diferentes conceitos de consciência, o nosso propósito é (i) distinguir o fenômeno da autoconsciência de uma série de outros fenômenos mentais aparentados, demarcando assim a especificidade da autoconsciência, (ii) assinalar de que forma o sentido de consciência que nos importa aqui, a saber, a autoconsciência, se reporta aos demais sentidos e conceitos de consciência.

1.1 A distinção entre consciência fenomenal e consciência de acesso

No seu trabalho já clássico, Block (2002) opõe inicialmente dois sentidos fundamentais de “consciência”: a chamada consciência fenomenal (P-consciousness) e a chamada consciência do acesso cognitivo e racional (A-consciousness). Segundo Searle (1992) e o próprio Block (1994), a consciência fenomenal não se deixa definir de forma não-circular. O melhor que poderíamos fazer seria fornecer exemplos e sinônimos. Assim, podemos afirmar, em primeiro lugar, que a consciência fenomenal seria a forma mais elementar de consciência que pertenceria essencialmente a toda e qualquer experiência. E podemos exemplificar a consciência fenomenal como aquela forma de consciência presente em: (i) sensações corporais (prazeres, dores, coceiras, dormências etc.), (ii) percepções, (iii) emoções (felicidade, tristeza, etc.), (iv) humores (ansiedade, depressão, etc.). Segundo Chalmers (1994, p. 43), “um estado mental é consciente <na acepção fenomenal> se ele possui um sentir qualitativo – uma qualidade associada à experiência” Entretanto, a locução “what is like to be” (a grosso modo “o que é ter a sensação de ser tal e tal criatura”, ou “o que é ter a sensação de encontrar-se em tal e tal estado mental”) é a expressão mais frequentemente empregada na literatura como caracterização da consciência na sua acepção fenomenal. Segundo a descrição canônica fornecida por Nagel:

Fundamentalmente um organismo possui estados mentais conscientes se e somente se existe algo que é ser tal organismo <there is something it is like to be that organism> - alguma coisa que é ser *para* o organismo <something it is like *for* the organism>. Chamamos a isso de caráter subjetivo da experiência. (NAGEL, 1974, p.166).

A consciência do acesso, em contrapartida, é caracterizada por Block como a forma de consciência que diz respeito a todos e a apenas aqueles estados mentais cujo conteúdo representacional é *pressuposto* <posit> pelo pensamento, pelo relato verbal e pelo controle voluntário da própria conduta. Estados conscientes nessa acepção são paradigmaticamente pensamentos e necessariamente intencionais. Em contrapartida, estados conscientes em sentido fenomenal não são necessariamente intencionais, não se referem em princípio a objetos e propriedade para além deles próprios. Salvo adotemos o intencionalismo recentemente proposto por Dretske (1995) e Tye (2009), quando sentimos dor, coceiras, arrepios etc. (sensações corporais), ou quando nos entristecemos ou nos alegamos (emoções), ou ainda estamos ansiosos,

deprimidos ou bem dispostos etc. (humores), nos encontramos em estados mentais conscientes em sentido fenomenal que nada representariam.

Mas se estados mentais podem ser conscientes na acepção fenomenal sem serem conscientes na acepção do acesso cognitivo e racional, a recíproca também é verdadeira, estados mentais podem ser conscientes na acepção do acesso cognitivo e racional sem serem conscientes em sentido fenomenal. Pensamentos matemáticos são exemplos relativamente triviais de estados mentais conscientes na acepção do acesso cognitivo e racional que jamais se tornam conscientes na acepção fenomenal. Em princípio, apenas as percepções seriam estados mentais conscientes tanto em sentido fenomenal quanto em sentido do acesso cognitivo e racional. Ao mesmo tempo em que representa um determinado objeto ou propriedade, a percepção possui uma qualidade sensorial que lhe é inerente essencialmente (consciência fenomenal) sendo o conteúdo por ela representado pressuposto (*posit*) pelo o pensamento e o pelo controle voluntário das nossas ações (consciência do acesso cognitivo e racional).

Entretanto, podemos imaginar situações nas quais estados perceptuais estão privados de consciência de acesso embora permaneçam conscientes em sentido fenomenal. Se alguém, por exemplo, “está percebendo as estrelas” em estado de torpor ocasionado por embriaguês de modo a não ser capaz de raciocinar sobre ou a partir do conteúdo da sua percepção, ainda que consciente em sentido fenomenal, tal estado perceptual não será consciente na acepção do acesso. Mas a recíproca é mais uma vez verdadeira também. Podemos imaginar situações não-usuais nas quais os estados perceptuais se encontram privados de consciência em sentido fenomenal, mas permanecem conscientes na acepção do acesso cognitivo e racional. Block menciona o caso da “visão cega” (*blindsight*) como um exemplo de estados perceptuais não-conscientes em sentido fenomenal, embora conscientes na acepção do acesso. Pessoas com visão cega possuem amplas áreas (escotomas) cegas nos seus campos visuais devido a danos na região do córtex occipital, entretanto, podem fazer afirmações bastante acuradas a respeito dessas áreas quando instigados. Assim, embora o estado mental no qual esses indivíduos se encontram seja desprovido de consciência em sentido fenomenal, eles permanecem conscientes na acepção do acesso uma vez que o conteúdo por eles representado é pressuposto (*posit*) pelo pensamento, pelo relato verbal e pelo controle deliberativo da sua conduta.

A pergunta fundamental que todos devem se fazer nesse momento é sobre as relações existentes entre a consciência em sentido fenomenal e a consciência na acepção do acesso

cognitivo e racional. Para Block, a consciência do acesso cognitivo e racional seria uma *condição suficiente* para qualquer forma de consciência. Assim, para Block zumbis, ou seja, réplicas físicas e funcionais de seres humanos, seriam conscientes na acepção do acesso mesmo sem possuírem qualquer forma de consciência fenomenal. A consciência fenomenal não precisa, com efeito, ser parte integrante de um pensamento para que esse seja consciente na acepção do acesso. Um indivíduo poderia padecer de visão cega (*blind sight*) e ainda assim possuir inúmeros outros estados mentais fenomenalmente conscientes.

Embora possamos aceitar o exemplo de Block da visão cega (*blindsight*) como casos nos quais estados visuais dos indivíduos estariam privados de consciência em sentido fenomenal, mas não de consciência no sentido do acesso cognitivo e racional, não parece plausível que criaturas inteiramente desprovidas de consciência fenomenal possam ser conscientes em qualquer outro sentido. A razão é simples: a consciência fenomenal constitui a forma mais básica de consciência. A consciência fenomenal seria o estágio inicial tanto da evolução natural da nossa espécie (sob um prisma filogenético) quanto da evolução cognitiva de um indivíduo humano (sob um prisma ontogenético) cujos ápices seriam a introspecção e a autoconsciência.

À luz do intencionalismo de Dretske (1995) e Tye, embora a consciência do acesso não seja uma condição suficiente para toda e qualquer forma de consciência, ela constituiria ainda assim uma *condição necessária* para consciência fenomenal. Segundo esses autores, estados mentais que não estão aptos <posit> a servir de input em um sistema cognitivo cujo output seria o controle e regulação do comportamento não se qualificariam como estados conscientes. Dretske diz o seguinte a respeito:

Experiências são representações *S* <não-conceituais>, mas como observamos anteriormente, nem todas as representações *S* (nem mesmo todas as representações naturais *S*) são mentais, menos ainda experiências. Experiências são aquelas representações *S* que servem à construção de representações *a* <conceituais>. Elas são estados cuja função é fornecer informação ao sistema cognitivo para “calibragem” e uso no controle e regulação do comportamento (Evans, 1982, §4). [...] Para se qualificarem como experiências conscientes, Evans exige que os estados portadores de conteúdo sirvam de input àquilo que ele denomina “sistema de exercício conceitual e de raciocínio” (DRETSKE, 1995, p. 19).

Segundo o intencionalismo, estados mentais são conscientes em sentido fenomenal quando satisfazem quatro condições fundamentais (teoria do “PANIC”): (1) devem ser estados intencionais que representam entidades mundanas, exteriores à mente. (2) Devem representar

fundamentalmente propriedades abstratas que co-variam nomologicamente com determinadas propriedades dos estados mentais em questão. (3) Devem representar tais propriedades de forma não-conceitual, ou seja, os portadores dos estados mentais em questão não precisam dispor dos conceitos envolvidos na especificação canônica das propriedades que representam (veremos a seguir). A quarta e última condição é justamente aquela que dispõe sobre o acesso cognitivo e racional do conteúdo representado. Assim, (4) O conteúdo representado por tais estados mentais deve servir como um input no sistema cognitivo cujo output seria a elaboração de conteúdos conceituais que exercem o controle intencional da conduta.

Essa quarta e última condição é seguramente um dos aspectos mais obscuros da teoria intencionalista de Dretske e Tye. A rigor, ela jamais foi devidamente elaborada por nenhum dos dois autores em nenhum dos seus muitos trabalhos a respeito. Entretanto, mesmo que não tenhamos muita simpatia pelo intencionalismo na sua forma mais radical (*strong intentionalism*) temos que levar em consideração a razão pela qual o acesso cognitivo e racional é considerado por esses autores como uma condição, se não suficiente, ao menos necessária para a atribuição de consciência fenomenal a estados mentais. O nosso cérebro está o tempo todo processando informações sobre o nosso corpo e sobre o mundo exterior. É óbvio, no entanto, que apenas uma pequena parte dessas informações se qualifica como experiências dotadas inerentemente de consciência fenomenal. Ora, como as informações não-conscientes processadas pelo cérebro satisfazem trivialmente as três primeiras das quatro condições elencadas pelo intencionalismo, ou seja, são (i) representações, (ii) de propriedades abstratas, (iii) de natureza não-conceitual, a única forma que possuímos para separar as informações conscientes das não-conscientes seria justamente através da quarta e última condição: (iv) conscientes são aquelas informações cujo conteúdo representado pode servir de input ao sistema cognitivo cujo output seria a elaboração de conteúdos conceituais que exercem o controle intencional da conduta.

1.2 As distinções entre estado consciente e criatura consciente e entre consciência transitiva e intransitiva

Segundo Rosenthal (1994), também empregamos usualmente a palavra “consciência” tanto para caracterizar estados de uma criatura (*state-consciousness*) quanto para caracterizar a

própria criatura portadora de tal estado (*creature consciousness*). Uma criatura está consciente no sentido trivial em que se encontra cognitivamente desperta. Naturalmente, a noção trivial de criatura consciente admite gradações. Em contrapartida, um estado mental consciente é bem ou uma sensação (consciência fenomenal) ou uma atitude proposicional (crença, pensamento, juízo, desejo, temo, etc.). Como as sensações e as experiências são estados mentais inerentemente conscientes, apenas atitudes proposicionais poderiam ser estados mentais inconscientes nesta acepção.

Também falamos de consciência em sentido *transitivo* quanto em sentido *intransitivo* Rosenthal (2005) Empregamos a palavra consciência em sentido transitivo para caracterizar a consciência que um sujeito tem *de* algo. Em contrapartida, empregamos a palavra “consciência” em sentido intransitivo para caracterizar um estado mental particular no qual o sujeito se encontra. No sentido técnico cunhado por Rosenthal, a consciência transitiva seria sempre uma forma de consciência da criatura enquanto a consciência intransitiva uma forma de estado consciente da criatura segundo distinção anterior. Para evitar ambiguidades a esse respeito, Rosenthal reserva a expressão comporta “estado de consciência” (*state consciousness*) para exprimir a consciência em sentido intransitivo e a expressão “consciência transitiva” para exprimir o sentido no qual o sujeito está consciente de algo.

A pergunta fundamental que devemos nos fazer é sobre a relação entre a consciência em sentido fenomenal com a distinção presente entre consciência transitiva e intransitiva. Segundo as teorias reducionistas da consciência fenomenal, estados mentais não são essencialmente ou absolutamente conscientes em sentido intransitivo. De acordo com as teorias de ordem superior (*higher-order theory*: HO), um estado mental é intransitivamente consciente em sentido fenomenal quando ele é objeto (transitivo direto) da representação de um estado de ordem superior do sujeito (um pensamento ou uma percepção interna). Em contrapartida, segundo o intencionalismo, ou seja, teoria da mesma ordem da consciência (*same-order theory*: SOT), um estado mental é intransitivamente consciente em sentido fenomenal quando ele próprio representa transitivamente objetos, propriedades e relações exteriores à mente. Se nos restringimos às percepções (deixando de lado os casos controversos das sensações corporais, emoções e humores), um estado perceptual é *intransitivamente consciente* ou porque (i) ele é pensado ou percebido *transitivamente* por um estado de ordem superior do sujeito (HO) ou porque (ii) ele torna seu portador *transitivamente* consciente de algo que ele próprio (estado) representa (SOT).

A principal dificuldade das teorias da mesma ordem é mostrar em que sentido não apenas sensações corporais tais como dores, coceiras, arrepios, mas mesmo emoções e humores poderiam ser inerentemente conscientes no sentido fenomenal ao representar propriedades do meu próprio corpo. O que representa uma coceira? Um orgasmo? Uma depressão? Nenhuma das respostas apresentadas por Tye é convincente. Entretanto, as teorias de ordem superior se vêm às voltas com dificuldades ainda maiores. Segundo esses autores, um estado sensorial não seria intrinsecamente consciente no sentido fenomenal. A consciência fenomenal só surgiria quando tal estado fosse representado como um objeto ou de uma experiência de ordem superior (HOE) ou de um pensamento de ordem superior (HOT). Ora, mas isso fosse correto, apenas criaturas capazes de Reflexão, ou seja, capazes de perceber ou pensar sobre suas próprias experiências, seriam conscientes em sentido fenomenal.

1.3 A distinção entre a consciência de objetos e a consciência de fatos.

A consciência transitiva, como a própria expressão indica, é aquela caracterizada gramaticalmente pelo fato de exigir ou um objeto direto ou oração direta como complemento de um verbo transitivo. Quando o completo do verbo transitivo direto for um objeto, temos uma *consciência de objeto*, o que Russell denominava “knowledge by acquaintance” e na tradição filosófica se denominava “intuição sensível”: percebo a bola, vejo a tela, etc. Mas quando o complemento do verbo transitivo for uma oração subordinada completa (*that-clause*), temos uma forma proposicional de *consciência*: percebo *que isso é uma bola*, vejo *que isso é uma tela* etc.

Dretske (2003) nos fornece cinco casos bastante ilustrativos do que seria a consciência de objetos, de propriedades e de fatos ou proposições. No primeiro dos casos, ele nos convida a imaginar a observação de um ponteiro de minutos de um relógio. Suponhamos, em primeiro lugar, que o ponteiro se mova muito lentamente e, além disso, que a minha observação não dure um único minuto. Como nada se interpõe entre mim e o relógio, percebo claramente *um objeto singular* no meu campo visual, um ponteiro de minutos em movimento. Entretanto, na medida em que o ponteiro se move muito lentamente, não sou capaz de perceber seu movimento (propriedade abstrata). E ademais, como a minha observação é quase instantânea, tampouco sou capaz de perceber o *fato* que o ponteiro está se movendo.

No segundo caso, Dretske nos convida a imaginar a observação do mesmo ponteiro de minutos, supondo agora que a nossa observação perdure por alguns minutos. Agora sou capaz de observar que o ponteiro ocupa uma posição diferente que ocupava há alguns minutos atrás. Assim, além da percepção do próprio ponteiro (*um objeto singular*), torno-me também consciente do *fato* que o ponteiro está se movendo. No entanto, como o ponteiro de minutos continua a se mover muito lentamente, ainda não sou capaz de perceber o movimento do ponteiro (propriedade).

No terceiro caso, somos convidados a imaginar uma situação bastante corriqueira. Estou dirigindo um veículo, quando observo um veículo próximo em movimento e sou levado a supor, equivocadamente, que é o meu próprio veículo que estaria a se mover o que me faz acionar o freio. Nesse terceiro caso, estou percebendo tanto o veículo (objeto singular) quanto seu movimento (propriedade), mas não sou capaz de perceber ou tomar consciência do fato que ele está a se mover.

No quarto caso, estou de volta a observar o mesmo relógio. Desta vez, contudo, estou a observar o ponteiro de segundos. Enquanto o movimento do ponteiro de minutos me era imperceptível, o movimento do ponteiro de segundos é visível. Nessa nova situação, portanto, sou capaz de perceber não apenas o ponteiro (objeto singular), como também tanto seu movimento (propriedade) quanto o fato que ele está se movendo. Quando em situações como esta nós somos capazes de perceber um fato mediante a percepção tanto do objeto singular quanto da propriedade que constituem tal fato, possuímos o que Dretske denomina uma consciência *direta* do fato (É importante não confundirmos aqui a consciência direta de um fato com o que muitos autores denominam consciência imediata de um estado mental no sentido de uma consciência que independe de observações ou inferências). Em contrapartida, quando percebemos um fato mediante a percepção de objetos e propriedades que *não* o constituem, percebemos o fato indiretamente, o que Dretske (2003, p.3) denomina percepção secundária ou “displaced perception”. Assim, se percebemos diretamente que o ponteiro de segundos está se movendo, percebemos apenas indiretamente que o ponteiro de minutos também está se movendo.

No quinto e último caso, não percebemos nem um objeto singular nem suas propriedades abstratas nem o fato que tal objeto possui tais propriedades. Existem inúmeros objetos inobserváveis tais como elétrons que possuem propriedades igualmente inobserváveis como “spin”. Só me tornei consciente do fato que elétrons possuem spin lendo livros de química. Mas

antes dessas leituras, houve um tempo em que eu nem tinha consciência elétron (objeto singular), nem do spin (propriedade) nem tampouco do fato que ele possuía tal propriedade.

1.4 A distinção entre as formas conceituais e não-conceituais de consciência.

A oposição entre consciência de objeto e consciência de fatos nos remete à oposição entre formas conceituais e não-conceituais de consciência. De acordo com Bermúdez (1998) conceituais são aqueles estados mentais conscientes cujo portador possui os conceitos necessários para especificação canônica do conteúdo representado por tais estados. Assim, por exemplo, quando um animal ou uma criança pequena percebe uma bola azul, ela se encontra em um estado consciente em sentido fenomenal, mas de natureza não-conceitual uma vez que ela ainda não possui os conceitos indispensáveis da propriedade “azul” e do objeto “bola” que nós, terceiras pessoas, utilizamos para especificar canonicamente o conteúdo representado pela sua própria percepção.

1.5 Conclusão

Do presente capítulo devemos reter algumas noções e distinções que serão cruciais não apenas para a compreensão dos diferentes sentidos de autoconsciência presentes na literatura, como também para a compreensão dos argumentos centrais que aqui serão apresentados com o intuito de minar a suposição usual na psicologia do desenvolvimento que crianças pequenas já seriam autoconscientes em algum sentido primitivo ou rudimentar. A primeira e mais importante dessas noções é a da consciência em sentido fenomenal: o que é sentir ver vermelho, o que é sentir ser um morcego e, sobretudo, o que é sentir ser uma criança. Como buscaremos mostrar nos próximos capítulos, essa é, a rigor, a única forma de consciência onipresente em toda e qualquer experiência pela simples razão de ser uma propriedade ou qualidade intrínseca ou inerente à própria experiência.

A segunda noção capital aqui é a da consciência como acesso cognitivo. Como observamos, Block (1994) distingue inicialmente a consciência em sentido fenomenal da

consciência em sentido do acesso cognitivo e racional que exerceria um controle sobre as nossas crenças e ações racionais. Mas vimos também que, embora os sentidos envolvidos sejam inegavelmente distintos (no sentido fenomenal, consciência significa fundamentalmente um *sentir*, enquanto no sentido do acesso cognitivo, um *saber*), há boas razões para acreditarmos que a consciência no sentido do acesso constitua uma condição, senão suficiente, ao menos necessária para a consciência fenomenal: estados ou representações cujo conteúdo não estaria disponível sob a forma de inputs em um sistema cognitivo (cujo output seja o exercício de um controle do comportamento) não parecem se qualificar como experiências conscientes.

Assim, se for correta a suposição de que neonatos já manifestam formas primitivas de autoconsciência, essas deveriam ser concomitantes à consciência fenomenal. Duas indagações se colocam. A primeira pergunta que devemos nos fazer é se podemos falar de uma consciência de si sob a forma de uma percepção de si (*self-awareness*). Essa suposta percepção de si teria, por um lado, a forma reflexiva da consciência de um objeto e, por outro, uma forma de uma consciência não-conceitual uma vez que o agente não disporia nem do conceito de Eu nem dos demais conceitos de propriedades necessários para a especificação canônica do seu conteúdo.

Por último, a noção de consciência não-conceitual e a oposição entre consciência de entidades (objetos, propriedades ou relações) e a consciência de fatos desempenharão um papel decisivo na compreensão da (i) estrutura da autoconsciência e da (ii) possibilidade de uma forma primitiva e não-conceitual de autoconsciência. Como antecipamos na introdução, a tese que pretendemos defender ao longo desse trabalho é a de que essas duas postulações - bastante populares entre os psicólogos do desenvolvimento de hoje - são infundadas.

2 AUTOCONSCIÊNCIA: AS TRÊS NOÇÕES FUNDAMENTAIS

Neste capítulo, abordaremos os sentidos básicos do termo autoconsciência na literatura filosófica e na ciência cognitiva. São eles:

- (i) a autoconsciência em sentido introspectivo, também conhecida na literatura contemporânea como autoconhecimento,
- (ii) a auto-referência reflexiva ou cognitiva,

(iii) a consciência de si enquanto sujeito que, como veremos, pode ser entendida como uma forma intransitiva ou adverbial de autoconsciência e a distinção entre consciência de si como sujeito de propriedades mentais e a consciência de si como sujeito de propriedades físicas.

2.1 A autoconsciência em sentido introspectivo

Primeiramente, considerando a oposição trivial entre criatura consciente e estado consciente, podemos falar inicialmente de uma autoconsciência da criatura, ou seja, da autoconsciência em sentido próprio, e de uma consciência de um estado mental particular no qual a criatura se encontra. Nesse segundo caso, autoconsciência ou consciência de si nada mais seria do que se entende na literatura de hoje por consciência introspectiva ou autoconhecimento, ou seja, a consciência que possuímos dos nossos estados mentais particulares.

É neste sentido que Leibniz (1996) define a apercepção como a consciência ou o conhecimento dos próprios estados internos. No exato momento em que escrevo, tenho, por exemplo, consciência de que penso na definição proposta por Leibniz. Mas o primeiro a definir a consciência introspectiva foi seguramente Locke:

Apenas a Reflexão pode nos dar idéia do que é a percepção. Cada um saberá melhor o que é a percepção refletindo acerca do que ele mesmo faz, quando vê, ouve, sente etc., ou pensa, do que qualquer explicação de minha parte. (LOCKE, 1979, p.79).

Entretanto, para além dessa consciência dos nossos estados particulares, também possuímos consciência de *nós mesmos* como sujeitos desses estados mentais. Essa segunda forma de consciência, Kant (1902) denomina de “apercepção pura ou transcendental”, em oposição à mera introspecção, por ele designada de “apercepção ou consciência empírica”. Assim, devemos distinguir a consciência que possuímos dos nossos próprios estados (introspecção) da autoconsciência em sentido próprio que possuímos de nós mesmos como sujeitos ou portadores de tais estados.

Dois exemplos nos permitem ilustrar perfeitamente bem a distinção fundamental entre a consciência introspectiva que se tem dos próprios estados mentais particulares da simples consciência fenomenal inerente à própria experiência. Suponhamos que um filósofo caminha pela rua em direção a sua casa. Durante o percurso, entretido em seus pensamentos, ele se mantém na direção correta. Contudo, ao chegar em casa se dá conta que havia realizado sua caminhada sem

ter de fato *consciência* de suas percepções do caminho. Com efeito, não parece razoável supormos que o filósofo distraído não tenha tomado consciência do seu percurso, afinal, ele chega ao seu destino tal como tinha planejado. Ninguém pode supor, portanto, que o indivíduo não tenha percebido de algum modo o percurso que realizava. Sendo assim, ele, como criatura, está consciente ou desperto (não é um sonâmbulo). Ademais, suas percepções são estados mentais fenomenalmente conscientes. E tais percepções são estados conscientes em sentido fenomenal ou porque (segundo as teorias de ordem superior da consciência) são objetos da representação de um estado de ordem superior do filósofo ou porque tornam o filósofo consciente transitivamente do trajeto que elas representam (teorias da mesma ordem). Quando dizemos, portanto, que o indivíduo caminhava distraído, *sem consciência*, o que temos em mente é a forma introspectiva de consciência ou autoconhecimento. Absorto pelos seus pensamentos, ele não teria consciência introspectiva das suas percepções do trajeto.

Tomemos agora como exemplo uma situação corriqueira que ocorre com todas as crianças e mesmo com adultos. Felipe, um adolescente, toma um ônibus no seu longo trajeto de volta da escola em Botafogo para sua casa em São Conrado. Logo ao sentar em um assento disponível, vem-lhe um impulso irresistível por urinar. Esse impulso o faz entreter imediatamente o seguinte pensamento reflexivo:

(3) Penso que estou precisando urinar.

Como todo mundo que já se viu um dia nessa situação, ele logo se apercebe que quanto mais ele entretém o pensamento (3), mais a vontade aumenta e com ela o impulso de urinar e o risco de que saia do seu controle. Então ele deliberadamente toma um livro da sua pasta e se põe a pensar em outras coisas. Quase uma hora se passa e Felipe finalmente chega a casa, mas logo ao chegar ele sai em disparada para o banheiro mais próximo para evitar urinar nas próprias calças.

Nos momentos de distração, nos quais estava entretido com a sua leitura, parece razoável supormos, que o impulso de Felipe por urinar se tornou de algum modo *inconsciente*. Ora, mas como a sensação de desconforto permaneceu durante todo o período do seu trajeto da escola de volta para a casa, não podemos deixar de reconhecer que Felipe ainda se encontrava em um estado mental *consciente*. A solução para esse aparente paradoxo consiste em supor que, quando distraído pela leitura, Felipe não estava *introspectivamente* consciente do seu impulso por urinar, ou seja, não estava entretendo o pensamento reflexivo (3) ou percebendo (internamente) que ele

estava com o impulso por urinar. Mas como o desconforto permaneceu durante todo o período, não podemos deixar de reconhecer que ele se encontrava em um estado mental consciente na sua acepção mais básica e fundamental: no sentido fenomenal.

Se essa descrição estiver fenomenologicamente correta, então, contrariamente às teorias de ordem superior (HO), um estado mental não se torna consciente em sentido fenomenal em razão do fato de ser tomado por um pensamento ou experiência de ordem superior. Em sentido fenomenal, estados mentais, como o impulso por urinar, são inerentemente conscientes, ou seja, seu ser consiste justamente em ser sentido. Não existe, portanto, um estado mental *inconsciente* em sentido fenomenal da palavra consciente. Se o estado mental no qual Felipe se encontra ao sentir um impulso por urinar é consciente no sentido fenomenal em que há uma sensação típica do que é sentir um impulso por urinar, então o fato de tal estado ser tomado como um objeto por um pensamento como (3) ou por uma experiência de ordem superior é absolutamente irrelevante para a consciência fenomenal que lhe é inerente.

Assim, só faz sentido falarmos de inconsciente no sentido introspectivo do termo. O motorista distraído está inconsciente das suas percepções da estrada no sentido introspectivo em que não está pensando que ele próprio está percebendo a estrada. Felipe está momentaneamente inconsciente do seu impulso por urinar no sentido introspectivo em que ele não está entretendo o pensamento reflexivo (3). É importante salientar que é nesse sentido introspectivo da palavra consciência que Freud postula a sua célebre hipótese do inconsciente como uma instância do psiquismo da sua segunda tópica quando afirma, de forma lapidar:

Aprendemos da psicanálise, que a essência do processo de recalque <Verdrängung> não consiste na supressão <Aufhebung> de uma representação <Vorstellung> representadora <repräsentierende> do impulso <den Trieb>, mas em impedi-la de se tornar consciente. (FREUD, 1992, p. 119).

Em outras palavras, ao focar seu pensamento na leitura, para se distrair do impulso irresistível por urinar, Felipe simplesmente não suprimiu (*aufgehoben*) tal impulso nem tampouco a consciência fenomenal que lhe é característica. Ele continua a existir durante todo o penoso período em que Felipe estava preso ao ônibus entretido com a sua leitura. A rigor, a única coisa capaz de suprimir tal impulso, juntamente com a consciência fenomenal que lhe é característica, é sua satisfação, ou seja, o ato de urinar. Ora, mas não sendo objeto do pensamento reflexivo (3)

(*Vorstellung*), ele é impedido de se tornar consciente em sentido introspectivo de “consciência”: Felipe não pensa que ele está com um impulso por urinar.

É desnecessário acrescentarmos que ninguém precisa endossar aqui a hipótese freudiana de um *inconsciente sistêmico*, resultante de um recalque primário (*Verdrängung*), ou de uma cisão fundamental no psiquismo (*Spaltung*), para tornar compreensível o que está se passando com Felipe ou com o motorista distraído. A noção usual pré-psicanalítica de um inconsciente em *sentido descritivo* é mais que suficiente para entendermos as situações ilustradas. Felipe está momentaneamente inconsciente do seu impulso por urinar não porque tal impulso tenha sido de algum modo recalçado e seu psiquismo tenha se cindido, mas porque escolheu não entreter o pensamento reflexivo (3) para melhor controlar seu impulso.

O reconhecimento da existência de estados mentais inconscientes em sentido introspectivo é tão antigo quanto à própria filosofia. Ele desempenha um papel fundamental na solução aristotélica para o clássico problema da *acrasia* ou fraqueza da vontade, a saber, como alguém poderia agir de forma intencional contra o seu próprio conhecimento, ou seja, a consciência introspectiva que se tem de se estar contrariando seu próprio juízo acerca da melhor alternativa de ação disponível. A situação imaginada por Aristóteles é oposta à situação anterior: enquanto Felipe tem êxito em controlar seu impulso por urinar, ao deixar de pensar introspectivamente no próprio impulso, no exemplo de Aristóteles, o agente incontinente sucumbe ao seu impulso porque perde a consciência introspectiva do que está fazendo ao saciar seu impulso. Assim, o juízo do agente lhe proíbe provar um doce. Entretanto, a presença do doce produz nele um impulso pelo doce. Nesse momento, embora seu impulso pelo doce seja consciente em sentido fenomenal (existe algo para o agente que é sentir o impulso pelo doce), ele se torna momentaneamente inconsciente, i.e., perde a consciência introspectiva de que ele está diante de algo do qual não pode provar:

Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhante ao dos homens adormecidos, loucos e embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento <consciência introspectiva> não prova nada [...]. Parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito <consciência em sentido introspectivo do que se está a fazer> que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja “arrastado” pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual <consciência em sentido fenomenal> (ARISTÓTELES, 1987, VII 1147^a-1147b).

Segundo as teorias de ordem superior da consciência (HO), a consciência introspectiva depende de um pensamento de ordem superior de acordo com Rosenthal (1993) como (3) ou experiência de ordem superior (i.é, uma percepção interna ou monitoramento interno do próprio sistema cognitivo) que representa um determinado estado mental, no exemplo anterior, um impulso por urinar *como seu estado mental*. Segundo Rosenthal, portanto, enquanto a consciência em sentido fenomenal exigiria um mero pensamento de ordem superior que represente um estado de ordem inferior, a consciência introspectiva exigiria um pensamento de ordem superior, mas que representasse o estado de ordem inferior *como um estado do sujeito*. Assim, enquanto a consciência em sentido fenomenal seria impessoal, a consciência em sentido introspectivo seria sempre a consciência que alguém possui dos seus estados. O caráter essencialmente pessoal da forma introspectiva de consciência nos permite entender de que modo ela desempenha um controle de impulsos ou desejos.

Embora a abordagem do pensamento de ordem superior (HOT) da consciência fenomenal seja absolutamente contra-intuitiva, sua abordagem da consciência introspectiva não apresenta maiores dificuldades. Em pelo menos três aspectos centrais ela se assemelha à abordagem intencionalista da mesma ordem (SO) de Dretske (2003) e Tye (2009). Em primeiro lugar, ambas as abordagens concordam quanto à arquitetura cognitiva da consciência introspectiva: ela se estrutura sempre na forma de um estado de ordem superior representando outro de ordem inferior. Ademais, ambas as abordagens também estão de acordo com o fato de que a consciência introspectiva sempre se caracteriza como uma forma conceitual de consciência na qual o sujeito dispõe dos conceitos envolvidos na especificação do conteúdo representado. Por último, ambas as abordagens também reconhecem que a consciência introspectiva tem sempre uma forma pessoal (e não a forma impessoal da consciência fenomenal).

A diferença crucial entre as abordagens de ordem superior (HO) e as de mesma ordem (SO) resulta da forma como cada qual concebe os estados mentais de ordem inferior que são tomados como objetos dos estados de ordem superior. Como para as teorias intencionalistas (ou também denominadas representacionistas), todos estados mentais são representações, assim, os estados de ordem inferior também seriam representações (de objetos externos e suas propriedades), a consciência introspectiva assumiria a forma de uma meta-representação, ou seja, ela não apenas representaria (por meio de um estado de ordem superior) outra representação (um estado mental de ordem inferior), mas a representaria *como uma representação*, ou seja, com

base no próprio conceito de representação das propriedades e objetos exteriores. Assim se entende facilmente de que modo alguém se tornaria introspectivamente consciente de um estado mental de ordem inferior: por meio de uma percepção secundária “displaced perception” Drestke (1995) e Tye (1995; 2009). Tomaríamos consciência dos nossos estados mentais de ordem inferior não através de uma percepção interna ou um monitoramento interno, mas quando tomássemos ciência dos objetos e propriedades por eles representados.

2.2 A auto-referência reflexiva

Como antecipamos na introdução geral, como um termo de arte “autoconsciência” significa antes de mais nada a capacidade que possuímos de nos auto-referirmos de uma forma peculiar, qual seja, *sabendo* que estamos nos auto-referindo (em oposição a uma forma *contingente* de auto-referência na qual o sujeito se auto-refere sem saber que o faz). É esse o sentido expreso pela caracterização usual da autoconsciência como uma forma refletida de referência a si ou uma consciência de si *enquanto tal*. Locke foi seguramente o primeiro filósofo a por essa caracterização fundamental da autoconsciência em evidência, segundo suas palavras:

Poucos suporiam que possuem uma razão para suspeitar <doubt> se essas percepções, com as suas consciências, sempre permanecessem presente na mente, por meio das quais a mesma coisa pensante estaria sempre conscientemente presente, e, como se suporia, sendo a mesma *para ela mesma*. (...) Pois, ser a mesma consciência que faz um homem ser *ele próprio para ele próprio* <a man be himself to himself>. (...) Pois é pela consciência que ele tem dos seus pensamentos e ações presentes que ele é um *Eu para si mesmo* agora <self to itself> (LOCKE, 1979, livro II, capítulo XXVII, p. 12).

O exemplo de Mach (mencionado na introdução geral) tomando um ônibus de volta para casa ilustra a diferença entre pensar em si de forma contingente e pensar em si enquanto tal. Mas me permitam tomar aqui o mais clássico dos exemplos, o da tragédia grega de Édipo rei. Suponhamos que ao investigar o assassinato de Laio na condição de rei de Tebas, Édipo seja levado a conjecturar o seguinte:

(4) O assassino de Laio sente-se culpado.

Quando uma terceira pessoa pensasse:

(5) Édipo sente-se culpado,

Também estaria se referindo à mesma pessoa. Não obstante, como, segundo a tragédia, Édipo desconhece que seu nome próprio “Édipo” e a descrição definida “o assassino de Laio” se referem a uma mesma pessoa, ou seja, a ele próprio, Édipo poderia de forma inteiramente consistente afirmar (4) e negar (5). Mas suponhamos agora que, sofrendo de amnésia, Édipo tenha se esquecido do seu próprio nome “Édipo”. Quando informado pelo oráculo sobre a identidade:

(6) Édipo é o assassino de Laio.

Agora, ele também poderia afirmar (5) e negar de forma consistente:

(7) Sinto-me culpado.

Édipo só tomaria consciência de que ele está se referindo a ele próprio ao proferir ou pensar (4) quando ele tomasse consciência da seguinte *identidade*:

(8) Eu sou o assassino de Laio.

Enquanto ao proferir ou pensar (4) ou (5), Édipo se refere a si mesmo de forma *contingente*, ou seja, sem *saber* está se auto-referindo, ao proferir ou pensar (7) e (8), Édipo se refere a si mesmo sabendo que o está fazendo, ou seja, nas palavras de Locke *ele é ele próprio para ele próprio*. Essa forma de auto-referência cognitiva também está presente na consciência introspectiva dos nossos próprios estados e é ela que distingue a introspecção da simples consciência fenomenal. Uma coisa é, por exemplo, o sentimento de culpa em sentido fenomenal, ou seja, a sensação de sentir-se culpado, coisa inteiramente diversa é quando Édipo pensa (7), ou seja, *pensa* que ele próprio está se sentindo culpado. Como salientamos há pouco, enquanto a consciência fenomenal é impessoal (não envolve nenhuma referência ao próprio sujeito da experiência), a consciência introspectiva sempre envolve uma referência consciente ao sujeito da própria experiência representando como tal.

2.3 A consciência de si como sujeito

É importante que a oposição crucial entre referir-se a si mesmo *enquanto tal* e referir-se a si mesmo de forma contingente não seja confundida com a distinção introduzida por Kant entre a autoconsciência *enquanto sujeito* e a autoconsciência *enquanto objeto*. Segundo o filósofo alemão:

Assim a consciência de si mesmo pode ser classificada em consciência da Reflexão (apperceptio) e a consciência da Apreensão. A primeira é a consciência do entendimento enquanto a segunda do sentido interno. (...) Aqui o Eu nos aparece então em um sentido duplo: i) o Eu, como Sujeito de pensar <als Subjekt des Denkens> (na lógica), que significa a Apercepção pura (o mero Eu reflexionante <das bloss reflektierende Ich>) do qual nada a mais pode ser dito senão que é uma representação simples. (2) O Eu como Objeto da percepção, conseqüentemente do sentido interno, o qual contém uma multiplicidade de determinações que torna possível uma experiência interna (KANT, 1902, *Anthr.* § 4, 2 Anm, IV 22).

Assim, enquanto na apercepção pura ou transcendental estou consciente de mim como Sujeito do pensar, o Eu reflexionante, na apercepção empírica tomo consciência de mim mesmo como um objeto do próprio sentido interno mediante percepção, o *Eu apreendido*. Crucial para Kant é a seguinte: como sujeito eu jamais seria um objeto para as minhas próprias intuições sensíveis ou percepções.

Em razão de empregar a mesma terminologia, a oposição kantiana em questão é frequentemente confundida com a oposição traçada pelo *Segundo Wittgenstein* entre um emprego do pronome “eu” *como sujeito* e um emprego do mesmo pronome *como objeto*. Não obstante, há uma razão elementar que nos permite descartar conclusivamente qualquer identificação entre ambas as distinções. Enquanto para Kant (1902) a consciência de si como Sujeito nada mais seria do que forma lógica do juízo *em geral*, o emprego do pronome “eu” *como sujeito* na obra do segundo Wittgenstein é uma propriedade semântica específica das predicções psicológica de si em primeira pessoa. Analisaremos essa distinção observada por Wittgenstein de forma pormenorizada no próximo capítulo.

Ora, quando temos em vista a sua intangibilidade, o que na filosofia contemporânea mais se aproxima do Eu como Sujeito kantiano é o sujeito metafísico ou o Eu transcendental do *Tractatus* de Wittgenstein:

Onde no mundo se pode encontrar um sujeito metafísico? Você dirá que este é exatamente como o caso do olho e do campo visual. Porém, na realidade, você não vê o olho. E nada no campo visual lhe permite inferir que ele está sendo visto por um olho. (WITTGENSTEIN, 1921/1961, p.57).

Assim quando Wittgenstein afirma que o sujeito metafísico seria uma ótica sobre o mundo e, como tal, não seria representado como integrante do próprio mundo, sendo antes seu limite, ele está retomando a idéia kantiana de que como Sujeito não sou um objeto da minha própria representação *via* Schopenhauer:

Todavia, o eu ou ego é o ponto negro na consciência, assim como, na retina, o ponto preciso de entrada do nervo ótico é cego, e o próprio cérebro é completamente insensível, o corpo do sol é escuro, e o olho vê tudo exceto a si próprio. A nossa faculdade de conhecimento está direcionada para o exterior, de acordo com o fato dela ser produto de uma função cerebral que surgiu com o propósito de mera automanutenção e, portanto, para a procura de alimento e captura da presa. (SCHOPENHAUER, 1844/1966, 2: 491).

Há, no entanto, pelo menos duas diferenças cruciais entre o Eu transcendental de Wittgenstein e o Eu como sujeito de Kant que merecem destaque. Em primeiro lugar, enquanto o Eu metafísico é entendido por Wittgenstein como sujeito de toda e qualquer representação (sempre entendida em termos proposicionais), o Eu como Sujeito é concebido por Kant como sujeito apenas das representações do entendimento. Isso porque enquanto o sujeito metafísico estaria na base de toda e qualquer representação, uma vez que teria por função *projetar* o signo proposicional sobre os fatos do mundo, o Eu como sujeito teria por função refletir sobre os conteúdos das representações sub-pessoais pré-existentes das intuições sensíveis de modo a torná-las cognitivamente acessíveis ao sujeito. Mas ainda mais importante: a metáfora de Wittgenstein de uma ótica ou ponto de vista é incapaz de retratar o cerne da noção kantiana: como sujeito, eu estou autoconsciente em todos os meus pensamentos *como agente espontâneo* de todas as minhas atividades e afazeres cognitivos.

Sob esse prisma, podemos dar razão a Longuenesse (2007) quanto a sua sugestão que o natural sucedâneo contemporâneo do Eu como sujeito em Kant seria o Eu freudiano. Segundo Freud:

Quando pensamos na organização coerente dos processos anímicos <der seelischen Vorgänge> em uma pessoa, chamamos a isso o seu Eu <Ich>. A esse Eu se acha ligada a consciência, ele *domina os processos* para a mobilidade, quer dizer, à descarga de excitações no mundo exterior. Ele é a instância anímica que *exerce controle sobre todos os processos parciais* e que vai dormir à noite embora ainda exerça censura sobre os sonhos (FREUD, Das Ich und das ES, 1992, p. 257-258, grifos meus).

Nesse momento, o leitor deve estar se perguntando em que sentido um ponto de vista poderia ser consciente de si sem tomar a si mesmo sem se tomar como objeto da sua representação. Para satisfazer o leitor analítico mais exigente, Kriegel apresentou recentemente uma interpretação linguística:

A distinção entre consciência de si enquanto sujeito e a consciência de si enquanto objeto pode ser expressa por meio de recursos analíticos, através do que denominei autoconsciência transitiva e autoconsciência intransitiva (Kriegel, 2003, 2004a). Compare “Eu estou autoconsciente de pensar que p” com “Eu estou pensando de forma autoconsciente que p”. No primeiro, a forma transitiva, a autoconsciência é interpretada como uma *relação* entre mim e meu pensamento. No último, a forma intransitiva, ela é interpretada como uma *modificação* do meu modo de pensar. (KRIEGEL, 2007, p.3).

De acordo então com a sugestão de Kriegel (2007) a oposição kantiana entre o Eu *como sujeito* do pensar e o Eu *como objeto* do sentido interno poderia ser retraçada linguisticamente nos termos da oposição entre uma forma *intransitiva ou adverbial* de consciência do conteúdo dos seus pensamentos da forma:

(9) Penso *de forma autoconsciente* que o absinto seja amargo (exemplo kantiano).

E uma forma transitiva de autoconsciência que o sujeito tem dos próprios pensamentos atribuídos em primeira pessoa:

(10) Penso o pensamento que o absinto seja amargo.

Para compreendermos o que Kant tinha em mente com a noção de um Eu como sujeito é absolutamente crucial termos em mente que (9) e (10) possuem conteúdos bem distintos. Enquanto o que está sendo *dito ou representado* por (9) é que o absinto seja amargo, o que está sendo dito ou representado por (10) é que *eu estou pensando que o absinto seja amargo*. Em outras palavras, enquanto em (9) o sujeito não aparece articulado no conteúdo proposicional asserido, em (10) ele é parte integrante. Assim, quando Kant caracteriza a autoconsciência como a forma lógica do juízo em geral ou como o veículo das categorias e conceitos em geral, o que ele teria em mente seria justamente a forma intransitiva ou adverbial expressa por (9) e não a forma transitiva (10) na qual um pensamento é auto-atribuído.

Não obstante, embora bastante elucidativa, há ainda uma distinção relevante entre o sentido intransitivo ou adverbial da autoconsciência em Kant e o sentido intransitivo e adverbial da autoconsciência segundo Kriegel. Como veremos nos próximos capítulos, retomando o modelo cognitivo tradicional de Brentano, segundo o qual em toda representação haveria uma auto-representação, da própria representação e do seu sujeito, Kriegel sustenta a tese - sem qualquer plausibilidade - que a autoconsciência seria intransitiva no sentido de estar onipresente em toda e qualquer experiência de forma *periférica*, como sua condição de possibilidade. Assim, a forma intransitiva de autoconsciência se converteria em uma forma transitiva usual toda vez

que houvesse uma alteração no *foco* da atenção nas nossas experiências: dos objetos exteriores para nós mesmos como sujeitos de tais experiências e representações.

Em Kant, em contrapartida, a autoconsciência no sentido intransitivo ou adverbial não pode jamais ser entendida como uma condição necessária para intuirmos os objetos das nossas experiências, ou seja, jamais como uma condição da nossa própria sensibilidade humana. Para Kant as nossas capacidades de intuir e sentir seriam independentes da capacidade que possuímos de pensarmos de forma autoconsciente. Em outras palavras, enquanto para Kriegel, a autoconsciência intransitiva estaria onipresente, ainda que de forma periférica, em toda e qualquer forma de consciência fenomenal, para Kant ela estaria onipresente <duchgängige> apenas enquanto pensamos e julgamos. Consequentemente, a autoconsciência em sentido adverbial ou intransitivo em Kant não pode ser entendida como uma forma periférica de autoconsciência que logo se converteria em uma forma usual transitiva de autoconsciência tão logo o sujeito mudasse o foco da sua atenção dos objetos representados por suas experiências para si mesmo.

Ora, como a autoconsciência em sentido intransitivo ou adverbial não é uma forma periférica de autoconsciência [que a qualquer momento poderia se converter em uma forma transitiva usual (10)] como no modelo da auto-representação de Kriegel, a primeira observação a ser feita é que não há nenhuma diferença entre (9) e:

(11) Penso *conscientemente* que o absinto seja amargo.

Mas se o estatuto adverbial ou intransitivo nos permite entender claramente em que sentido o Eu como sujeito seria para Kant onipresente (*duchgängige*), uma questão crucial ainda resta a ser respondida. Se quando em (11) penso conscientemente que o absinto seja amargo, a pergunta que devemos nos fazer é a seguinte: já que não existe para Kant uma forma não consciente de pensamento, o que seria a negação de (11), ou seja, o que se oporia a uma forma consciente de pensamento?

Creio que a resposta pode ser facilmente encontrada nas inúmeras caracterizações kantianas mencionadas por Longuenesse (2006), nas quais o Eu como sujeito é descrito como agente espontâneo das suas atividades cognitivas. Assim, quando (11) penso conscientemente que o absinto seja amargo, nada mais faço senão reconhecer (*erkennen*) *ativamente* que tudo que cai sob a esfera do conceito de absinto também cai sobre a esfera do conceito amargo. Em contrapartida, quando não estou pensando de forma consciente que o absinto seja amargo, o que

temos é algo inteiramente diverso: tudo aquilo que cai sob a esfera do conceito de absinto *se* associa, *passivamente* e subjetivamente, na minha mente (*Gemüt*) àquilo que cai sob a esfera do conceito de amargo. E isso é o que Kant denomina juízo de percepção (*Wahrnehmungsurteil*) e David Hume de *Habitus* oriundo de uma associação de idéias. Assim, compreender o sentido intransitivo ou adverbial do Eu como sujeito é compreender a oposição fundamental entre (11) e (12):

(11) Penso *conscientemente* que o absinto seja amargo.

(12) Ocorre-me à mente (ou parece-me) que o absinto seja amargo.

Enquanto em (11) sou *Sujeito* no sentido em que reconheço ativamente que o absinto seja amargo, em (12) não sou sujeito (nem tampouco objeto do sentido interno), uma vez que a conexão entre o que está na esfera dos conceitos ocorre à minha mente de *forma passiva*. Aqui a associação com Freud é mais uma vez elucidativa. Como observamos na passagem supracitada, na segunda tópica freudiana, o Eu é caracterizado como princípio ativo e organizador do psiquismo. Em contrapartida, Freud se vale do neutro “Es” (Id) para caracterizar “aquilo que se comporta de forma totalmente passiva”. Na linguagem espontânea dos seus pacientes, Freud ouvia coisas como “aquilo foi mais forte do que eu”. Assim, o contraste que nos permite entender o Eu como sujeito em Kant pode ser retraçado em termos freudianos entre as seguintes orações (11) e (13):

(11) Eu penso conscientemente que o absinto é amargo.

(13) Sente-*se* o absinto amargo.

A oposição entre (11) e (13) também nos permite concluir a elucidação preliminar que apresentamos para a noção contemporânea de inconsciente. Como observamos, inconscientes tanto na acepção descritiva quanto na acepção freudiana do termo são, antes de mais nada, estados mentais – atitudes proposicionais, como pensamentos, desejos e crenças, e experiências – dos quais o portador não possui uma forma introspectiva de consciência. O indivíduo realiza uma experiência ou entretém um pensamento e por essa razão está consciente em sentido fenomenal – há algo para ele que é realizar tal experiência. Entretanto, por uma razão ou por outra, ele não pensa em tal experiência ou atitude como suas experiências e atitudes. Ora, a articulação que nos faltava é a seguinte. Sem se auto-atribuir a experiência ou a atitude, essas assumem a forma passiva imaginada por Kant ou a forma impessoal sugerida por Freud (13). Em termos kantianos,

o portador dessa experiência não é Sujeito no sentido de ser um agente espontâneo das suas atividades cognitivas.

Essa distinção tradicional kantiana entre o Eu enquanto sujeito e o eu enquanto objeto nos remete à distinção contemporânea entre a autoconsciência *como autor* e a autoconsciência *como mero* portador de estados mentais. Essa distinção é introduzida na psiquiatria para tornar compreensível o comportamento do esquizofrênico. Esses indivíduos relatam inúmeros estados mentais nos quais eles se encontram, mas sem reconhecerem como seus autores. Pensamentos, percepções e condutas são estranhas e alheias ao seu portador. À luz da distinção filosófica original, diríamos então que o portador de tais estados não se reconhece como autor dos mesmos na medida em que não se reconhece como sujeito dos pensamentos que lhe vêm à mente. Nestes casos patológicos, embora o sujeito possua evidentemente pensamentos autoconscientes na forma intransitiva e adverbial, ele não seria absolutamente capaz de se auto-atribuir tais pensamentos, pensando-os como seus.

2.4 Conclusão

Três são as noções cruciais de autoconsciência que devemos reter desse capítulo, uma vez que desempenharam um papel decisivo nos capítulos seguintes. Em primeiro lugar, a introspecção ou a consciência que se tem de estados particulares *como seus*. Como observamos, ela se distingue da consciência fenomenal em pelo menos quatro aspectos fundamentais: (i) ela é sempre pessoal (enquanto a consciência fenomenal não exige nenhuma forma de auto-atribuição), (ii) ela se estrutura sempre sob a forma de uma meta-representação, (iii) ele não possui a ubiquidade da consciência fenomenal, inerente a todas as experiências que realizamos. Consequentemente, (iv) ela é a forma de consciência que, quando ausente, nos permite caracterizar estados mentais como *inconsciente* tanto em sentido descritivo quanto em sentido tópico.

A segunda noção de autoconsciência é seguramente a mais importante, estando no centro de todas as discussões teóricas sobre o tema: a auto-referência reflexiva ou cognitiva. Como observamos, essa distinção crucial é expressa pelo contraste entre (7) e (4) do nosso esquema geral. Quando Édipo pensa:

(7) Sinto-me culpado pelo assassinato de Laio.

Ele se auto-refere de forma reflexiva. Em contrapartida, quando ele pensa:

(4) O assassino de Laio sente-se culpado.

Ele se auto-refere de forma contingente, ou seja, sem saber que o faz. Assim, enquanto estados mentais conscientes (em sentido introspectivo) se opõem a estados mentais *inconscientes* (em sentido introspectivo), a referência reflexiva a si mesmo se opõe a formas não-conscientes de referência a si mesmo. O que dá sentido à clássica tragédia de Édipo rei não é a existência de estados mentais inconscientes em sentido introspectivo (por exemplo, um desejo sexual de Édipo por Jocasta, ou um desejo de Édipo de assassinar Laio), mas o fato que Édipo que, em princípio tudo sabia (teria sido tal saber que o teria tornado Rei de Tebas), desconhecia sua própria identidade, ou seja, se auto-referia ao pensar (1) sem saber que o fazia.

A terceira noção de autoconsciência também tem importância capital não apenas pelo que ela representa, mas também porque é frequentemente confundida com as duas anteriores e, como veremos nos próximos capítulos, com o conceito fenomenológico de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Assim a consciência que tenho de mim *como Sujeito* não se opõe nem a existência de estados mentais inconscientes (em sentido introspectivo) nem a formas inconscientes de auto-referência, mas antes a existência de estados e processos mentais que ocorrem à minha mente de forma *passiva*, como o contraste entre (11) e (13) bem ilustra. Assim, como *Sujeito*, eu estou autoconsciente em todos os meus pensamentos no sentido em que sou o agente espontâneo de todas as minhas atividades cognitivas.

No próximo capítulo examinaremos a estruturação semântico-proposicional da autoconsciência nos termos das proposições sobre si em primeira pessoa, conhecidas na literatura como “I-thoughts”.

3 A ESTRUTURA SEMÂNTICA BÁSICA

Neste capítulo, apresentaremos a estrutura semântica fundamental da autoconsciência. Como veremos a seguir, a autoconsciência se estrutura sob a forma de uma predicação de si em primeira pessoa que se convencionou chamar pensamento-eu (*I-though*) com duas propriedades semânticas fundamentais: (i) a ausência de identificação e a imunidade ao erro por identificação

relativa ao emprego do pronome da primeira pessoa e (ii) a irredutibilidade das chamadas atribuições *de se*.

3.1 A auto-referência sem identificação.

A autoconsciência se manifesta linguisticamente sob a forma de uma estrutura proposicional conhecida como um pensamento sobre si em primeira pessoa (*I-thought*). No discurso direto, ela se exprime sob a forma de uma oração predicativa singular, constituída pelo termo singular “Eu” fazendo referência ao próprio sujeito e um termo geral representando uma propriedade ou estado mental do sujeito na forma do enunciado em primeira pessoa. No discurso indireto, em contrapartida, ela se exprime sob a forma de uma oração complexa, composta por uma oração principal atribuindo uma atitude proposicional a uma terceira pessoa e uma oração subordinada predicativa singular, constituída pelo pronome pessoal reflexivo indireto (“ele próprio*”) como termo singular fazendo ao sujeito e um termo geral exprimindo mais uma vez a uma propriedade ou estado mental do sujeito:

(14) Édipo acredita que ele* se sente culpado.

Wittgenstein foi certamente o primeiro filósofo a tomar ciência da estrutura semântica peculiar da autoconsciência ao opor duas formas (gramaticalmente idênticas) de oração contendo pronomes da primeira pessoa, a saber (15) e (16):

(15) Sinto dor,

(16) Tenho o braço quebrado.

Segundo o filósofo austríaco:

Existem dois casos diferentes no uso da palavra “eu” (ou “meu”) a que poderia chamar “o uso como objeto” e “o uso como sujeito. São exemplos do primeiro tipo de uso: “o meu braço está quebrado”, “Eu cresci doze centímetros”, “Eu tenho um inchaço na testa”, “o vento despenteou o meu cabelo”. São exemplos do segundo tipo de uso: “Eu vejo isto e isto”, “Eu ouço isto e isto”, “Eu tento levantar o meu braço”, “Eu penso que vai chover”, “Eu tenho dor de dentes”. Pode indicar-se a diferença entre as duas categorias dizendo: os casos da primeira categoria envolvem o reconhecimento de uma pessoa particular, e existe nesses casos a possibilidade de um erro, ou melhor dizendo, providenciou-se a possibilidade de um erro. (WITTGENSTEIN, 1958, p. 116).

Enquanto em (15) o pronome pessoal da primeira pessoa (ou a flexão temporal em primeira pessoa do verbo no Português) é empregado como sujeito, em (16) o mesmo pronome é

empregado *como objeto*. O que caracterizaria o emprego do pronome de primeira pessoa como sujeito seria a impossibilidade de um erro peculiar. Enquanto o emprego de tal pronome como objeto envolve o *reconhecimento* de uma pessoa dentre outras e está, por essa razão, sujeito a um erro de identificação, o emprego do pronome de primeira pessoa como sujeito não estaria sujeito ao mesmo tipo de erro uma vez que não faria referência a nada. A razão aludida por Wittgenstein para o fato que proferimentos ou pensamentos da forma (15) seriam imunes a um erro por identificação encontra-se na sequência da mesma passagem: Dizer “tenho dores”, bem como gemer, não constituem afirmações *sobre* uma pessoa particular de acordo com Wittgenstein, (1958).

Shoemaker (1968) acolhe a distinção proposta por Wittgenstein, mas sustenta contra este que em seu emprego como sujeito o pronome de primeira pessoa é referencial, embora de uma forma diferente do seu emprego como objeto. Se nós podemos inferir que *alguém* tem dor do proferimento (15), ou ainda que duas pessoas têm dor quando duas pessoas proferem (15) e da suposição de que Carla tem dor, se Carla é a pessoa proferindo (15), então o pronome da primeira pessoa possui inegavelmente a função de termo singular em (15), e a oração (15) como um todo exprime uma proposição predicativa singular, não sendo uma mera expressão (*Äusserung*) articulada da sensação de dor, como supunha Wittgenstein.

Shoemaker busca tornar compreensível a distinção proposta por Wittgenstein, analisando as orações em primeira pessoa nos seus dois componentes básicos: a referência, realizada pelo termo singular “eu”, e a predicação, realizada por um termo geral. No primeiro tipo de conteúdo (o Eu como objeto) (16), estaríamos realizando duas semânticas triviais de forma complementar: estaríamos, por um lado, identificando ou destacando a nossa pessoa como um indivíduo dentre outros por meio do pronome da primeira pessoa e, por outro, estaríamos nos atribuindo de forma predicativa a propriedade corporal de ter o braço quebrado. Sendo assim, como analisaremos pormenorizadamente no próximo capítulo, estaríamos sujeitos a dois tipos de erro: um relativo ao componente predicativo e o outro relativo ao componente da identificação. No segundo tipo de conteúdo (o Eu como sujeito) (15), também estaríamos realizando duas operações semânticas triviais complementares. Também estaríamos nos auto-referindo por meio do emprego do pronome da primeira pessoa, como também estaríamos predicando de nós mesmos uma propriedade, desta feita a propriedade psicológica de sentir dor. Entretanto, enquanto proferindo ou pensando (16) [o Eu como objeto] a referência a nós mesmos por meio do pronome da

primeira pessoa repousa em alguma identificação de nós mesmos por meio de alguma propriedade relacional ou não relacional, ao proferir ou pensar (15) [o Eu como sujeito] estaríamos fazendo referência a nós mesmos por meio do mesmo pronome da primeira pessoa sem a necessidade de nos identificarmos como um dentre outros indivíduos por meio de alguma propriedade relacional ou não-relacional.

Shoemaker justifica a sua concepção da peculiaridade semântica do emprego do pronome da primeira pessoa como sujeito recorrendo à necessidade de termos de um regresso infinito na série de identificações:

Está claro, para começar, que nem toda auto-atribuição poderia estar fundada em uma identificação de um objeto apresentado como si mesmo. Identificar alguma coisa como si mesmo envolveria ou (a) descobrir alguma coisa verdadeira de algo que se saberia verdadeira de si independentemente, i.e., alguma coisa que identifica algo como si mesmo, ou (b) descobrir que algo se encontra em uma relação consigo (estar no mesmo lugar que) na qual apenas o próprio sujeito poderia satisfazer. Em ambos os casos, uma forma de autoconhecimento estaria envolvida: o conhecimento que se tem de se possuir uma certa característica identificadora, ou o conhecimento que se está em uma certa relação como o objeto apresentado – a qual ela própria não poderia estar fundada na identificação em questão. Esse autoconhecimento poderia em alguns casos estar fundado em alguma *outra* identificação, mas a suposição que todo item de autoconhecimento dependeria de uma identificação conduz a um regresso infinito vicioso (SHOEMAKER, 1968, p.561).

Suponhamos que toda auto-referência exija uma auto-identificação. Como observamos no exemplo de Édipo, esse só consegue se atribuir culpa ao pensar:

(7) Sinto-me culpado pelo meu feito,

Após ter identificado a si mesmo por meio da propriedade de ser o assassino de Laio em (8):

(8) Sou o assassino de Laio.

Entretanto, o mesmo raciocínio se aplicaria ao pensamento (8). Para que eu viesse a saber que eu sou o assassino de Laio, eu teria que *identificar* a mim mesmo por meio de outra propriedade qualquer, como por exemplo:

(17) Eu sou aquele que duelou com Laio.

E o mesmo problema se recoloca para (17). Para que eu viesse a saber que eu sou o indivíduo que duelou com Laio, eu teria que me identificar mais uma vez por meio de uma nova propriedade relacional ou não relacional e assim ao infinito. Segundo Shoemaker (1994) só há uma forma de termos esse regresso: supormos que em predicções *psicológicas* sobre si em primeira pessoa nas quais o “eu” é empregado como sujeito da forma (9), fazemos referência a

nós mesmos sem a necessidade de nos identificarmos ou nos destacarmos como um dentre outros indivíduos do qual a propriedade psicológica em questão é auto-atribuída.

Em muitos aspectos, a tese semântica de Shoemaker parece antecipar a revolução referencialista na semântica operada por Kripke. Ao conceber uma forma de referência que não estaria baseada em identificação, Shoemaker estaria antecipando a tese referencialista de que nomes próprios e nomes gerais de espécie naturais (como água) se referem aos seus respectivos objetos *diretamente*, ou seja, independentemente do sentido expresso por uma descrição definida qualquer. Entretanto, em um aspecto pelo menos ambas as posições diferem. Embora para Kripke, o sentido das descrições definidas não determina a sua referência, ou seja, expressões com um mesmo sentido não possuem necessariamente a mesma referência, ainda assim a referência dos nomes próprios se faria valer de propriedades quais como *fixadores* de referência. Entretanto, a referência do pronome “eu” como sujeito segundo Shoemaker seria inteiramente independente de quaisquer propriedades fixadoras da referência.

Embora a tese semântica de Shoemaker seja amplamente aceita, ela está sujeita a uma objeção fundamental. Como Evans (1982) corretamente assinala, a auto-referência sem identificação não parece estar restrita à classe das proposições psicológicas em primeira pessoa nas quais um predicado mental é auto-atribuído. Suponhamos a seguinte afirmação:

(18) Sinto minhas pernas estão cruzadas.

Em situações normais (quando, por exemplo, não profiro ou penso (18) olhando para um espelho), não faz sentido supormos que eu estaria me identificando ou me destacando como um dentre outros indivíduos ao proferir ou pensar (18). Em outras palavras, não faz sentido supormos que eu só poderia pensar (18) se estivesse identificado as pernas cruzadas em questão *como as minhas*. Mas se é assim, a ausência de identificação na predicação de si não pode ser explicada pela auto-atribuição de um predicado mental, na forma como supunha Shoemaker. Em outras palavras, o fato de eu estar me atribuindo um predicado mental, como em (15), ou um predicado corporal, como em (18), é absolutamente irrelevante para a compreensão do fenômeno da auto-referência sem identificação.

A tese central de Evans é a de que a auto-referência sem identificação não seria uma propriedade de proposições *simpliciter*, mas antes de juízos ou crenças sobre proposições a partir dos seus modos de justificação. No proferimento ou pensamento (15) não há identificação simplesmente porque ele se baseia nas sensações de dor do próprio sujeito. Da mesma forma, o

proferimento ou pensamento (18) também é imune ao erro por identificação porque também se baseia exclusivamente nas sensações corporais do próprio sujeito. Em ambos os casos, a informação de que uma determinada propriedade está sendo instanciada é *normalmente* acompanhada pela informação adicional de que sou eu quem a estou instanciando. Assim, a peculiaridade semântica das predicções sobre si em primeira pessoa (*I-thought*) se não explica pela oposição entre predicados corporais e predicados psicológicos, ou entre o que se convencionou chamar um *eu mental* e um *eu corporal*. Fundamental é forma pela qual o sujeito toma consciência que ele próprio está instanciando uma determinada propriedade, seja ela corporal ou psicológica.

3.2 A irredutibilidade das atribuições *de se*

Uma segunda característica semântica fundamental das estruturas oracionais (7) e (14) reside no fato que tanto o pronome da primeira pessoa em (7) quanto o pronome reflexivo indireto em (14) serem absolutamente essenciais no sentido de jamais poderem ser substituídos por nomes próprios ou por descrições definidas de acordo com Perry (1979). Além da situação embaraçosa vivida por March em Viena e a célebre tragédia de Édipo, Perry nos fornece mais um exemplo que seria uma situação corriqueira vivida por ele próprio. Perry se encontra em um supermercado e ali observa uma trilha de açúcar produzida por algum comprador com um saco furado quando lhe ocorre o seguinte pensamento:

(19) O comprador com o saco furado está fazendo uma sujeira.

Ao rastrear a trilha, ele descobre que ele próprio era o tal comprador fazendo sujeira. Ao cair em si, lhe ocorre o pensamento:

(20) Eu estou fazendo uma lambança (*I am making a mess*).

Ainda que o termo singular da primeira oração e o dêitico “eu” se refiram à mesma pessoa de Perry, essa segunda oração possui papéis funcionais inteiramente diversos da primeira. Dizer assim “*eu* estou fazendo uma sujeira” não é equivalente a dizer “o comprador com o saco furado está fazendo uma sujeira” nem a dizer “Perry está fazendo uma sujeira”. O dêitico (*indexical*) “eu” é essencial no sentido em que não se deixa substituir por uma descrição definida ou pelo nome próprio.

Generalizando a tese de Perry, Castañeda (1994) assinala que também o pronome reflexivo indireto “ele próprio” na oração subordinada da segunda construção oracional seria “essencial”, ou seja, insubstituível por nomes próprios ou descrições definidas, tanto em atribuições *de dicto* quanto em atribuições *de re*. Dizer, portanto na forma *de se*:

(21) Perry pensa que *ele próprio* está fazendo uma sujeira.

Não é o mesmo que dizer em atribuições *de dicto* da forma:

(22) Perry pensa que *o comprador de saco furado* está fazendo uma sujeira e

(23) Perry pensa que *Perry* está fazendo uma sujeira.

Mas tampouco é equivalente a dizer em atribuições *de re* da forma:

(24) *O comprador de saco furado* é tido por Perry como alguém que está fazendo uma sujeira.

Ou, alternativamente:

(25) *Perry* é tido por Perry como alguém que está fazendo uma sujeira.

O pronome reflexivo indireto não se deixa substituir em nenhum dos casos indicados simplesmente porque Perry pode não saber que *ele próprio* é o comprador com o saco furado (como na estória original), ou pode desconhecer que ele é conhecido como Perry ou, em casos de amnésia, ter esquecido do seu nome próprio.

3.3 Conclusão

Embora a irredutibilidade das atribuições de *de se* não seja fundamental para a tese que aqui está sendo desenvolvida (afinal, não se pretende aqui reduzir a autoconsciência a nenhuma outra estrutura cognitiva que fosse mais elementar), a noção de auto-referência é de importância crucial para tudo que veremos e diremos a seguir. Ela nos permitirá não apenas a resolução do clássico dilema entre o regresso e a circularidade viciosa na estrutura da auto-referência reflexiva, como também desqualificar a suposição tradicional que a consciência proprioceptiva seria uma percepção do corpo ou do Eu corporal como imaginam muitos psicólogos e filósofos.

No próximo capítulo examinaremos as características fundamentais da relação cognitiva que o indivíduo entretém consigo mesmo quando está autoconsciente.

4 A ESTRUTURA EPISTEMOLÓGICA

Sabemos que a autoconsciência se exprime sob a forma de uma predicação sobre si em primeira pessoa (*I-thought*) na qual o sujeito se auto-atribui tanto propriedades corporais quanto propriedades psicológicas, sem ter a necessidade de se identificar para isso. Nesse capítulo, examinaremos os tipos de relação epistemicamente privilegiada que normalmente se atribuem ao sujeito autoconsciente.

4.1 A imunidade ao erro predicativo na auto-atribuição de predicados mentais.

A partir das *Meditações* cartesianas, a autoconsciência passou a ser identificada como uma relação epistemicamente privilegiada que o sujeito entreteria consigo mesmo. Comentando o cógito, Merleau-Ponty afirma o seguinte:

A percepção me abre a um mundo, ela só pode fazê-lo ultrapassando-me [...], ela só pode me fornecer um “real” expondo-se ao risco do erro [...]. E é por isso que a distinção entre realidade e aparência tem de saída seu lugar na síntese perceptiva. A consciência, ao contrário, pelo que aparece, retoma seus direitos e a posse plena de si mesma, caso eu considere a minha consciência como “fatos psíquicos”. Por exemplo, o amor e a vontade são operações interiores; eles fabricam seus objetos, e se compreende bem que, ao fazê-lo, eles possam se desviar do real e, neste sentido, nos enganar; *mas parece impossível que eles nos enganem sobre eles próprios*: a partir do momento que sinto amor, alegria, tristeza, é verdade que amo, que estou alegre ou triste, mesmo que o objeto não tiver de fato – i.e., para outros ou para mim mesmo num outro momento – o valor que lhe dou no momento. *A aparência é realidade em mim, o ser da consciência consiste em aparecer* (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 381).

Quando considerados sob a forma de percepções, estados sensoriais me expõem ao risco do erro, uma vez que me abrem ao mundo ao representá-lo. Entretanto, quando considerados como “fatos psíquicos”, ou seja, como meros estados da minha própria consciência, parece impossível que eles possam me enganar. Retornando ao nosso exemplo, embora eu sempre possa me iludir quanto ao fato que:

(16) Tenho o braço quebrado.

Eu jamais poderia me equivocar quanto ao juízo que:

(15) Sinto dor.

A razão normalmente atribuída a Descartes é sempre a mesma: enquanto a minha percepção (10) de que meu braço está quebrado não é garantia alguma para a sua verdade, basta que eu sinta dor no braço para que seja verdade (9) que eu tenha efetivamente dor. Se o ser percebido não se reduz evidentemente ao aparecer sensível para mim, o ser da consciência se reduziria no aparecer para alguém.

Ora, a mesma razão que torna a auto-atribuição do predicado mental “dor” infalível também o tornaria *incorrigível*. Se (9) sinto dor, então eu possuo a melhor das razões disponíveis para acreditar que é dor o que eu estou sentindo. Ninguém, nem eu mesmo em outro momento da minha vida, nem mesmo meu terapeuta, seria capaz de me corrigir quanto ao que sinto no momento em que penso (9). Ora, se adotarmos aqui então a clássica definição tripartite do conhecimento (deixando de lado todos os problemas que ela possa suscitar), como uma crença verdadeira justificada, a auto-atribuição de quaisquer predicados mentais sempre exprimiria uma forma imediata de conhecimento de si mesmo. Assim, basta que eu sinta dor para que eu saiba diretamente que (9) eu tenho dor:

Poucos filósofos hoje em dia estão dispostos a defender a infalibilidade da auto-atribuição de predicados mentais. Segundo Merleau-Ponty (1971, p.382) por exemplo, tanto é verdade que podemos nos equivocar na auto-atribuição de estados mentais que falamos de “amor verdadeiro” em oposição ao “amor falso”. Não obstante, ao que tudo indica nem mesmo Descartes parecia endossar a infalibilidade dos juízos de auto-atribuição de estados mentais que usualmente lhe é atribuída. Na sua Sexta e última *Mediação*, ele nos diz seguinte:

Encontrei equívocos nos juízos baseados nos sentidos exteriores. E não apenas nos sentidos exteriores, mas também nos interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior que a dor? E, contudo, já ouvira de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas amputadas, que às vezes ainda lhes parecia sentir dores nos membros que lhes haviam amputado; isto me dava motivo de pensar que eu também não podia ter certeza de sentir dor em algum de meus membros apesar de sentir dores nele (DESCARTES, 1990, p.318-9).

Segundo Descartes, como aqueles que ainda sentem dor em um membro amputado, vendo um braço quebrado ao meu lado, após um acidente automobilístico (exemplo de Wittgenstein), eu poderia ilusoriamente proferir ou pensar (9). Com base em contra-exemplos, é relativamente fácil mostrarmos que mesmo a auto-atribuição dos mais simples predicados mentais, como “sentir dor”, não está imune ao erro predicativo. Um dos contra-exemplos mais ilustrativos vem dos rituais de iniciação. Tendo seus olhos vendados, é dito a um indivíduo que uma navalha está

prestes a cortar um determinado ponto do seu pescoço. Entretanto, no lugar da navalha, um cubo de gelo é colocado no ponto indicado. Curiosamente, nesse instante, a grande maioria dos indivíduos testados reporta sentir dor no local indicado, quando na verdade experimentam a sensação de frio. Assim, mesmo sabendo o que significa “dor”, e sentido efetivamente alguma coisa, podemos ainda acreditar erroneamente que dor é o que estamos sentindo, mesmo que auto-atribuição do predicado “dor” independa de uma suposta percepção interna, de uma observação da própria conduta ou de uma inferência.

Um modo de contornar essa dificuldade seria abrandar a pretensão à infalibilidade. Suponhamos que alguém, ao invés de afirmar (9),

Afirmasse alternativamente:

(26) Tenho uma sensação desagradável.

Ou de forma ainda mais indeterminada:

(27) Sinto alguma coisa.

Poder-se-ia então alegar que embora o sujeito poderia se equivocar quanto ao fato de ser dor e não, digamos, uma pressão, que estivesse sentindo, ele jamais poderia se equivocar quanto ao fato de estar sentido algo ou de encontrar-se em algum estado mental. Talvez essa infalibilidade predicativa nuançada possa contornar a dificuldade levantada. Entretanto, é importante salientar que a auto-atribuição de tal predicado só se torna infalível porque não veicula mais nenhuma informação substantiva sobre a natureza do estado mental no qual o sujeito se encontra. Afinal, o que significa se afirmar que sei que me encontro em um determinado estado mental se não sou capaz de saber precisamente de qual estado mental se trata?

4.2 A imunidade ao erro de identificação

Entretanto, se a tese da infalibilidade predicativa não encontra muitos adeptos, o mesmo não podemos dizer da infalibilidade quanto à identificação. Como observamos, Shoemaker (1994) busca tornar compreensível a distinção proposta por Wittgenstein entre o Eu como sujeito e o Eu como objeto, analisando as orações em primeira pessoa nos seus dois componentes básicos: a referência, realizada pelo termo singular “eu”, e a predicação, realizada por um termo geral. No primeiro tipo de conteúdo (o eu como objeto), estaríamos sujeitos a dois tipos de erro: um relativo ao componente predicativo e o outro relativo ao componente da identificação. Ao

proferir ou pensar (10), eu poderia estar corretamente identificando um objeto (meu braço) que, no entanto, não estivesse quebrado efetivamente. Mas a segunda modalidade de erro também parece ser possível. Se estivesse correto ao supor que alguém tem o braço quebrado, eu ainda poderia acreditar, erroneamente, que é o *meu* braço que está quebrado quando se trata de um braço alheio.

Wittgenstein nos convida a imaginar o seguinte cenário:

É possível que, por exemplo, num acidente, sinta uma dor no meu braço, veja ao meu lado um braço partido e pense que é o meu, quando na realidade é do meu vizinho. Eu poderia, olhando para um espelho, tomar um inchaço na testa do meu vizinho por um inchaço na minha testa. (WITGENSTEIN, 1958, p.116).

Já no segundo tipo de conteúdo (o eu como sujeito), estamos sujeito ao erro apenas relativamente ao componente predicativo. Ao pensar ou proferir (9), posso me equivocar quanto ao fato de ser dor o que estou sentido, mas jamais quanto ao fato de ser eu o indivíduo que está sentido dor. A impossibilidade de tal erro foi batizada por Shoemaker (1968) como a “imunidade ao erro por identificação relativo ao emprego do pronome da primeira pessoa do singular”.

A oposição entre uma forma *imediata* em (9) e uma forma *mediata* de autoconsciência em (10) é uma das muitas formas utilizadas para se caracterizar a privilégio epistêmico que possuiríamos ao empregar o pronome da primeira pessoa como sujeito de acordo com Tugendhat, (1979). O emprego do eu como objeto em (10) exprimiria uma forma *mediata* de autoconsciência no sentido em que tal forma de autoconsciência estaria sempre baseada em observações e até mesmo em inferências. Assim, tenho que observar meu próprio braço para tomar consciência que (i) ele está quebrado e, ademais, (ii) que sou eu e não uma terceira pessoa que tem o braço quebrado. Com efeito, eu poderia ter o braço quebrado sem tomar ciência de tal fato, ou ainda, uma terceira pessoa, por exemplo, um ortopedista, poderia melhor que eu reconhecer o fato que eu tenho o braço quebrado. Em contrapartida, ao empregar o pronome da primeira pessoa como sujeito em (9), eu tomaria consciência de mim mesmo de forma *imediata*, ou seja, sem a necessidade de observações ou inferências, baseando-me apenas nas minhas próprias sensações de dor.

Shoemaker (1968) concebe duas formas de imunidade ao erro por identificação. A primeira seria uma imunidade circunstancial manifesta em orações da forma:

(28) Estou diante de uma mesa.

Em situações usuais ao pensar (28) posso me equivocar quanto ao fato de ser uma mesa o objeto diante do qual eu me encontro, mas não quanto ao fato de ser eu que me encontro diante de tal objeto. Há circunstâncias, contudo, nas quais ao afirmar (28) eu poderia erroneamente tomar uma terceira pessoa por mim mesmo (quando, por exemplo, eu fizesse tal afirmação (28) observando um espelho. De acordo com Shoemaker (1968). Tal imunidade circunstancial ao erro por identificação seria derivada, entretanto, de uma forma absoluta de imunidade ao erro por identificação que poderia ser representada nos termos da seguinte oração:

(29) Vejo uma mesa no centro do meu campo visual.

Se há circunstâncias nas quais a afirmação (28) pode estar baseada em erro de identificação, ao afirmar (29) jamais poderia me equivocar quanto ao fato de ser eu quem percebe a mesa no centro do seu campo visual. Uma vez que a auto-atribuição expressa por (28) deve ser vista como uma consequência indutiva da auto-atribuição expressa por (29), segundo Shoemaker, o que confere imunidade circunstancial a (28) é a imunidade absoluta expressa por (29). O contraste entre (28) e (29) nos permite compreender a origem da imunidade ao erro por identificação: enquanto em (28) o sujeito se auto-atribui um predicado não-mental (estar diante de uma mesa), em (29) o sujeito se auto-atribui um predicado mental (perceber uma mesa), nas palavras de Shoemaker (1968) um predicado que não poderia ser instanciado por mim sem que eu soubesse que eu estou a instanciando.

Devemos distinguir cuidadosamente duas teses que se confundem no trabalho de Shoemaker, a saber, a tese (epistemológica) da imunidade ao erro por identificação e a tese (semântica) da auto-referência sem identificação. O que observamos nos pensamentos (9), (12), em oposição ao pensamento (10), não é efetivamente uma imunidade ao erro por identificação, como reivindica Shoemaker, mas antes o fato de que o sujeito esteja se auto-referindo sem a necessidade de qualquer identificação. Ao pensar (9), (12), o sujeito não tem que se identificar, ou seja, se destacar <pick out> como aquele indivíduo dentre outros que está sentindo dor, percebendo a mesa ou com as pernas cruzadas. Nesses pensamentos ou proferimentos, auto-referência se baseia exclusivamente nas próprias sensações corporais.

Mas reconhecer com Shoemaker que a auto-referência nesses casos independa de identificação não significa reconhecer a suposta imunidade a um erro de referência relativo ao emprego do pronome da primeira pessoa, conferida *a priori* a tais predicções pelo emprego de um predicado mental e pela regra de uso de tal pronome. Sempre podemos imaginar situações anormais nas quais mesmo sem ter que se identificar o sujeito ainda poderia se equivocar. A esse respeito, Rosenthal nos convida a imaginar a seguinte situação anormal. Suponhamos que eu tenha a propensão patológica de estabelecer empatia com o sofrimento alheio e me encontre na situação na qual tenha a informação de que alguém na minha vizinhança está com dor. Confuso, passo então a acreditar no que é afirmado em (9) quando a bem da verdade não sou eu, mas uma terceira pessoa que sente dor.

Retomando o caso anterior, suponhamos que eu tenha tido o braço amputado, mas permaneça a sentir no braço, tal como imaginava Descartes. Agora, estou em um automóvel acidentado na situação imaginada por Wittgenstein e vejo um braço quebrado ao meu lado o que leva a conjecturar que quem o possui deve estar sentido uma dor intensa. Se momentaneamente me esqueci do trágico fato de ter tido meu braço amputado, posso ser levado a pensar erroneamente que sou eu e não meu companheiro ao lado é quem está a sentir dor no braço.

Segundo Descartes, para Rosenthal (2004) o único erro que não posso cometer é o de supor que o indivíduo que *tomo* como estando com dor não é aquele que está entretendo esse mesmo pensamento sobre si. Isso é o que Rosenthal denomina imunidade fraca (*thin immunity*) ao erro por identificação relativa ao pronome da primeira pessoa. Embora possa me equivocar ao pensar que sou o indivíduo com dor (quando alguém efetivamente sente dor), não posso me equivocar ao supor que sou o indivíduo que pensa que está a sentir dor.

Entretanto, mesmo descartando a infalibilidade da auto-atribuição de predicados mentais, não podemos abolir o que se convencionou denominar “a autoridade epistêmica da primeira pessoa”: quando alguém se auto-atribui um predicado mental, normalmente o que está sendo dito é verdadeiro. Segundo Davidson, a autoridade epistêmica da primeira pessoa é resultante de um dos princípios constitutivos da interpretação e comunicação humana, o princípio da caridade interpretativa. Imaginemos uma situação bastante comum nos dias de hoje. Digamos que em uma primeira sessão, um paciente comunique o seguinte ao seu novo terapeuta:

(30) Estou profundamente deprimido.

Uma vez que o predicado mental “estar deprimido” possui um significado relativamente complexo, essa auto-atribuição pode ser falsa. O paciente se diz deprimido, mas a bem da verdade ele pode estar ansioso, por exemplo. É possível até que ele esteja, digamos, ligeiramente deprimido, mas sua depressão seja secundária, sendo a causa real do seu desconforto a ansiedade. Como deve proceder o terapeuta? Como ele ainda desconhece por completo o idioleto do paciente, a única alternativa que lhe resta é tomar seu proferimento *at face value*, ou seja, supor que seu conteúdo seja verdadeiro, caso contrário, ele jamais poderia tornar compreensível o que está sendo dito. Só após ter devidamente interpretado um número significativo de proferimentos do paciente em questão é que o terapeuta se sentirá à vontade para corrigir a auto-atribuição de predicados da forma (9) e (12): “não, meu amigo, você não é um caso típico de depressão. Sua depressão é apenas secundária”.

A rejeição da infalibilidade na auto-atribuição de predicados mentais também não coloca em questão com o que se convencionou chamar *assimetria epistêmica* entre atribuições de tais predicados em primeira e terceira pessoas de acordo com Tugendhat (1979). Assim, ninguém possuiria razões para afirmar (nem eu mesma contemplando minha imagem refletida em um espelho sem o saber):

(31) Carla está com dor.

Sem observar a minha própria conduta verbal, por exemplo, meu proferimento (9), verbal ou não verbal. Entretanto, quando eu própria profiro ou penso (9) *em situações normais* não tenho que observar minha própria conduta, nem indagar uma terceira pessoa que esteja observando minha conduta, como *garantia epistêmica* para o que estou proferindo ou pensando. Mesmo estando sempre sujeita a erros ao proferir ou pensar (9), além a compreensão do predicado “dor” e da regra trivial do emprego do pronome da primeira pessoa, a única garantia epistêmica que me é necessária para que eu saiba (9) que tenho dor é a sensação corporal de dor.

4.3 O privilégio epistêmico nas auto-atribuições de pensamentos de primeira ordem.

É importante destacar, no entanto, que a infalibilidade pretendida por Descartes não diz diretamente respeito à auto-atribuição de predicados mentais. Ao final da sua *Segunda Medição*, podemos ler o seguinte (o grifo é meu):

Porque, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu vê-la, sem dúvida resulta muito mais evidentemente que eu mesmo sou, ou que existo pelo fato de vê-la. Porque pode ocorrer que aquilo que eu vejo não seja realmente cera; pode também suceder que eu não possua olhos para ver alguma coisa; mas não pode acontecer, *quando vejo ou (coisa que não distingo mais) quando penso ver*, que eu, que penso, não seja alguma coisa. (DESCARTES, 2000, p.267).

Nestes termos, a infalibilidade seria uma característica epistemológica não da auto-atribuição de predicados mentais, mas antes a auto-atribuição de pensamentos de *primeira ordem* sob a forma de um pensamento reflexivo de *segunda ordem*. Assim, se penso qualquer pensamento de primeira ordem da forma:

(32) A cera é ou existe.

Então pelo simples fato de que me auto-atribuir o pensamento de primeira ordem (32) sob a forma de um pensamento reflexivo de segunda ordem:

(33) Creio que estou pensando que a cera é ou existe.

Seguir-se-ia obviamente:

(34) Sei que sou o sujeito entretendo o pensamento (32), *ergo sum*.

Mas também:

(35) Sei que o que eu estou pensando é o conteúdo (32), i.e., que a cera existe.

A explicação cartesiana para a infalibilidade dos pensamentos de segunda ordem como (33) que têm por objeto pensamentos de primeira ordem como (32) recorre à noção tradicional de intuição intelectual que representa algo de forma clara e distinta. Ao pensar (32), eu naturalmente poderia me equivocar quanto à verdade do meu pensamento. Não bastassem as usuais ilusões dos sentidos à quais todos nós estamos sujeitos, segundo o experimento mental cartesiano, ainda não se excluiu a hipótese de que exista um Deus enganador que manipule inescrupulosamente os nossos sentidos de tal modo que algo que não é cera me apareça aos sentidos como cera, ou pior ainda, que não exista cera nem nunca jamais tenha existido cera e nada mais em todo o universo. Não obstante, por mais imperfeitos que sejam meus sentidos e por mais ardiloso e inescrupuloso que seja tal gênio maligno, quando me auto-atribuo esse mesmo pensamento sob a forma do pensamento reflexivo de segunda ordem, não tenho como me iludir ou ser iludida quanto aos fatos de (34) eu ser o sujeito entretendo tal pensamento reflexivo de segunda ordem e, assim, eu existir, ademais, de que estou efetivamente pensando que a cera existe. Em outras palavras, ao me atribuir o pensamento de primeira ordem sob a forma do pensamento reflexivo de segunda

ordem, eu *vejo* de uma forma *clara e distinta* que sou eu que entretenho o pensamento (32), que estou pensando na existência de um pedaço de cera.

Na epistemologia contemporânea, Burge nos fornece uma nova explicação para a infalibilidade de tais pensamentos reflexivos de segunda ordem:

Os casos paradigmáticos de autoconhecimento diferem do conhecimento perceptual em ambos os aspectos. Em primeiro lugar, no caso dos juízos da forma do cogito, o objeto ou tema <subject-matter> do pensamento do sujeito <de primeira ordem> não está relacionado de forma contingente com o pensamento <de segunda ordem> que o sujeito entretém a seu respeito. Os pensamentos <de segunda ordem> são auto-referenciais e autoverificados. Um erro baseado numa lacuna <gap> entre o pensamento <de segunda ordem> do sujeito e o seu tema <pensamento de primeira ordem> não seria possível nesses casos. Quando eu julgo: Estou pensando que escrever exige concentração, o conteúdo cognitivo do juízo <de segunda ordem> que estou realizando é autoreferencialmente fixado pelo próprio juízo <de segunda ordem> e o juízo é autoverificador (BURGE, 1988, p. 658).

Não seria, portanto, uma intuição de natureza intelectual que tornaria meus pensamentos reflexivos de segunda ordem infalíveis e incorrigíveis. Segundo Burge (1988), o pensamento reflexivo de segunda ordem (33) *herda*, por assim dizer, seu conteúdo do conteúdo de primeira ordem (32) nele contido ou, dito em outros termos, o conteúdo do pensamento de primeira ordem, contido no pensamento reflexivo de segunda ordem, *fixa* o conteúdo deste. Assim, qualquer coisa que esteja sendo representada ou expressa pelo conteúdo de primeira ordem (32) também estará sendo representada ou expressa pelo pensamento reflexivo de segunda ordem (33). Nos termos supracitados de Burge, se há uma lacuna entre a percepção e o objeto percebido ou entre o pensamento de primeira ordem (32) e o objeto temático (*subject-matter*) sobre o qual ele versa, não há nenhuma lacuna entre o pensamento de segunda ordem (33) e o pensamento de primeira ordem (32) sobre o qual (33) versa. Isso permite a Burge concluir o seguinte: o pensamento reflexivo de segunda ordem (33) se *autoverifica* pelo simples fato de estar se referindo ao conteúdo do pensamento de primeira (32) nele (33) contido que nele (33) está sendo auto-atribuído.

Poder-se-ia alegar que a obra de Freud (1969) sobre *o Inconsciente* colocou em xeque todas as possíveis formas de infalibilidade e de acesso epistêmico privilegiado aos nossos próprios pensamentos de acordo com Kriegel (2007). Por essa razão, é de suma importância não confundirmos a infalibilidade pretendida por Burge para os pensamentos reflexivos de segunda ordem com uma série de outras características epistemológicas aparentadas também usualmente atribuídas à autoconsciência. A primeira delas seria a tese oposta que, seguindo Kriegel (2007,

p.8) poderíamos denominar aqui *intimidade consigo mesmo (self-intimacy)*. Como observamos, a infalibilidade pretendida por Burge para os juízos reflexivos de segunda ordem nos assegura apenas o seguinte: ao me auto-atribuir o pensamento de primeira ordem (32) de que a cera existe sob a forma do pensamento reflexivo de segunda ordem (33) de que creio estar pensando que a cera existe, (34) sei imediatamente que sou eu quem está pensando que a cera existe. Segundo a *intimidade consigo mesmo*, em contrapartida, bastaria entretermos um pensamento de primeira ordem qualquer para que entretivéssemos o pensamento reflexivo de segunda ordem que toma o primeiro como seu objeto temático. Assim, bastaria que eu pensasse (32) que a cera existe para que eu *inevitavelmente* viesse a pensar (33) creio que estou pensando que a cera existe. Nestes termos, a mente seria, por assim dizer, *transparente* a ela mesma uma vez que não haveria pensamento de primeira ordem que não se tornasse inevitavelmente consciente sob a forma de um pensamento reflexivo de segunda ordem que o toma como seu objeto temático.

Ora, mas como pensamentos reflexivos de ordem superior são autoverificados no sentido preciso indicado acima, a tese da intimidade consigo mesmo conduz diretamente ao que poderíamos denominar aqui de *onisciência da autoconsciência*: toda vez que entretenho um pensamento de primeira ordem qualquer, *sei imediatamente* o que eu estou pensando. Toda vez que penso (32) que a cera existe, penso inevitavelmente (33) que creio estar pensando que a cera existe e, por conseguinte, (35) sei imediatamente que penso que a cera existe.

Mas nada disso afeta a infalibilidade pretendida por Burge. Com efeito, Burge não afirma que se entretemos um pensamento de primeira ordem *inevitavelmente* entreteremos um pensamento reflexivo de segunda ordem. O que ele sustenta pode ser expresso por um condicional: *se* entretermos um pensamento reflexivo de segunda ordem, no qual um pensamento de primeira ordem é auto-atribuído, então saberemos imediatamente o que estamos pensando uma vez que tais pensamentos reflexivos de segunda ordem seriam auto-verificáveis.

4.4 Conclusão

A conclusão que se impõe nesse capítulo é a de que todas as formas tradicionais de privilégio epistêmico conferido a primeira pessoa na atribuição de predicados ou propriedades mentais não se sustentam. Nem mesmo estamos imunes de forma absoluta a um erro por identificação uma vez que em situações reconhecidamente anormais podemos pensar que alguém

está com dor, mas erroneamente acreditarmos que somos nós quando se trata de uma terceira pessoa. A única forma de infalibilidade que não podemos deixar de reconhecer é aquela relativa à atribuição não de propriedades ou de predicados mentais, mas de pensamentos completos de primeira ordem sob a forma de juízos cartesianos de segunda ordem.

No próximo capítulo examinaremos as três versões contemporâneas do modelo cognitivo tradicional conhecido como modelo sujeito-objeto.

5 TRÊS MODELOS COGNITIVOS

Nesse capítulo, abordaremos a principal motivação teórica que leva filósofos a postular tanto formas não-conceituais de percepção do Eu quanto uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Essa motivação é a resolução do dilema entre uma forma viciosa de circularidade e uma forma igualmente viciosa de regresso ao infinito que tem lugar quando concebemos a auto-referência à luz do chamado modelo sujeito-objeto. Examinaremos as três versões principais desse modelo.

5.1 As chamadas teorias de ordem superior (HO)

Retomemos a nossa caracterização da auto-referência reflexiva. Como observamos, em capítulos anteriores, Édipo só tomaria consciência de que ele está se referindo a ele próprio (auto-referência reflexiva) ao proferir ou pensar:

(4) O assassino de Laio se sente culpado,
quando ele tomasse consciência da seguinte *identidade*:

(8) Eu sou o assassino de Laio.

O reconhecimento desse fato relativamente trivial levou Locke a supor que mesmo em pensamentos em primeira pessoa da forma:

(7) Sinto-me culpado pelo assassinato de Laio.

O sujeito só poderia saber se que ele está se referindo se ele também pudesse se *identificar* como sujeito que, no presente momento, *se apercebe* culpado na situação passada (7).

Nas palavras de Locke:

Pois, até onde um ser inteligente pode repetir a representação de qualquer ação passada com a mesma consciência que ele dela tinha primeiramente e com a mesma consciência que ele tem da ação presente é até onde se tratar do mesmo Eu pessoal (LOCKE, 1990, livro II, capítulo XXVII, p. 12).

Dois modelos teóricos de consciência se destacam aqui. Por um lado, podemos tomar a expressão “percepção interna” ou “introspecção” em sentido literal, ou seja, como um olhar para dentro da mente, e aí a consciência introspectiva de que é culpa o que Édipo sente em (7) e que é Édipo quem sente culpa passam a ser entendidos segundo o que hoje, na filosofia contemporânea, se convencionou chamar de modelo da experiência de ordem superior (HOE). Entretanto, na tradição filosófica, empiristas clássicos, como próprio Locke, Hume e Berkely já falavam de uma “percepção interna”. Na literatura contemporânea, em lugar de “percepção interna”, inúmeros autores passaram a falar de “monitoramento interno”.

Ora, mas ainda hoje há adeptos do modelo HOE para a explicação da consciência introspectiva que possuímos dos nossos próprios estados mentais particulares, ou seja, para a explicação do autoconhecimento, desde Hume ninguém mais ousou conceber a consciência que possuímos de nós mesmos como portadores de estados mentais nos termos de uma percepção interna.

Quanto a mim, quando adentro mais intimamente dentro daquilo que chamo *mim mesmo*, sempre tropeço em alguma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca me capturo *a mim mesmo* em momento algum sem uma percepção, e nunca observo coisa alguma senão a percepção. (HUME, 1739-1740/1978, p. 252)

Mas, se tomarmos a expressão “introspecção” de forma não-metafórica, em lugar de uma percepção interna ou de uma meta-experiência, teremos um pensamento que identifica seu próprio estado mental e o seu sujeito como seus objetos (HOT). Assim, Édipo se tornaria consciente de si mesmo ao pensar (7) não ao *se aperceber* como sujeito em (7), mediante percepção interna ou um monitoramento interno, mas por meio de um pensamento de ordem superior (HOT) que *identificasse* a si mesmo como o sujeito pensante de (7) nas palavras de Rosenthal:

Quando entretenho o pensamento em primeira pessoa que eu sou F, o entreter tal pensamento me dispõe a ter outro pensamento que *identifica* o indivíduo que aquele pensamento diz respeito como o pensador daquele pensamento. Deste modo, todo pensamento em primeira pessoa tacitamente ou disposicionalmente caracteriza o Eu <the Self> que representa como o pensador desse pensamento (ROSENTHAL, 2004, p. 67).

Assim, eu só tomaria consciência de mim mesmo na medida em que me identificasse como autor de (7) por meio do seguinte proferimento ou pensamento de segundo ordem:

(36) Sou o sujeito que profere ou pensa (7).

As teorias de ordem superior (HO) nada mais são do que manifestações contemporâneas do que se convencionou chamar modelo sujeito-objeto de acordo com Tugendhat (1979) ou modelo ato-objeto de acordo com Shoemaker (1996). Na tradição filosófica continental, esse mesmo modelo já era conhecido como a “teoria de reflexão” (*Reflexionstheorie*) de acordo com Henrich (1967), na qual a palavra “Reflexão” é entendida quase literalmente como um dobrar-se em torno de si mesmo (*Zurückbeugen*). Da mesma forma que para perceber ou pensar em objeto determinado tenho que *identificá-lo*, ou seja, selecioná-lo ou destacá-lo como um objeto específico dentre outros, para tomar consciência de mim mesma eu teria que *identificar* e mim mesma como sujeito de um pensamento.

Mas eis que sugere o grande problema: se a autoconsciência for entendida como o resultado de um ato de identificação, a referência consciente a si mesmo não seria bem sucedida a menos que o indivíduo *já soubesse* de algum modo que ele próprio é quem está realizando o ato de identificação. Assim, a teoria tradicional da Reflexão se veria às voltas com o clássico dilema entre um regresso infinito e uma circularidade viciosa. Segundo a teoria do pensamento de ordem superior (HOT), um novo ato de reflexão de terceira ordem se faria necessário, por meio do qual eu me identificasse agora como a autora do pensamento de segunda ordem nos termos de (30), mas esse ato de segunda ordem exigiria, por sua vez, outro ato de ordem superior que me identificasse como a autora do pensamento de terceira ordem:

(37) Sou a autora do proferimento ou pensamento (36).

Mas esse, por sua vez, exigiria outro pensamento de quarta ordem:

(38) Sou a autora do proferimento ou pensamento (37).

e, assim, *ad infinitum*.

A alternativa seria supor que *antes* do emprego do pronome da primeira pessoa em uma predicação de si em primeira pessoa (7), Édipo já tivesse de algum modo consciência de si mesmo. Mas como a autoconsciência dependeria do emprego de tal pronome em predicções de

si, estaríamos às voltas com um círculo vicioso. Bermúdez retrata essa circularidade nos seguintes termos:

Parece claro que tal pessoa não terá êxito em referir-se a si mesmo a menos que ela saiba que ela produziu o espécime <token> em questão. Mas isso nos conduz diretamente de volta ao problema da circularidade. Empregar um espécime do pronome de primeira pessoa de modo a refletir o domínio da sua semântica (...) exige saber que se é o produtor do espécime relevante e isso é um conhecimento com um conteúdo de primeira pessoa. (BERMÚDEZ, 1998, p. 15).

Como observamos, segundo Rosenthal o sujeito só tomaria consciência de si mesmo quando seu emprego do pronome da primeira pessoa em (7) o dispusesse tacitamente a entreter um pensamento de ordem superior (36) por meio do qual ele se identificasse como aquele indivíduo que está a empregar tal pronome da primeira pessoa em um pensamento de primeira ordem. Na passagem supracitada, Bermúdez sustenta, em contrapartida, o sujeito *sequer* poderia ter empregado tal pronome de modo a refletir sua semântica se ele já não tivesse ciência previamente do conteúdo expresso por (36), ou seja, que ele é o indivíduo que está a empregar tal pronome em uma predicação de si (7). Mas enquanto para Rosenthal (36) é um pensamento conceitual de ordem superior, para Bermúdez (36) assumirá a forma de um conteúdo em primeira pessoa de natureza não-conceitual. A despeito dessa divergência, Rosenthal e Bermúdez compartilham de uma tese fundamental: para tomar consciência de si ao empregar o pronome de primeira pessoa no pensamento (7), de um modo ou de outro o sujeito teria que se *identificar* como aquele que estaria empregando tal pronome. Esse é o cerne do modelo sujeito-objeto.

É importante salientar, contudo, que os adeptos das teorias de ordem superior (HO) rejeitam a possibilidade de um regresso ao infinito, acrescentado à suas respectivas teorias a suposição adicional de que os pensamentos de ordem superior que nos tornam conscientes dos estados de ordem inferior e do próprio o autor dos pensamentos de ordem inferior não precisariam eles próprios serem conscientes. Segundo Rosenthal (2004) não possuímos consciência da maioria dos nossos pensamentos de ordem superior. Assim, para tornar a minha percepção de um tomate vermelho *consciente*, o pensamento de ordem superior sobre a percepção do tomate vermelho não precisaria ele próprio ser consciente, ou seja, não precisa ele próprio ser objeto de um pensamento de terceira ordem. De forma similar, para tomar consciência de mim mesmo como o autor de um determinado pensamento, por meio de um pensamento de

ordem superior (36), não seria necessário que esse último pensamento fosse consciente, ou seja, seja, fosse objeto de um pensamento de terceira ordem (37).

Essa resposta é obviamente insatisfatória. É absolutamente incompreensível como dois pensamentos não-conscientes (7) e (36) poderiam tornar um deles consciente, a saber (7) Zahavi (2006). Ademais, como a consciência de si é essencialmente uma forma de auto-referência cognitiva, na qual o sujeito *sabe* que está se auto-referindo, não parece possível que ele possa identificar a si mesmo por meio de um pensamento de ordem superior sem que ele possua a *consciência* prévia de que ele próprio é o autor desse pensamento de ordem superior.

5.2 O modelo da auto-representação

A forma natural de determos o regresso infinito é a adoção de um modelo cognitivo alternativo à HO. Enquanto nos modelos de ordem superior (HO), a consciência é explicada como o resultado de uma meta-representação (percepção interna <HOE> ou pensamento de ordem superior <HOT>), no modelo da auto-representação de inspiração brentaneana de acordo com o próprio Brentano (1973), ela passa a ser entendida como o resultado de uma auto-representação. Não haveria regresso infinito uma vez que o mesmo ato intencional que me torna consciente daquilo que representa também, simultaneamente me tornaria consciente do próprio ato sem a necessidade, portanto, de um ato intencional de ordem superior que tomasse o ato original como seu objeto. São inúmeros os filósofos da mente que aderiram recentemente a esse modelo de consciência como Kriegel e Williford (2006). Um estado mental consciente se distinguiria de outro estado não-consciente na medida em que o primeiro, mas não o segundo, representasse não apenas os objetos, mas também a si mesmo.

No mesmo fenômeno mental no qual o som se apresenta às nossas mentes nós simultaneamente o aprendemos de acordo com a sua natureza dual na medida em que ele tem o som dentro do seu conteúdo e na medida em que ele tem, ele próprio, como conteúdo ao mesmo tempo. Podemos dizer que o som é *o objeto primário* do ato de ouvir, a que o próprio ato de ouvir seja *o objeto secundário* (BRENTANO, 1973, p. 127-128).

Um exemplo bastante corrente na filosofia da contemporânea nos permite facilmente ilustrar o que o autor tinha em mente. Suponhamos que me encontro na cozinha da minha casa, pensando nos inúmeros problemas que tenho que resolver, quando subitamente o termostato

desliga o motor da geladeira. A partir desse exato momento, o seguinte pensamento me vem à mente:

(39) Estou ouvindo o motor da geladeira.

À luz do modelo da auto-representação poderíamos interpretar a situação da seguinte forma: antes que o termostato desligasse o motor da geladeira, eu teria uma percepção não-consciente do seu ruído, uma vez que a minha experiência representava *apenas* o ruído (objeto primário) e não a minha audição do próprio ruído. Entretanto, a partir do momento em que o termostato é acionado, minha percepção do ruído se torna consciente, pois agora o mesmo estado mental que antes representava apenas o ruído (objeto primário), passa também a se representar como objeto secundário.

Com feito, esse modelo da auto-representação nada tem de novo. Suas raízes remontam a Aristóteles. No *De Anima*, Aristóteles apresenta o modelo da auto-representação como a única forma de determos o problema do regresso:

Uma vez que é através do sentido que nos tornamos conscientes que vemos ou ouvimos, tem que ser ou pela visão que nós tomamos consciência de ver, ou por outro sentido distinto da visão. Mas o sentido que nos fornece essa nova sensação tem que perceber tanto a visão quanto seu objeto, digamos, uma cor: de tal modo que ou existirão dois sentidos, ambos percebendo o mesmo objeto sensível, ou o sentido tem que perceber ele próprio. Ademais, mesmo se o sentido que percebe a visão fosse diferente da visão, temos ou que incorrer em um regresso infinito, ou assumir que um sentido já esteja consciente de si mesmo. (ARISTÓTELES, 1981, 425b 12-18).

Na versão contemporânea do modelo da auto-representação, as experiências conscientes são entendidas a partir da oposição entre consciência *focal* e *periférica*. Suponhamos agora que eu tenha me tornado consciente do ruído do motor da geladeira. Entretanto, mais uma vez a minha atenção se volta para os problemas que tenho resolver e mais uma vez o termostato desliga o motor da geladeira. Nesse exato momento, um segundo pensamento me vem à mente:

(40) Estava a ouvir o motor enquanto pensava nos meus afazeres.

Embora ao ouvir conscientemente o ruído do motor da geladeira, a minha atenção estivesse voltada para o ruído e não para minha própria experiência auditiva, eu também teria uma consciência periférica de que estou ouvindo o ruído do motor da geladeira. Mas nada impediria que a consciência de que estou ouvindo o ruído viesse para o primeiro plano e a consciência do ruído do motor da geladeira se tornasse periférica. Seria necessário apenas que eu voltasse minha atenção do ruído do motor da geladeira para a minha própria experiência auditiva.

Ora, uma vez que nem a consciência do ato nem a consciência que tenho de mim mesma exigiriam um ato de ordem superior, não haveria regresso: eu tomaria consciência de que estou ouvindo o ruído da geladeira na medida em que a minha audição do ruído representaria *simultaneamente* o ruído do motor da geladeira como objeto primário e a minha própria audição do ruído como um objeto secundário.

Mas como Gurwitsch salienta, se o modelo da auto-representação é capaz de deter um “regresso infinito *externo*”, ele é incapaz de deter o que ele denomina “um regresso infinito *interno*”. Exatamente pela mesma razão que toda consciência intencional de um objeto primário (digamos, a consciência do ruído do motor da geladeira) deve incluir ela própria como seu objeto secundário (ou seja, a consciência de que eu estou a ouvir o ruído da geladeira), também a consciência intencional de um objeto secundário (a consciência de que eu estou a ouvir o ruído) deveria incluir ela própria como seu objeto terciário (a consciência intencional da consciência de que eu estou a ouvir o ruído) e, assim, ao infinito de acordo com Gurwitsch (1941).

Na filosofia contemporânea, essa dificuldade é formulada nos seguintes termos de acordo com Ryle (1949), Kim (1978), Kriegel (2003) e Zahavi (1999) se um episódio de consciência deve representar ele próprio como exige o modelo da auto-representação, então ele também tem que representar todas as suas propriedades intencionais. Assim, ao representar a si mesmo, um episódio de consciência também tem que representar simultaneamente a sua propriedade de segunda ordem de representar a si mesmo. Mas ao representar a sua propriedade de segunda ordem de representar a si mesmo ele também tem que representar a sua propriedade de terceira ordem de representar a sua propriedade de segunda ordem de representar a si mesmo e, assim, indefinidamente.

O modelo teórico da auto-representação encerra dificuldades adicionais. Em primeiro lugar, a despeito de Aristóteles, não há nenhuma evidência empírica que apóie a suposição que as nossas experiências envolvem essencialmente uma representação delas próprias ou de nós mesmos. Ao ouvir o ruído do motor de uma geladeira estou apenas ouvindo e representando o ruído e não a minha própria percepção auditiva de estar ouvindo o ruído do motor da geladeira nem a mim mesmo como o sujeito que está ouvindo o ruído do motor da geladeira. Caso contrário, ao rir de uma anedota, por exemplo, (um ato intencional como outro qualquer), eu deveria também estar rindo não apenas da anedota, mas também e simultaneamente do meu próprio riso da anedota de acordo com Tye (2009).

Ademais, a explicação não faz jus à fenomenologia da experiência. Se for verdade que posso mudar o foco da minha atenção de um tomate vermelho para um livro preto em cima da mesa, não faz sentido supor que eu também possa voltar minha atenção para minha própria percepção auditiva ou para mim mesmo. Com efeito, sempre posso adquirir uma consciência introspectiva de que eu estou ouvindo o ruído de um motor. Mas tal consciência introspectiva não se baseia em um ato de atenção focada na minha própria experiência auditiva. Uma vez que as nossas experiências são “transparentes” (ou seja, não as percebemos, antes percebemos o mundo exterior *por meio* delas), só tenho como tomar consciência introspectiva que estou a ouvir o motor ao ouvir o próprio motor de acordo com Dretske (1995) e Tye (2003, 2009).

5.3 Conclusão

Nesse capítulo, observamos que tanto a teoria da experiência de ordem superior (HOE) quanto à teoria do pensamento de ordem superior (HOT) e o modelo da auto-representação estão sujeitos às dificuldades tradicionais já conhecidas na tradição filosófica: o dilema entre um regresso infinito e uma forma viciosa de circularidade. E não poderia ser diferente, uma vez que tais modelos cognitivos nada mais são do que três versões contemporâneas do tradicional modelo sujeito-objeto, também conhecido na tradição filosófica como a teoria da reflexão. No próximo capítulo examinaremos a possibilidade de formas primitivas não-conceituais de autoconsciência.

6 A SUPOSTA AUTOCONSCIÊNCIA NÃO-CONCEITUAL

Nesse capítulo demonstraremos a seguintes teses: (i) que a própria idéia de Bermúdez de uma autoconsciência não-conceitual está sujeita à mesma forma viciosa de circularidade que pretende resolver. Bermúdez parece não ter se apercebido que a circularidade que ele observa a respeito do emprego do pronome da primeira pessoa é apenas um caso particular de um problema geral engendrado pelo modelo sujeito-objeto. Iremos também provar (ii) que não podemos falar de uma *percepção* do Eu corporal nem na percepção dos objetos externos (o que Gibson denomina “esteroception”), nem na chamada propriocepção somática (*proprioception*) à luz dos

próprios critérios de Shoemaker aceitos por Bermúdez. Por último, iremos mostrar (iii) que mesmo que aceitássemos a suposição que percebemos o nosso Eu corporal, tanto na percepção dos objetos exteriores quanto na propriocepção somática, ainda assim não podemos falar de uma autoconsciência genuína.

6.1 O Eu ecológico

Como observamos, Bermúdez identifica uma circularidade viciosa na estrutura da auto-referência linguística e cognitiva. Por um lado, a capacidade de pensar em si próprio (como uma perspectiva singular) parece depender da capacidade expressa pelo domínio do pronome da primeira pessoa. Não seríamos capazes de nos auto-referir de forma cognitiva sem que dominássemos semanticamente o significado ou a regra do dístico-reflexivo (*token-reflexive*) do pronome da primeira pessoa. Mas, por outro, empregar o pronome de primeira pessoa de modo a refletir o domínio da sua semântica supõe a identificação de si mesmo como sujeito que está a realizar o emprego do pronome em questão, mas isso é um conhecimento com um conteúdo de primeira pessoa. Assim, o círculo se fecha.

Para rompermos tal círculo vicioso, deveríamos rejeitar, em primeiro lugar, o que Bermúdez (1998) denomina princípio pensamento-linguagem: a única forma que possuímos de compreender formas de pensamento ou conteúdo é analisando as manifestações linguísticas canônicas desses pensamentos e conteúdos. E rejeitando tal princípio, rejeitaríamos a suposição decorrente de que todo e qualquer pensamento sobre si em primeira pessoa (*I-thought*) dependeria do domínio semântico do pronome da primeira pessoa em orações em primeira pessoa. E isso significa admitir a existência de formas primitivas não-conceituais de autoconsciência nas quais nós já representaríamos a nós mesmos antes e independentemente de adquirirmos o conceito fundamental de sujeito de estados mentais e corporais.

Bermúdez identifica três níveis sucessivos de autoconsciência não-conceitual: o “eu ecológico”, a “propriocepção somática” e “perspectiva da primeira pessoa branda”. A concepção do “eu ecológico” nos remete à psicologia de J. Gibson (1979). Contrariamente à célebre tese do Eu metafísico de Wittgenstein que, como uma ótica ou uma perspectiva, só pode perceber os objetos sob a condição de não ser percebida, para Gibson o Eu seria parte constitutiva do

conteúdo de toda e qualquer percepção. Há duas versões da mesma tese. Uma mais branda enquanto a outra mais rígida. A primeira é do próprio Gibson. O Eu seria sempre *diretamente percebido* toda vez que percebemos o mundo. Num estilo evocativo, Gibson (1979, p.112) afirma: “Pergunte a si próprio o que você vê escondendo o ambiente quando olha para o mundo – escuridão, seguramente que não, nem o ar nem o nada, mas o Eu!<Self>”.

Bermúdez apresenta uma versão mais branda para a mesma suposição que o Eu faria parte do conteúdo das nossas próprias percepções:

Mesmo que se conceda, a despeito de Gibson, que o Eu não é diretamente percebido, ainda é o caso que o Eu tenha um lugar no conteúdo da experiência perceptiva em virtude da informação especificadora do Eu <Self-specifying information> que constitui uma parte integrante da experiência perceptiva (BERMUDÉZ, 1998, p.108).

A idéia fundamental é a de que mesmo aqueles, como Wittgenstein e Shopenhauer, que consideram inteiramente implausível a suposição de Gibson de que o Eu possa ser diretamente percebido em todas as suas percepções dos objetos externos, deveriam conceder que o conteúdo da percepção inclui o próprio sujeito que percebe. Ao representar os objetos e propriedades percebidos, o sujeito sempre estaria se auto-representando, uma vez que a experiência perceptiva, ao veicular informação sobre os objetos exteriores, também estaria veiculando informação também sobre o próprio Eu. Segundo Bermúdez, podemos identificar pelo menos três tipos de informação especificadora do eu no trabalho de Gibson: 1- informação acerca de invariantes corporais que limitam o campo da visão, 2- informação da cinestese visual cerca do movimento daquele que percebe e 3- informação acerca das possibilidades para a ação ou reação que o ambiente proporciona àquele que percebe.

O leitor atento se apercebe rapidamente que a concepção Gibson/Bermúdez de um eu ecológico tem inequivocamente por modelo cognitivo as teorias neo-aristotélicas ou neo-brentanianas da auto-representação. Como observamos, à luz desse modelo, o conteúdo da nossa experiência perceptiva seria duplo: por um lado as nossas percepções representariam objetos e propriedades mundanos (o chamado objeto primário), enquanto por outro representariam o próprio sujeito que percebe (o objeto secundário). Além de reiterar enfaticamente aqui todas as críticas feitas na seção anterior, podemos facilmente imaginar novas objeções.

A primeira delas é a circularidade viciosa. Bermúdez apresenta o seu *eu ecológico* como uma forma de romper o circulo vicioso na explicação do domínio do pronome da primeira

pessoa. Segundo o autor, empregar o pronome de primeira pessoa de modo a refletir o domínio da sua semântica supõe a identificação de si mesmo como sujeito que está a realizar o emprego do pronome em questão, mas isso é um conhecimento com um conteúdo de primeira pessoa. Ora, mas se para me auto-referir de forma cognitiva por meio do pronome “Eu” (ou seja, sabendo que estou fazendo referência a mim mesmo), tenho que saber previamente que sou o sujeito que está empregando tal pronome, de forma análoga, para que eu possa me perceber de forma igualmente cognitiva (ou seja, reconhecendo-me como sujeito percebido por mim mesmo), eu também deveria saber que sou o próprio sujeito realizando tal ato de percepção. Como uma percepção de ordem superior está excluída por definição (o que nos levaria a um regresso infinito), estamos às voltas com o mesmo círculo que Bermúdez queria romper. Se, por um lado, a autoconsciência tem que resultar de uma percepção de si. (ou de uma informação especificadora de si), por outro, para resultar de tal percepção, o sujeito teria que ter uma consciência prévia de si como autor do seu próprio ato perceptivo. Assim, o círculo se fecha mais uma vez.

Ora, como todas as formas primitivas de autoconsciência não-conceitual concebidas por Bermúdez (1998) têm por modelo a percepção de si mesmo *como um objeto*, ou seja, ou que se convencionou chamar modelo sujeito-objeto conforme Tugendhat (1979) ou modelo ato-objeto de acordo com Shoemaker (1996), essa objeção se estende naturalmente a todas as demais formas de autoconsciência não-conceitual. No caso da chamada propriocepção somática, a autoconsciência que possuímos de propriedades do nosso corpo resultaria, por um lado, de uma percepção de nós mesmos como um sujeito de propriedades corporais. Mas por outro lado, para que tal autoconsciência corporal possa resultar desse ato de percepção, o sujeito teria que ter uma consciência prévia de si como autor do seu próprio ato perceptivo. No último caso do ponto de vista não-conceitual, a autoconsciência que se tem de si mesmo como uma perspectiva singular, temporalmente extensa, por um lado, se apoiaria na *memória* consciente das diferentes experiências ao longo do tempo. Entretanto, como já Buttler ensinava a Locke, a memória pressupõe a consciência identidade de si e não a poderia explicar. Só posso me lembrar que realizei uma experiência no passado se tenho consciência que sou o mesmo sujeito que, no presente, pensa no passado.

A circularidade detectada por Bermúdez no ato de auto-referência por meio do pronome “eu” é apenas um caso particular de um esquema geral pautado pelo modelo sujeito-objeto. Como a autoconsciência sempre supõe a identificação de si mesmo *enquanto tal* por um ato intencional

qualquer (pode ser o emprego do pronome da primeira pessoa de modo a refletir sua semântica, como quer Bermúdez, mas pode ser também de memória, ou um ato de percepção com um conteúdo não-conceitual), ninguém poderia tomar consciência de si mesmo por meio de tais atos a menos que já tivesse consciência de si como sendo a autora de tais atos.

O paroxismo do modelo sujeito-objeto de consciência e autoconsciência é a filosofia do Idealismo alemão de Fichte. Não encontrando saída para o dilema entre o regresso infinito e a circularidade viciosa na estrutura da auto-referência reflexiva à luz do modelo sujeito-objeto, Fichte se sai com a seguinte pedra filosofal:

O Eu se põe absolutamente, i.e., sem nenhuma mediação. Ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto <do seu próprio ato>. Apenas por meio do colocar-se-a-si-mesmo <Selbstsetzen> o Eu advém – antes disso ele não é substância – se pondo como posto é a sua essência, ela é uma e mesma; conseqüentemente, ele está consciente de si de forma imediata (FICHTE, 1794, *Nachgelassene Schiften II*, p.357).

O sujeito só se torna consciente de si na medida em que através de um ato intencional qualquer (uma percepção, uma memória etc.) ele colocasse-a-si-mesmo simultaneamente como sujeito e objeto do seu próprio ato! A melhor metáfora que encontro para retratar a saída encontrada por Fichte é futebolística. É como se um jogador cobrasse um pênalti e o defendesse simultaneamente sem sair do lugar.

Bermúdez poderia replicar, com alguma plausibilidade, que quem percebe algo já está consciente de si como autor do seu próprio ato perceptivo. Ninguém precisaria se identificar para saber que é autor de seus próprios atos intencionais de percepção e memória (muito menos, é claro, colocar-se-a-si-mesmo no próprio ato). Ora, mas se isso for verdade, então a autoconsciência primitiva não-conceitual não se explica pela percepção direta de si mesmo. Deveríamos supor, antes, que desde a concepção o sujeito estaria consciente de si mesmo. Ora, mas se for correto assumirmos que ninguém precisa identificar a si mesmo como autor de um ato perceptivo para saber que é o sujeito que percebe e é percebido pelo seu próprio ato, então também deve ser correto que ninguém precisa identificar a si mesmo como o sujeito que está empregando o pronome da primeira pessoa para saber que é o sujeito empregando tal pronome e, por conseguinte, que é o sujeito referido por tal emprego.

6.2 A consciência proprioceptiva como uma forma de percepção de si.

A segunda forma básica de autoconsciência não-conceitual seria a propriocepção somática. Esta é entendida usualmente em oposição a exterocepção ou percepção das coisas exteriores. Percebemos tanto objetos e propriedades de entidades exteriores a nós mesmos quanto as propriedades do nosso próprio corpo. Há, no entanto inúmeros fenômenos que caem sob a rubrica da propriocepção somática. Para Bermúdez (1998), as distinções fundamentais residiriam entre, por um lado, formas conscientes e não-conscientes de propriocepção e o que ele denomina formas mediatas e imediatas de propriocepção. Mediatas seriam aquelas nas quais o sujeito toma consciência de propriedades do seu corpo através das sensações, como dores, coceiras, arrepios etc. Imediatas, por oposição, seriam aquelas nas quais o sujeito tem consciência das propriedades do seu corpo independentemente de da ocorrência de sensações, por exemplo, o sentido da postura, da orientação espacial etc.

Bermúdez apresenta um simples argumento em defesa da sua concepção da propriocepção somática como uma forma primitiva e não-conceitual de autoconsciência nos termos das seguintes premissas:

1. O Eu <Self> está incorporado.
2. A propriocepção somática fornece percepções de propriedades corporais.
3. A propriocepção somática é uma forma de percepção do Eu <self-perception>.
4. Consequentemente, a propriocepção somática é uma forma de autoconsciência.

Segundo Bermúdez, as premissas problemáticas do argumento seriam as segunda e quarta. Enquanto o que a primeira premissa enuncia é relativamente trivial (mesmo um dualista de substância como Descartes poderia aceitá-lo), a terceira seria uma consequência lógica da segunda, ou seja, quem aceita a tese que a propriocepção somática seja uma forma de percepção de propriedades corporais também aceitaria, sem problemas, que a propriocepção somática é uma forma de percepção do próprio Eu corporal. A tarefa de Bermúdez seria então justificar, em primeiro lugar, a segunda premissa para depois justificar então a igualmente controversa conclusão do argumento. Não obstante, como veremos a seguir, se a segunda premissa do argumento simples de Bermúdez é questionável no sentido em que depende de uma teoria, o intencionalismo, a terceira é absolutamente inaceitável.

Como o próprio Bermúdez (1998) reconhece logo de saída, se a propriocepção somática de do Eu for efetivamente uma forma de percepção, então ela tem que assumir a forma de uma percepção de *objetos* e não a forma da percepção de um *fato*. Mas, segundo o autor, para possa ser qualificada como a percepção de um objeto, a propriocepção somática teria que satisfazer uma série de três critérios elencados por Shoemaker (1994).

Antes de mais nada, só podemos falar de percepção de objetos quando podemos estabelecer uma distinção inequívoca entre a experiência perceptiva e o objeto percebido. Em segundo lugar, a percepção de objetos sempre supõe a identificação (numérica) do objeto percebido (não necessariamente de forma conceitual) no sentido do seu *destacamento* <pick out> de uma multiplicidade de outros objetos do ambiente por meio das suas propriedades relacionais e não-relacionais. Essa identificação permitiria o rastreamento (*tracking*) do objeto percebido no curso do tempo e sua re-identificação de tempos em tempos. No seu trabalho mais recente, Tye (2009, p.12) afirma de forma similar que só percebemos um objeto (ou uma propriedade) quando somos capazes de formular a pergunta: “o que é isso?”. Assim, embora eu esteja interagindo com uma mariposa marrom perfeitamente camuflada sobre o tronco de uma árvore próxima, não a estou percebendo uma vez que sou capaz de indagar comigo mesma: o que é isso? Por último, os modos comuns de percepção visual, olfativa, auditiva, tátil e gustativa admitem a percepção, simultânea ou sucessiva, de uma multiplicidade de objetos diferentes.

O segundo dos três critérios elencados por Shoemaker é aquele que constitui maior obstáculo à suposição de Bermúdez que a propriocepção somática constitui uma forma de percepção do Eu corporal. Se assumirmos a tese (altamente controversa) do intencionalismo de Tye e Dretske segundo a qual as sensações corporais são representações de propriedades corporais, podemos sustentar uma versão da segunda premissa do argumento de Bermúdez restrita à chamada propriocepção somática mediata (baseada em sensações). A propriocepção somática mediata seria uma forma de percepção, pois as sensações corporais representam as propriedades do próprio corpo. Assim, segundo o intencionalismo de Tye (2009) e Dretske (2003) quando sinto dor, coceira, cócegas, arrepio, etc. uma propriedade dentre outras estaria sendo identificada ou destacada <pick out> como aquela que meu corpo estaria instanciando.

Não obstante, a suposição que a propriocepção somática seja uma forma de percepção do próprio sujeito corporal (terceira premissa do argumento) é absolutamente insustentável à luz do segundo dos três critérios aceitos por Bermúdez. Não é admissível que mediante uma sensação

corporal como dor eu esteja percebendo meu próprio sujeito corporal pela simples razão que, mediante tal sensação de dor, eu não estou me identificado ou me destacando <pick out> como um dentre outros sujeitos que está sentindo dor. Assim, quando estou sentindo dor, não faz sentido eu me perguntar: afinal, quem está sentindo dor? Como observamos, essa é a razão que conduz Shoemaker a afirmar que, quando me atribuo um predicado de sensação corporal qualquer, como dor, faço referência a mim mesmo sem me identificar. Há aqui uma incoerência na posição de Bermúdez. Se ele aceita, por um lado, que o “eu” em orações com predicados de sensações corporais se refere ao locutor sem identificá-lo e aceita, ademais, o segundo dos três critérios de Shoemaker, a saber, que a percepção sempre envolve identificação do objeto percebido, então ele não pode assumir que a sensação corporal seja uma forma de percepção do sujeito corporal.

Ora, a mesma objeção se estende naturalmente à suposição inicial de Gibson que em toda percepção de objetos exteriores (*exteroception*) há uma percepção de si (*proprioception*). Se acolhermos, como Bermúdez, o segundo dos três critérios elencados por Shoemaker, não podemos afirmar que ao perceber objetos no seu campo perceptivo, o sujeito também esteja se percebendo como o limite do seu próprio campo perceptivo. A razão é a mesma. Ao perceber visualmente, digamos, uma paisagem, não estou me identificando ou me destacando na própria paisagem como um dentre outros indivíduos que está percebendo a paisagem e suas propriedades. Aliás, essa era a principal razão alegada por Shopenhauer e pelo primeiro Wittgenstein para excluïrem qualquer forma de percepção de si na percepção do mundo.

Nada impede, naturalmente, que eu observe meu próprio corpo como um objeto. Eu poderia contemplar minha imagem refletida no espelho como também poderia realizar um auto-exame dos meus membros, cabeça e tronco. Nessas e em outras situações similares, estamos efetivamente identificando ou destacando (*pick out*) o nosso próprio corpo como um dentre outros objetos do nosso próprio campo visual. Mas tais percepções do nosso próprio corpo diferem inteiramente das nossas sensações corporais ou do que Bermúdez denomina propriocepção somática mediata. A noção de imunidade ao erro por identificação nos permite assinalar a diferença facilmente (como observamos, a idéia de Shoemaker de uma imunidade absoluta é ilusória. Apesar disso podemos falar de uma imunidade em situações normais).

Retomando um exemplo anterior, imaginemos duas situações. Na primeira, eu estaria anestesiada da cintura para baixo e conversando com uma amiga, estaria contemplando uma imagem refletida em um espelho quando pensaria:

(18) Sinto que minhas pernas estão cruzadas.

Na outra situação eu não estaria mais anestesiada e nem teria um espelho diante de mim. Assim, eu pensaria o mesmo conteúdo (18) com base apenas nas minhas sensações corporais. A diferença é evidente. Ao pensar (18) contemplando apenas minha imagem refletida em um espelho (sob a suposição de que estou anestesiada), posso sempre me equivocar – mesmo em situações absolutamente normais – quanto ao fato de ser eu quem tem as pernas cruzadas, e não minha amiga sentada ao meu lado cuja imagem também estaria refletida no espelho. A rigor, posso até mesmo me equivocar ao fato de estarem cruzadas as minhas pernas. Em contrapartida, só posso me equivocar quanto ao fato de ser eu quem tem as pernas cruzadas ao pensar (18) com base apenas nas minhas sensações corporais em situações anormais.

6.3 Percepção de si e autoconsciência genuína.

Mas, suponhamos para fins de argumento, que tanto por meio das nossas percepções de objetos exteriores quanto por meio das nossas sensações corporais, nós estejamos simultaneamente percebendo o nosso próprio sujeito corporal. Bermúdez (1998) ainda tem por tarefa justificar a passagem da terceira para a quarta premissa do seu argumento simples, ou seja, a tarefa de nos provar que tais supostas percepções do nosso sujeito corporal são formas primitivas, mas genuínas de autoconsciência. Como o próprio Bermúdez observa, o decisivo a esse respeito é a auto-referência cognitiva: o sujeito não apenas deve ser capaz de representar as propriedades do seu corpo, mas ser capaz também de representá-las *como suas próprias propriedades*, ou seja, sabendo que elas são suas propriedades corporais e não de terceiros. Ora, aqui se coloca uma dificuldade insuperável para Bermúdez e os demais defensores de formas não-conceituais de autoconsciência: não temos simplesmente como representar propriedades corporais *como nossas*, se não compreendermos a oposição entre nós mesmos e as demais pessoas. Ora, não há nada nas nossas percepções que assinalam a oposição entre nós e os outros. Só compreendemos a oposição entre nós e os outros ao adquirirmos o *conceito* fundamental de

sujeito. Mesmo que as sensações corporais e as percepções fossem formas de percepção do próprio corpo, ainda assim elas não seriam formas genuínas de autoconsciência.

A resposta de Bermúdez a essa objeção (fatal às suas pretensões) é, para dizer o mínimo, inteiramente evasiva. Segundo ele, se a propriocepção somática não se qualificar como uma forma genuína de autoconsciência, pois nela as propriedades corporais do sujeito não estariam sendo representadas *como suas próprias*, tampouco a introspecção das propriedades mentais poderia se qualificar como uma forma genuína de autoconsciência. Vamos conferir o que ele diz a respeito:

O que o objeitor está a afirmar é que um indivíduo possa perceber certas propriedades corporais através da propriocepção somática sem perceber que essas propriedades são suas próprias propriedades. Tal percepção pode ser especificada da seguinte forma:

(A) x pensa “aquela perna está se flexionando”.

O objeitor sustenta que (A), enquanto contrastada, por exemplo, com (B) não é uma forma genuína de autoconsciência:

(B) x pensa “a minha perna está se flexionando”.

Note-se, no entanto, que uma distinção exatamente paralela pode ser feita para a introspecção das propriedades psicológicas:

(C) x pensa “aquele é um sentimento de ciúmes”.

(D) x pensa “estou com ciúmes”.

Se a distinção entre (A) e (B) milita contra a tese de que a propriocepção somática é uma forma de autoconsciência, a distinção paralela entre (C) e (D) deveria militar contra tese de que a introspecção é uma forma de autoconsciência.

A analogia sugerida por Bermúdez entre a distinção entre (A) e (B) e a distinção entre (C) e (D) no seu esquema é absolutamente inconsistente. Como a sensação corporal da minha perna se flexionando é ou um estado sensorial sem conteúdo ou, na melhor das hipóteses segundo intencionalismo de Dretske (2003) e Tye (2009) um estado com um conteúdo não-conceitual, a distinção entre (A) e (B) é absolutamente relevante. Se o intencionalismo estiver correto, em (A) represento a propriedade de uma perna de estar se flexionando de forma não-conceitual, enquanto em (B) represento a mesma propriedade corporal agora de forma conceitual, ou seja, *como a flexão de uma perna* (e não de outro membro qualquer) *e da minha própria perna* (e não da perna de terceiros). Entretanto, não existe uma representação das minhas propriedades psicológicas que

não seja conceitual. Não tenho como representar uma sensação de ciúmes (ou mesmo a sensação corporal de estar com a perna se flexionando) de forma impessoal (“aquele sentimento de ciúmes”) sem representá-la ao mesmo tempo *como a minha própria sensação de ciúmes*. Assim, (C) no esquema de Bermúdez é inconcebível e analogia sugerida não se sustenta.

À luz do intencionalismo de Dretske, a diferença crucial entre a sensação corporal de ter a perna flexionada e o conhecimento introspectivo que se está sentido ciúmes ou mesmo o conhecimento introspectivo que está se sentido ter a perna flexionada é uma diferença entre o que Dretske denomina uma representação e uma meta-representação. Uma meta-representação não é uma simples de representação de uma representação (como nas teorias de ordem superior: HO). Segundo Dretske, uma meta-representação deve ser entendida precisamente como uma representação conceitual de uma representação *como uma representação*. Assim, afirma Dretske:

Uma vez que todos os fatos mentais são fatos representacionais <intencionalismo>, o conhecimento introspectivo é uma representação (conceitual) de uma representação – do fato que alguma coisa (a mais) é representação ou possui um conteúdo representacional (DRETSKE, 1995, p.43).

6.4 Conclusão

Nesse capítulo, acreditamos ter provado contras as pretensões de Bermúdez que nenhum dos candidatos à condição de autoconsciência primitiva não-conceitual satisfaz as condições mínimas exigidas. Em primeiro lugar, eles não se qualificam como percepções do Eu corporal. Ademais, eles são podem ser caracterizados como formas genuínas de autoconsciência. No próximo capítulo, examinaremos a alternativa tradicional fenomenológica de pensarmos tais formas primitivas de consciência como expressões de uma autoconsciência pré-reflexiva.

7 A AUTOCONSCIÊNCIA PRÉ-REFLEXIVA

Nesse capítulo, examinaremos a postulação comum a toda tradição fenomenológica a de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência como solução para o dilema tradicional entre o regresso infinito e a circularidade na estrutura da autoconsciência. Pretendemos demonstrar as seguintes teses. Primeiro, a postulação de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência não resolve o problema do regresso infinito uma vez que em toda a tradição fenomenológica a auto-referência cognitiva permanece sendo pensada nos termos do tradicional modelo cognitivo sujeito-objeto. Segundo, a postulação de tal forma de autoconsciência pré-reflexiva se apóia em uma falácia (a falácia da luz da geladeira permanentemente acesa). O que podemos reter dessa abordagem é a suposição da existência de uma forma prática (Heidegger) de consciência que seria concomitante à consciência fenomenal.

7.1 Autoconsciência pré-reflexiva e regresso infinito

A solução para o problema do regresso comum a toda a tradição fenomenológica consiste na postulação de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência que seria onipresente em todas as experiências. O regresso se deteria uma vez que a consciência reflexiva que possuiríamos de nós mesmos repousaria sobre uma forma pré-reflexiva de autoconsciência na qual o Eu e as experiências não são *objetos* de uma representação. A esse respeito, Sartre afirma o seguinte:

Não há regresso infinito aqui uma vez que a consciência não tem necessidade de modo algum de uma consciência reflexiva para se tornar consciência dela própria. Ela simplesmente não coloca a si mesma como um objeto. (SARTRE, 1957, p. 45).

Antes de prosseguirmos, a pergunta que o leitor deve se fazer aqui é se a postulação fenomenológica de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência é efetivamente capaz deter o regresso infinito na estrutura da auto-referência cognitiva. Ora, se considerarmos, entretanto, que *em toda a tradição fenomenológica* a forma reflexiva de consciência de si permanece sendo pensada nos termos do tradicional modelo sujeito-objeto, não há solução em vista para o problema do regresso ao infinito. Husserl (1984), por exemplo, afirma de forma inequívoca que

quando refletimos, direcionamos nossa atenção para as nossas experiências tomando-as assim como objetos de uma percepção interna. Também Heidegger (1982, p.159) é inequívoco ao caracterizar a reflexão como um “voltar-se para si” que, segundo suas palavras, “é conhecido na fenomenologia como uma percepção interna”. Ora, mas se a autoconsciência reflexiva é o resultado de uma *identificação* de si mesmo por um ato intencional, a auto-referência não seria bem sucedida a menos que o indivíduo que identifica a si mesmo como o sujeito de uma experiência *já soubesse* de algum modo que ele próprio é quem está realizando o ato de identificação. Assim, estamos de volta com o regresso infinito.

Ora, se lermos com atenção a passagem supracitada, observaremos que, a bem da verdade, Sartre não pretende ter resolvido o problema tradicional do regresso, bem ao contrário do que Zahavi (2006) sugere com a sua interpretação. Ele não está afirmando que com a postulação de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência estaríamos resolvendo o problema do regresso infinito na estrutura da autoconsciência reflexiva. Ele está dizendo apenas que não há regresso infinito *no âmbito* da autoconsciência pré-reflexiva uma vez que neste âmbito o sujeito não estaria tomando consciência de si como um objeto da sua própria reflexão.

Ora, como não haveria solução possível para o problema do regresso no âmbito da auto-referência cognitiva quando concebida nos termos do modelo sujeito-objeto, a triste e estranha conclusão a que alguns filósofos da tradição fenomenológica chegaram é a de que a consciência não deveria mais ser entendida como uma auto-relação cognitiva. O próprio Sartre concebe a autoconsciência pré-reflexiva como uma relação imediata e não-cognitiva do Eu para consigo mesmo. Nos anos setenta, Pothast (1971) propôs o próprio abandono da noção de auto-referência reflexiva: A consciência deve, portanto ser pensada como um processo inteiramente objetivo no sentido em que em nenhum momento se manifesta uma auto-referência cognitiva (*eines wissenden Selbst-bezug*).

Ora, se autoconsciência em sentido pré-reflexivo se caracteriza *negativamente* como uma ausência de Reflexão (no sentido preciso em que se seria ao mesmo tempo sujeito e objeto de uma representação), uma segunda pergunta fundamental que devemos nos fazer aqui é qual seria a sua caracterização positiva. O que os principais expoentes da fenomenologia têm a dizer é muito pouco esclarecedor. Depois de reiterar – negativamente - que nas nossas experiências não tomamos nós mesmos como objetos das nossas percepções (*Wahrnehmungen*), Husserl (1984) acrescenta, na sua *Sexta Investigação*, que nós nos *vivenciamos* (*Erleben*) ao percebermos

(*wahrnehmen*) objetos e propriedades do mundo. Zahavi enfatiza em inúmeros trabalhos que a oposição entre perceber (*wahrnehmen*) e vivenciar (*erleben*) é absolutamente essencial para Husserl. Mas como entender *positivamente* que nós “vivenciamos” as próprias experiências e a nós mesmos? O que significa dizer que ao ouvir o ruído, eu estou vivenciando a minha própria experiência auditiva? A única resposta que obtemos de acordo com Husserl (1984 p. 669) é uma vez mais negativa: “vivenciar não é tomar como um objeto” (*Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein*).

Também Heidegger (1993, p. 159) reitera enfaticamente que, anterior a qualquer reflexão sobre si, haveria uma forma de familiaridade consigo mesmo (*Mit-sich-vertraut-sein*) entendida como uma “expressão imediata da própria vida”. Entretanto, a mesma obscuridade persiste. Está claro que a expressão “Selbstvertrautheit” não pode ser entendida como um “self-acquaintance” no sentido de Russell, uma vez que “acquaintance” para Russell é uma forma imediata de consciência e ao se falar de uma familiaridade consigo mesmo tudo que não se quer é que se pense em uma percepção ou consciência imediata de si mesmo. Mas o que significa então?

Quando afirmo que meu cão está *familiarizado* com as pessoas da minha casa, o que estou dizendo é que ele não as *estranha*. O máximo que podem nos dizer aqui é que pacientes esquizofrênicos não estão familiarizados com eles próprios no sentido em que eles ou *estranham* a eles mesmos ou estranham alguns dos pensamentos que lhes ocorrem. Ora, mas se for isso o que os fenomenólogos têm em mente, então a autoconsciência pré-reflexiva nada mais seria do que uma forma potencial de auto-autoconsciência transitiva, ou seja, de auto-atribuição de estados mentais. Estou autoconsciente de forma pré-reflexiva em todas as minhas experiências no sentido em que sempre *posso* atribuí-las a mim mesma, ou seja, sempre posso representar a mim mesma como o sujeito que está realizando tais experiências. Um esquizofrênico não estaria autoconsciente de forma pré-reflexiva no sentido em que não se reconhece nas experiências que realiza, ou não as reconhece *como suas*.

Assim, sem nos fornecer ainda nenhuma explicação positiva para o que seria a autoconsciência pré-reflexiva, Zahavi nos oferece um exemplo do que ela seria:

Se eu estou engajado em alguma atividade consciente, tal como a leitura de uma estória, minha atenção não está centrada nem em mim mesmo nem na minha atividade de ler, mas na estória. Mas se a minha leitura é abruptamente interrompida por alguém me perguntando, o que estou a fazer, eu replico, prontamente, que Eu estou lendo (estando lendo por algum tempo), e a autoconsciência com base na qual eu respondo a indagação

não é algo adquirido naquele exato momento, mas uma consciência de mim mesmo que estava presente o tempo todo (ZAHAVI, 2006, p. 277).

Segundo Zahavi, o que justificaria a suposição da existência de uma forma onipresente pré-reflexiva de autoconsciência seria a capacidade que possuímos em responder em primeira pessoa prontamente quando indagados sobre o que estaríamos a fazer ao realizarmos as experiências e atividades (quando a nossa atenção estaria focada no conteúdo dessas atividades e experiências). No exemplo por ele fornecido, o sujeito estaria autoconsciente durante todo período em que lia, ainda que de forma pré-reflexiva, uma vez que ele sempre prontamente estaria apto a responder “estou a ler” quando indagado sobre o que estaria a fazer.

Ora, mas como esse exemplo é em todos os aspectos relevantes análogo aos casos do motorista distraído e do filósofo distraído, a mesma conclusão se estenderia naturalmente para ambos os casos. O motorista também estaria autoconsciente (ainda que de forma pré-reflexiva) o tempo todo em que dirigia distraidamente, pois também ele sempre seria capaz de responder prontamente “estou dirigindo” quando indagado sobre a atividade que estaria realizando.

Entretanto, não vemos nenhuma razão cogente para supormos que as respostas em primeira pessoa implicam uma forma de autoconsciência pré-reflexiva *onipresente em todas as experiências*. Em primeiro lugar, podemos entender essas mesmas respostas com base na simples *capacidade* que possuímos de nos auto-atribuir experiências. Assim, o que seria onipresente em todas as experiências não seria uma forma pré-reflexiva de autoconsciência, mas (i) a consciência fenomenal e (ii) a *capacidade disposicional* que possuo de pensar nas experiências *como minhas*.

A segunda alternativa seria supormos que as respostas em primeira pessoa são expressões daquilo que Kant concebe sob a rubrica do Eu *como Sujeito*. Como observamos em capítulos anteriores, como Sujeito, eu estou autoconsciente no sentido intransitivo ou adverbial como agente espontâneo de todas as minhas atividades e afazeres *cognitivos*. Como a leitura não é um processo mecânico ou passivo, mas um processo cognitivo que exige compreensão, eu tenho que estar autoconsciente no sentido em questão. Entretanto, enquanto na acepção kantiana, o Eu como sujeito seria onipresente (*duchgängig*) *em todos meus pensamentos*, o Eu pré-reflexivo de Zahavi deveria estar onipresente *em todas as minhas experiências*, concomitantemente como a própria consciência em sentido fenomenal. Ora, mas como observamos, atividades cognitivas não são condição de possibilidade das nossas sensações, em termos kantianos o pensar não é uma condição para o sentir.

Em um trabalho desse ano, Scheer (2009) diagnosticou de forma precisa a conclusão que Zahavi quer extrair a todo custo do exemplo supracitado: um caso típico da falácia da luz acessa da geladeira. Consideremos o caso de uma criança pequena que sempre ao abrir a geladeira encontra sua luz acessa. Ao invés de presumir a existência de um mecanismo qualquer que, tal como uma capacidade de auto-atribuição de experiências, liga e desliga a luz da geladeira toda vez que ela abre e fecha a sua porta, ela infere que sua luz está permanentemente acessa. Ela só não a vê permanentemente acessa porque a porta se fecha.

7.2 A consciência proprioceptiva como uma forma pré-reflexiva de autoconsciência.

A alternativa disponível mais atraente seria compreendermos a idéia de uma autoconsciência pré-reflexiva nos termos de uma forma *periférica* de autoconsciência tal como propõe Kriegel em diferentes trabalhos. Assim, eu estaria consciente de mim mesmo como o sujeito que realiza uma experiência desagradável de dor não porque me represento como um objeto que satisfaz a propriedade de sentir dor, mas enquanto foco minha atenção na dor que estou sentido e, assim, representando, estou periféricamente autoconsciente em sentido intransitivo ou adverbial. Entretanto, na medida que a autoconsciência intransitiva periférica pode ser facilmente convertida em uma forma transitiva ou reflexiva de autoconsciência tão logo mudamos o foco da nossa atenção da dor para o Eu que a sente, Zahavi (2005) não hesita em descartar essa possível interpretação da autoconsciência pré-reflexiva.

Em um trabalho recente, Gallagher apresenta uma explicação positiva bastante sugestiva do que seria a *familiaridade consigo mesmo* (*Mit-sich-selbst-vertraut-sein*) da qual falam todos os fenomenólogos como Gallanher (2000) a partir da idéia do feedback proprioceptivo próprio a todas as experiências que realizamos. Por razões bastante semelhantes àquelas que fornecemos no capítulo anterior, ele rejeita enfaticamente a interpretação de Bermúdez (2000) da consciência proprioceptiva como uma forma de percepção do próprio corpo ou de suas partes.

Em oposição à interpretação fornecida por Bermúdez, Gallagher sustenta que no ato de percepção o nosso próprio corpo é *em alto grau transparente para nós mesmos*. E essa transparência não é capturada pela suposição usual de Kriegel e do próprio Bermúdez que quando foco minha atenção no objeto percebido meu corpo permanecesse no meu campo visual de forma

periférica. Segundo Gallagher (2003), o que caracteriza decisivamente a consciência proprioceptiva não é seu suposto estatuto periférico, mas antes seu estatuto *recessivo em termos de atenção* (*attentively recessive*), ou seja, a propriocepção nos fornece uma forma não-perceptual de consciência do nosso próprio corpo que seria tácita ou implícita em todas as nossas performances motoras. Gallagher se apóia em Merleau-Ponty:

Eu observo objetos externos com o meu corpo, eu os manipulo, examino, ando ao seu redor, mas meu próprio corpo é algo que não observo <no ato da percepção>: para fazê-lo, eu teria que usar um segundo corpo que também seria inobservável (Merleau-Ponty, 1962, p. 91).

Segundo Heidegger de perto, Merleau-Ponty vem afirmar que a relação Eu/Mundo não pode ser primariamente entendida como uma relação de um sujeito a um objeto, mas como expressão do “estar no mundo” (*in-der-Welt-sei*). De acordo com Merleau-Ponty (1962) não teríamos como especificar o que o sujeito é em abstração do mundo nem tampouco o que seria o mundo em abstração do sujeito. Estar no mundo nesse sentido significa que a nossa forma primária de nos relacionarmos com as coisas não é nem puramente sensorial nem reflexiva, cognitiva ou intelectual, mas antes corporal e prática, nas palavras de Merleau-Ponty (1962, p. 110): “uma intencionalidade motora”. Ao alcançarmos uma xícara de café, por exemplo, não a identificamos pelas suas propriedades objetivas, mas antes pela relação egocêntrica que ela guarda conosco, movido pelo interesse de beber do seu conteúdo¹.

Segundo Gallagher, seria essa consciência tácita ou implícita do próprio corpo que moldaria (*shape*) as nossas percepções sensíveis na medida em que as percepções dependem de um controle motor do nosso corpo. Mas, mais uma vez, isso não seria o mesmo que dizer que a

¹Ao opor a representação estacionária da relação do Eu para com o mundo à sua visão de uma intencionalidade motora, Merleau-Ponty está se apoiando na célebre oposição traçada por Heidegger entre o que este denominava *presentidade* <Vorhandenheit> e dever-ser <Zu-sein>, como duas formas de *abertura* <Erschlossenheit> ou consciência do mundo. Entretanto, há aqui uma ambiguidade quanto à forma como devemos entender a relação entre tais *aberturas* (Tugendhat, 1979). De forma relativamente incontroversa, Heidegger estaria apenas distinguindo a relação cognitiva e intencional que possuímos com os entes <Seiendes> existentes <vorhanden> de uma relação prática e afetiva com a sua própria vida futura <Zu-sein>. Entretanto, em uma versão controvertida, Heidegger estaria afirmando uma relação de dependência das relações cognitivas e intencionais <Vorhandenheit> que o sujeito entretém com os entes para com as relações práticas e afetivas <Zu-sein>. Assim, a mente só poderia se *abrir* em termos intencionais e cognitivos para o mundo das entidades existentes <Vorhandenheit> se ela se abrisse primeiramente para o mundo em termos práticos e afetivos. Talvez o maior indício de que Heidegger endossasse a variante controversa reside no fato que ele divisava um terceiro sentido de ser, a *instrumentalidade* <Zuhandenheit> da qual ele afirmava, por um lado, que ela estaria referida ao *estar-ai* <Dasein>, enquanto por outro, ele estaria fundida a *presentidade* <Vorhandenheit>. A idéia de Heidegger é, em todos os aspectos, bastante similar à de Merleau-Ponty de uma intencionalidade instrumental.

consciência proprioceptiva é uma forma de percepção. Reiterando Merleau-Ponty (1962) não perceberíamos o nosso corpo (salvo quando contemplamos nossa imagem), perceberíamos *com* o nosso corpo. A visão envolveria um controle motor dos olhos que depende de informação proprioceptiva sobre si mesma. O tato, especialmente nos seus aspectos espaciais, envolveria um controle motor das mãos que exige um feedback proprioceptivo e assim por diante.

Essa interessante interpretação da consciência proprioceptiva de Gallagher nos convida a reconsiderar o exemplo do motorista distraído. Como observamos, absorto pelos seus pensamentos, o motorista distraído estaria introspectivamente inconsciente das percepções e experiência que realizava enquanto dirigia. Entretanto, salvo adotássemos as improváveis teorias de ordem superior (HO), temos que reconhecer que uma vez que realizava experiências e essas serviam de input no seu sistema cognitivo cujo output seria o controle do comportamento, que ele se encontrava permanentemente consciente em sentido fenomenal ao longo de todo o trajeto. Se Gallagher e Merleau-Ponty então estiverem corretos, além da consciência fenomenal própria às percepções que realizava, o motorista distraído também estaria autoconsciente de forma pré-reflexiva no sentido em que suas percepções dependeriam do controle motor dos seus olhos e das suas mãos ao volante e esse controle não poderia ser exercido sem o feedback proprioceptivo.

Ora, ninguém questiona que informações proprioceptivas estão sempre envolvidas em todos os atos perceptivos, pois como afirmam Merleau-Ponty (1962) e Gallagher (2003) a percepção sensível envolve sempre um controle motor do próprio corpo. O problema é se daí podemos inferir, mais uma vez, a existência de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Como o próprio Gallagher reconhece, o primeiro passo nesse sentido é avaliarmos se tais informações proprioceptivas envolvidas nos atos perceptivos são efetivamente conscientes ou se são de natureza sub-pessoal (*sub-personal*), nas palavras de Gallagher (2003, p.8): “Se no controle motor do próprio corpo estaria envolvida uma consciência proprioceptiva ou apenas uma informação proprioceptiva.”

Se adotarmos as teorias de ordem superior (HO) como parâmetro de avaliação do que seja consciência, jamais reconheceremos que tais informações proprioceptivas são conscientes. Consciência em qualquer sentido da palavra sempre exigiria uma experiência (HOE) ou pensamento de ordem superior (HOT), e nada parecido estaria presente nas informações proprioceptivas que exercem um controle motor sobre os membros e órgãos meu próprio corpo

nos atos de percepção. Mas como as teorias de ordem superior são implausíveis, esse parâmetro de avaliação não seria suficiente para descredenciar a suposta consciência proprioceptiva.

Mas se, em contrapartida, adotarmos o intencionalismo como teoria parâmetro de avaliação do que seja consciência, há alguma plausibilidade em reconhecermos algumas informações proprioceptivas como conscientes, pelo menos aquelas denominadas por Bermúdez de formas proprioceptivas mediatas, ou seja, as sensações corporais. À luz do intencionalismo, as sensações corporais representam de forma não-conceitual propriedades (abstratas) do meu corpo e o conteúdo dessas representações servem de input ao nosso sistema cognitivo de modo a possibilitá-lo um controle motor sobre seus membros e órgãos como condição para a percepção.

Mas como o próprio Gallagher parece reconhecer, mesmo se concedermos que algumas das informações proprioceptivas que exercem controle motor sobre o nosso corpo são conscientes, o decisivo, mais uma vez, é poder mostrar que essas informações constituem uma forma genuína de autoconsciência. Gallagher acredita poder fazê-lo ao mostrar que a consciência proprioceptiva satisfaz a condição da imunidade ao erro por identificação. Segundo o autor:

A propriocepção é imune ao erro por identificação, contudo, porque ela necessariamente fornece uma *forma não-observacional de acesso a primeira pessoa*, a ipseidade da experiência de se estar incorporado – i.e., ele fornece um sentido de propriedade <a sense of ownership> para o corpo e seus movimentos (GALLAGHER, 2003, p. 14, grifo meu).

Também Zahavi se utiliza em vários trabalhos da tese semântica de Shoemaker da auto-referência sem identificação ou observação para fornecer uma caracterização positiva (aliás, a única que encontramos em toda literatura!) para o que seria o acesso imediato e pré-reflexivo à própria pessoa. Segundo Zahavi:

Antes, meu acesso pré-reflexivo a mim mesmo na experiência em primeira pessoa é imediato, não-observacional e não-objetivador. Ele envolve aquilo que mais recentemente foi denominado ou de “auto-referência sem identificação” (Shoemaker 1968) ou “referência não-atributiva a si mesmo” (BROOK, 1994; ZAHAVI, 2006, p.280).

Razões semânticas militam contra a suposição segundo a qual a familiaridade consigo mesmo (*Mit-sich-vertraut-sein*), ou seja, a informação proprioceptiva, haja uma auto-referência sem identificação. Como salientamos, uma referência identificadora a um objeto singular consiste na ação de destacar (*pick out*) ou selecionar (*single out*) um objeto determinado em meio a uma

multiplicidade de outros objetos em um determinado domínio a partir das suas propriedades relacionais e não-relacionais. A esse respeito, os nossos fenomenólogos parecem ignorar um fato decisivo. Mesmo que não tenhamos que *nos identificar* como um dentre outros indivíduos no caso específico de uma auto-referência baseada em nossas próprias sensações corporais, toda referência semântica é sempre a um objeto determinado dentre outros em um domínio. Como observamos, é a esse respeito que Shoemaker se opõe a Wittgenstein. Para Wittgenstein, o emprego de pronomes em primeira pessoa *como sujeito* não faria referência a nada ou a ninguém. Ainda que sintaticamente articuladas, orações em primeira pessoa da forma (15), seriam apenas expressões (*Ässerungen*) convencionais das próprias sensações corporais. Para Shoemaker, no entanto, mesmo sem envolver identificações do próprio sujeito, o emprego do “eu” faz referência ao próprio como um dentre outros.

O nosso diagnóstico aqui é o seguinte. Como as informações proprioceptivas não nos remetem a um dentre indivíduos outros em um dado domínio, os nossos fenomenólogos contemporâneos Gallagher (2003) e Zahavi (2006) e Brook (1994) estão simplesmente confundindo a ausência de auto-referência de Wittgenstein com a auto-referência sem identificação de Shoemaker. E nem poderia ser diferente. Como a consciência proprioceptiva é uma forma de autoconsciência pré-reflexiva, ela é por definição uma suposta forma de autoconsciência na qual o Eu não pode estar sendo representado ou referido por nenhum dos seus próprios atos intencionais.

A diferença entre uma e outra posição pode ser, mais uma vez, facilmente ilustrada pelo contraste entre as orações (18) e (40):

(18) *Eu* sinto minhas pernas estão cruzadas.

(40) *Sentem-se* as pernas cruzadas.

Enquanto ao pensar (18) o sujeito se auto-refere sem se identificar, ao pensar (40) suas sensações corporais são expressas (*ausgedrückt*) de uma forma inteiramente impessoal no sentido imaginado por Wittgenstein e por Freud.

Outras razões também militam contra a suposição que na consciência proprioceptiva haja uma auto-referência ao sujeito portador das propriedades corporais representadas. Como observamos no primeiro capítulo, há uma distinção crucial entre se ter consciência de objetos singulares, se ter consciência de propriedades abstratas e se ter consciência de fatos constituídos por ambos os objetos e propriedades. No exemplo de Dretske, quando contemplo o ponteiro de

horas, percebo um objeto singular, mas não sou capaz de perceber nem seu movimento (propriedade abstrata) nem, por conseguinte o fato que o ponteiro se move. Mas quando contemplo o ponteiro de segundos, percebo tanto um objeto singular quanto seu movimento e, portanto, o fato que ele se move. Entretanto, também poderíamos perceber a instanciação de uma determinada propriedade sem percebermos o objeto singular que a instancia. Há exemplos na astronomia. Antes dos telescópios mais potentes, percebia-se uma deformação no campo gravitacional de Urano produzida pela *massa* de Netuno (propriedade abstrata) que ainda não era perceptível como um objeto singular. Assim, inferiu-se a existência de Netuno a partir da percepção da instanciação da sua massa.

Ora, mesmo que as sensações corporais da criança estejam representando, segundo a teoria intencionalista de Tye (2009) e Dretske (2003) a instanciação de propriedades corporais como em (40), portanto, tornando a criança consciente de tais propriedades, disso não se segue que essas mesmas representações a estejam a representando como o indivíduo que instancia tais propriedades em (18). Essa conclusão só se seguiria se adotássemos o modelo da auto-representação, segundo o qual toda representação teria sempre um duplo conteúdo, por um lado, ela representaria entidades exteriores, enquanto por outro, o próprio sujeito da representação. Mas, como vimos, além de implausível, esse modelo é rechaçado pelos fenomenólogos.

Para justificar a suposição de que as informações proprioceptivas conscientes “fornecem um acesso à própria pessoa”, Gallagher (1996) teria que retomar a idéia tradicional de Bermúdez (1998) que ele próprio sabiamente descartou, a saber, que a consciência proprioceptiva seja uma forma de *percepção* do eu corporal. Assim, os fenomenólogos estariam às voltas com um novo dilema. Se, por um lado, eles rechaçam que a consciência proprioceptiva seja uma forma de percepção que identificasse o indivíduo de propriedades corporais, eles não têm como sustentar a suposição que na consciência proprioceptiva haja uma forma de auto-referência sem identificação. Mas se aceitam que a consciência proprioceptiva seja uma percepção do indivíduo de propriedades corporais, então também têm que assumir que, mediante tais informações proprioceptivas, tal indivíduo estaria se identificando, de algum modo, como um dentre outros em um determinado domínio.

Ademais, como vimos na crítica a Bermúdez, mesmo que a consciência proprioceptiva estivesse efetivamente representando o sujeito de propriedades corporais, ela só poderia se qualificar como uma forma genuína de autoconsciência se ela estivesse representando o sujeito

enquanto tal, ou seja, sabendo que está representando a ele próprio e não a terceiras pessoas. Para qualificarmos, por exemplo, a sensação postural de que tenho minhas pernas cruzadas como uma forma genuína de consciência, não basta afirmarmos que tal sensação representa uma determinada propriedade corporal que está sendo instanciada pelas minhas pernas. É essencial que tal sensação também represente tal propriedade *como uma propriedade do meu corpo* (e não do corpo de um terceiro). Ora, mas isso envolve o conceito de sujeito.

Mais uma vez, apenas o pensamento em primeira pessoa (18) e não o pensamento impessoal (40) é capaz de exprimir uma forma genuína de autoconsciência. Perry nos fornece uma ilustração formidável para a oposição entre pensamentos sobre si me primeira pessoa como (18) e pensamentos impessoais como (40):

Considerem um grupo pequeno isolado, vivendo em um lugar chamado terra-Z. Os Z-habitantes não viajariam nem se comunicariam com pessoas residentes em outros lugares. Não teriam um nome para sua terra-Z. Quando um Z-habitante percebesse a chuva, ele diria aos demais “está chovendo”. Seus ouvintes compreenderiam o ato de apropriadamente significando está chovendo na terra-Z: eles fechariam as janelas na terra-Z, cancelariam seus planos de fazer piqueniques e tomariam seus guarda-chuvas antes de sair das suas casas. Eles não possuem outro uso para “está chovendo. Eles não podem chamar seus filhos em outros lugares ou ouvir a previsão do tempo no país, ou ler tais previsões nacionais do tempo em jornais (PERRY, 2000, pp.176-7).

Os imaginários habitantes da terra-Z ilustram de forma paradigmática o equívoco em que incorrem os fenomenólogos contemporâneos. Todos concordam que não basta que os habitantes de terra-Z sejam capazes de detectar que está chovendo na terra-Z para que possamos lhes atribuir uma referência à terra-Z. Tal atribuição depende essencialmente da sua capacidade de compreender a oposição entre a terra-Z e outros lugares. Ora, pela mesma razão, não basta que mediante sensações corporais uma criança pequena seja capaz de representar propriedades do seu corpo. Para lhe atribuirmos o pensamento sobre em primeira pessoa (18) é necessário que ela compreenda a distinção crucial entre ela própria e os demais indivíduos.

Assim, estamos obrigados a retomar, mais uma vez, o exemplo do motorista distraído. Como salientamos, absorto pelos seus pensamentos, o motorista não está certamente consciente em sentido introspectivo das próprias percepções da estrada e sensações corporais que experimenta ao longo do percurso. E, obviamente, sem possuir consciência introspectiva das experiências que realiza, o motorista tampouco poderia estar consciente de si mesmo como sujeito de tais experiências. Até o presente momento, a única coisa que podíamos afirmar é que

ao logo do período em que dirigia o motorista distraído estava permanentemente consciente na aceção mais básica e fundamental de consciência, i.e., no sentido fenomenal. Ao realizar experiências visuais e auditivas da estrada, o motorista possuía as sensações mais diversas como, por exemplo, de estar visualizando uma estrada à sua frente, de estar com calor ou com frio, de estar sentado, de estar a ouvir o ruído do motor, a música do rádio etc. (sem ter a consciência introspectiva de as estava experimentando). Ora, mas se reconhecermos agora com Gallagher (1996) e Merleau-Ponty (1962) que as percepções da estrada e o próprio ato de dirigir dependem decisivamente de um feedback proprioceptivo sobre o próprio corpo (sem reconhecermos, naturalmente, que se trata aí de uma forma de autoconsciência), podemos afirmar, em acréscimo, que enquanto dirigia o motorista estava consciente de propriedades do seu próprio corpo.

7.3 A resolução do dilema entre regresso e circularidade

A principal motivação para a postulação de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência seria a necessidade de resolução do clássico dilema existente entre o regresso infinito e circularidade viciosa na estrutura da auto-referência cognitiva. À luz das chamadas teorias de ordem superior (HO), o sujeito tomaria consciência de si ao *identificar* a si mesmo por meio de um pensamento de ordem superior como sendo o sujeito pensante de um pensamento de ordem inferior. Entretanto, o sujeito só poderia se identificar como tal se de algum modo já soubesse que é o sujeito pensante desse pensamento de ordem superior. Mas isso exigiria um pensamento de terceira ordem que identificasse o sujeito como autor do pensamento de segunda ordem e, assim, indefinidamente. A alternativa seria supormos que antes do emprego do pronome de primeira pessoa o sujeito já possuísse alguma forma não conceitual de consciência de si mesmo. Mas como a consciência de si dependeria do emprego do pronome da primeira pessoa em predicções de si em primeira pessoa, estaríamos às voltas com um círculo vicioso.

Segundo Tugendhat, todo o problema tem origem na teoria da Reflexão ou no que ele próprio e outros tantos mais denominam modelo sujeito-objeto de consciência. Segundo seu diagnóstico:

A dificuldade com a teoria da reflexão (...) se nutre da suposição de que se trata de algo cuja essência consiste na *identidade* entre conhecer e ser conhecido. Para alguém que não reconheça que o fenômeno da autoconsciência tenha ou pressuponha tal estrutura, a

dificuldade não existe. A dificuldade, que é, com efeito, insolúvel, é apenas o reflexo do absurdo de tal abordagem (TUGENDHAT, 1979, p. 64).

O dilema reside na suposição equivocada que a consciência de um estado mental particular ou do próprio sujeito de tal estado exige a *identificação* do estado e do sujeito em questão como objetos ou de uma meta-representação (HO) ou de uma auto-representação (uma representação que se dobra sobre si mesma). Uma vez descartado o modelo sujeito-objeto, a dilema simplesmente desaparece. Embora o próprio Shoemaker (1998) não o faça de forma explícita, uma leitura atenta do seu trabalho seminal nos sugere que o próprio regresso ao infinito pode ser apresentado como uma *reductio ad absurdum* do modelo sujeito-objeto.

Recordemos. Segundo o modelo sujeito-objeto, para Édipo saber que ele se refere a ele mesmo quando pronuncia ou pensa:

(4) O assassino de Laio sente-se culpado.

Ele teria que tomar consciência da *identidade*:

(8) Eu sou o assassino de Laio.

Entretanto, o mesmo raciocínio se aplicaria ao pensamento (5). Para que eu viesse, a saber, que eu sou o assassino de Laio, eu teria que *identificar* a mim mesmo por meio de outra propriedade qualquer, como por exemplo:

(17) Eu sou aquele que duelou com Laio.

E o mesmo problema se recoloca para (17). Para que eu viesse, a saber, que eu sou o indivíduo que duelou com Laio, eu teria que me identificar mais uma vez por meio de uma nova propriedade relacional ou não relacional e assim ao infinito. Segundo Shoemaker, só há uma forma de determos esse regresso: supormos que em predicções *psicológicas* sobre si em primeira pessoa nas quais o “eu” é empregado como sujeito da forma (15), fazemos referência a nós mesmos sem a necessidade de nos identificarmos ou nos destacarmos como um dentre outros indivíduos.

A idéia fundamental é a seguinte. Em determinadas predicções sobre si em primeira pessoa, tanto a referência e quanto predicção dependem apenas do fato do indivíduo se encontrar no estado mental apropriado. Se Édipo pensa:

(7) Sinto-me culpado,

Mesmo que ele, excepcionalmente, possa se equivocar quanto fato de ser culpa o que ele sente e mesmo de ser ele próprio* quem sente efetivamente culpa, tudo que ele precisa para se

auto-referir de forma cognitiva ou refletiva é sentir culpa e conhecer tanto o significado do predicado “sentir-se culpa” quanto da regra trivial do emprego do pronome da primeira pessoal (segundo a qual todo aquele que o emprega se auto-refere). Além da sensação ou sentimento de culpa, ele não precisa definitivamente se identificar ou se destacar como aquele dentre outros indivíduos que está proferindo ou pensando (7), como sugerem Rosenthal e Bermúdez.

A solução para o dilema não consiste na postulação de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência, mas antes no reconhecimento de que a autoconsciência se estrutura de forma proposicional como a consciência do *fato* predicativo que eu possuo uma determinada propriedade. Assim, quando Édipo pensa:

(7) Sinto-me culpado.

Não estou nem ao me identificando como um objeto de uma percepção de ordem superior (HOE) nem como o objeto de um pensamento de ordem superior (HOT):

(36) Sou o sujeito que está pensando (7).

O que temos aí são casos de auto-referência sem auto-identificação. A explicação é imediata. Atitudes *de se* da forma (24) ou (21) nada mais são de acordo com Recanati (2007) do que atitudes *de re* cuja *res* é o próprio sujeito. Entretanto, enquanto as atitudes *de re* se baseiam usualmente na relação perceptual existente entre sujeito e objeto, a atitude *de se* baseia na relação peculiar que qualquer um entretém consigo mesmo, a relação de identidade. Assim, quando sinto minhas pernas dobradas ou quando sinto dor não tenho porque me identificar como aquele sujeito que sente uma vez que as informações que obtenho sobre a posição das minhas pernas e sobre a dor foram obtidas sob a forma proprioceptiva, baseada na relação de identidade que mantenho comigo.

7.4 Conclusão

Nesse capítulo, descartamos a possibilidade de uma forma pré-reflexiva de autoconsciência. Se pudermos falar de uma forma proprioceptiva de consciência da qual dependeria as nossas próprias percepções do mundo exterior, esta nem se refere ao indivíduo

portador de propriedades corporais nem se qualifica à condição de forma genuína de autoconsciência (que depende do conceito de sujeito).

Na sequência apresentaremos a segunda parte do trabalho que estará consagrada ao exame e à avaliação dos principais experimentos que pretendem dar suporte à suposta existência de formas primitivas de autoconsciência. Desta forma, os próximos três capítulos estão consagrados à desconstrução do mito do universo indiferenciado, à noção de imitação e à reconhecimento da própria imagem especular.

SEGUNDA PARTE

Enquanto a primeira parte do presente trabalho foi consagrada à análise dos conceitos envolvidos na noção de autoconsciência, suas principais características semânticas e epistêmicas, a parte que aqui se inicia estará consagrada ao exame e à avaliação dos principais experimentos que pretendem dar suporte à suposta existência de formas primitivas de autoconsciência. Ela se compõe de três pequenos capítulos. No primeiro, pretendemos mostrar que a suposição da existência de formas primitivas não-conceituais de autoconsciência repousa inicialmente sobre uma confusão conceitual em torno de dois significados da palavra “Eu”: o Eu como sujeito de representações e ações e o Eu como autoconsciência. Como há inúmeras evidências de que o Eu como sujeito esteja presente na primeira infância, infere-se que o Eu como autoconsciência também já estaria presente desde o início. Nesse capítulo inicial, desconstruiremos o mito do universo indiferenciado das crianças, salientando que embora o sujeito de representações seja um dado imediato da condição natural humana, a autoconsciência é uma aquisição tardia.

O segundo capítulo está inteiramente consagrado a análise da noção de imitação, implicada por toda atribuição de formas primitivas de autoconsciência na primeira infância. Aqui acreditamos poder provar que a imitação manifestada pelas crianças pequenas não supõe a adoção da perspectiva do modelo a ser imitado, por conseguinte, não fornece nenhum apoio para a atribuição de autoconsciência. O terceiro e último capítulo está consagrado a análise específica da reconhecimento da própria imagem especular. Aqui acreditamos poder provar: (i) que os experimentos de reconhecimento são metodologicamente suspeitos, como suspeitos são seus resultados; (ii) que na melhor das hipóteses a suposta reconhecimento da própria imagem se reduz a

discriminação sensível de informações visuais proprioceptivas em feedback da própria imagem de informações exteroceptivas sobre a imagem de terceiros.

8 O MITO DA DIFERENCIAÇÃO

O capítulo presente compreende três pequenas seções. Na primeira abordaremos o mito da indiferenciação. Como as principais críticas contemporâneas a esse mito estão centradas na crítica da obra de Piaget, buscamos desconstruir outra versão do mesmo mito. Na segunda seção, abordamos as cinco fases do desenvolvimento cognitivo e emocional da criança, com a preocupação de deixar aberta a questão fundamental se tais níveis ou estágios correspondem efetivamente a níveis ou estágios progressivos de autoconsciência. Na terceira e última seção, realizamos uma primeira crítica da atribuição de formas primitivas e não-conceituais a crianças pequenas.

Como antecipamos, pretendemos mostrar nesse capítulo que a suposição de formas primitivas e não-conceituais de autoconsciência repousa inicialmente sobre uma confusão conceitual acerca de dois empregos da palavra “Eu”: o Eu como sujeito de representações e o Eu como autoconsciência. Como há fortes evidências de que o universo primevo não seja de indiferenciação entre o Eu e o Mundo e o Eu e o Outro, conclui-se (*non-sequitur*) o Eu como autoconsciência também seria onipresente.

8.1 A distinção original entre o Eu e o Mundo

Humanos neonatos são criaturas extremamente frágeis e quase totalmente desamparadas. São incapazes de se alimentar, de sentar ou se locomover independentemente. Possuem pouquíssima acuidade visual e, seguramente, desconhecem completamente o universo cultural humano ao seu redor. Entende-se, portanto, porque ainda no século XIX e ao longo do século XX autores de orientação teórica e metodológica tão distinta, como James, Piaget e Freud

(segundo uma tradicional interpretação do mesmo) ² tenham caracterizado o estágio inicial do desenvolvimento cognitivo e emocional do organismo humano como uma indiferenciação crucial entre o *Eu* e o Mundo e o *Eu* e o *Outro*. Nas palavras de James (1890), o neonato seria “uma confusão colorida e sussurrante”. A idéia fundamental aqui é que o *Eu* como aquele que ativamente representa objetos, distingue informações proprioceptivas (endógenas) de informações exteroceptivas (exógenas) e atua sobre o mundo de modo a satisfazer seus desejos seria uma aquisição relativamente tardia no desenvolvimento cognitivo e emocional do humano. A fórmula nas *Novas Conferências de Introdução à Psicanálise*: “Wo es war, soll ich werden” (*ali onde se estava, o Eu deve surgir*) é a que melhor exprime essa idéia fundamental. Ninguém nasceria sujeito (no sentido de ser o princípio ativo das suas próprias representações no plano cognitivo, e de ser princípio ativo das suas próprias ações no plano prático). Apenas com o tempo, nos tornaríamos sujeitos.

É importante salientar que bem mais que uma teoria bem ou mal fundada sobre o desenvolvimento cognitivo e emocional do organismo humano, essa visão compartilhada sobre a emergência tardia do *Eu* assumiria feições de uma nova ideologia ou concepção geral sobre o lugar do humano no universo como um todo. Como o *Eu* emergiria como resultado de um processo sobre o qual ele próprio não poderia ter controle, ele não poderia mais ser pensando como centro ou ponto arquimediano (Descartes) em torno do qual tudo mais se ordenaria. Assim, da mesma forma que Copérnico tinha operado uma revolução na ideologia geocêntrica dominante, buscava-se operar uma nova revolução copernicana na ideologia então reinante: o cartesianismo. O cogito cartesiano, *Eu penso*, entendido no plano cognitivo como princípio ativo das suas próprias representações, e no plano prático como princípio ativo das nossas ações no mundo, é, por assim dizer, “destronado”. O testemunho de Lacan é bastante elucidativo a respeito:

Empregamos o termo ‘revolução copernicana’ para qualificar a descoberta de Freud. (...) Com relação a esta concepção <geocêntrica>, a descoberta freudiana tem exatamente o mesmo sentido de descentramento que aquele trazido pela descoberta de Copérnico (1985, 14).

² Aqui não nos comprometemos com a correção da interpretação usual mencionada de Freud. Contudo, temos que mencioná-la uma vez que, correta ou incorreta, ela constitui um quadro de referência necessário para a caracterização da ausência de um sujeito original.

Essa nova ideologia seria amplamente respaldada pela chamada filosofia francesa. Não seria exagero afirmar que a palavra de ordem de toda essa tradição filosófica é a descentralização do Eu, ou seja, a destituição da posição central ou aquimediana que supostamente a filosofia moderna cartesiana lhe conferiria na figura do cogito: *eu penso*. Partido da idéia original freudiana em *Além do Princípio do Prazer*, segundo a qual o *Eu* seria constituído pelos princípios da repetição e realidade, Deleuze nos fornece uma interpretação kantiana para a emergência do Eu: Os investimentos, as ligações ou integrações são sínteses passivas, contemplações-contrações de um segundo grau. As pulsões nada mais são que excitações ligadas. Ao nível de cada ligação, um eu se forma no Isso; mas um eu passivo, parcial, larvar, contemplante e contraente. O *isso* se povoa de eus locais que constituem o tempo próprio do Isso, o tempo do presente vivo, onde se operam as integrações correspondentes às ligações. Mas, a partir da síntese passiva aparece um duplo movimento, em duas direções muito diferentes. De um lado, uma síntese ativa se estabelece sobre a fundação de sínteses passivas: ela consiste em reportar a excitação ligada a um objeto posto como real e como termo de nossas ações (síntese de reconhecimento, que se apóia na síntese passiva de reprodução). É a prova de realidade numa relação dita "objetal" que define a síntese ativa. Precisamente, é segundo o princípio de realidade que o Eu tende a "ativar-se", a unificar-se ativamente, a reunir todos os seus pequenos eus passivos componentes, contemplantes, e a distinguir-se topicamente do Isso. Os eus passivos já eram integrações, mas, como dizem os matemáticos, integrações somente locais; o eu ativo é tentativa de integração global. E, precisamente, é a partir do princípio de realidade que o Eu tende a se *ativar*, a se unificar ativamente, a reunir todos os pequenos eus passivos e a se distinguir do Id.

Embora a formulação possa parecer confusa, e tese geral é cristalina. O prazer oriundo do alívio de uma excitação só se constitui como princípio quando uma sensação de um alívio passado de excitação se associa a outra sensação de um alívio. Essa ligação ou associação é o resultado de uma síntese passiva e cega que nada mais seria do que a contração de um hábito. Esse, por seu turno, dependeria da repetição da associação entre as sensações de alívio de excitações. Como fundamento do próprio princípio do prazer, o princípio da repetição estaria então *para-além* daquele.

Ora, nada disso nos interessa diretamente. O que nos importa é o seguinte. À luz de tal descrição, em um estágio primevo teríamos apenas sensações de alívio de excitações associadas entre si de forma passiva em razão da sua mera repetição sob a forma de uma multiplicidade de

Eus passivos. Só a partir do determinado momento em que interviesse uma síntese, agora ativa, que reportasse então as diferentes sensações de alívio de excitações, ligadas entre si passivamente pela contração de hábitos, a um mesmo objeto, poderia emergir um mesmo Eu ativo, mas clivado, como resultado da unificação da multiplicidade existente de Eus passivos.

Com efeito, as evidências hoje disponíveis parecem indicar que a criança antes do segundo mês de vida processa informações proprioceptivas de forma esparsa sendo ainda incapaz, estabelecer um esquema corporal completo. Dos três aos quatro meses de idade, ela ainda é indiferente a uma série de propriedades físicas. Ela não parece perceber, por exemplo, que segmentos limitados estão conectados causalmente. As evidências também parecem indicar que nessa mesma fase ela não percebe que os estados de movimento e repouso são explicáveis pelas forças mecânicas que atuam sobre as coisas. Entretanto, não há nenhum dado empírico que corrobore a tese bizarra de que em determinado estágio primevo o organismo estaria, por assim dizer, “povoado por inúmeros Eus passivos”, resultantes de ligações passivas entre sensações de alívio de excitações. Nem nada parece indicar que apenas por meio de uma síntese ativa, que reporta diferentes sensações de alívio de excitações a um mesmo objeto, um único e mesmo Eu poderia emergir. Em suma, nada corrobora empiricamente a suposição de que haveria originalmente uma dupla indiferenciação, por um lado, entre o Eu e o Mundo, por outro, entre o Eu e o Outro.

Ora, se tal tese estivesse correta, antes da emergência do princípio de realidade, resultante de uma síntese ativa que reportasse as diferentes sensações de alívio de excitações a um mesmo objeto, a criança ainda não teria como distinguir uma fonte exógena de uma fonte endógena de excitação nem tampouco teria como representar entidades independentes das suas próprias sensações. Entretanto, abundam dados empíricos hoje que apóiam amplamente a suposição que com poucas horas o neonato humano já é capaz de discriminar claramente uma fonte exógena de excitação (o dedo de um adulto tocando sua bochecha, ou o som do choro de outra criança) de outra fonte endógena de excitação (o próprio dedo ou o próprio choro). A atribuição ao neonato de uma representação de entidades distintas dele próprio é amplamente apoiada por inúmeros experimentos. Por exemplo, Baillargeon et al. (1995) observaram que, se os pesquisadores não pedirem às crianças pequenas para não manipularem os objetos – mas apenas para assistir as cenas e olhar por mais tempo até suas expectativas serem contrariadas – sua conduta parece

claramente indicar que elas já estão representando entidades independentes da sua própria observação.

Usando da mesma metodologia, Spelke et al (1993) observaram, ademais, que o comportamento de crianças pequenas já é sensível a alguns princípios físicos (mas não a todos) que governam o comportamento dos objetos como, por exemplo, que objetos não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo tempo, ou um objeto não pode passar por meio de outro e assim por diante. Em momentos posteriores do seu primeiro ano de vida, o comportamento da criança é sensível a uma série de outras propriedades dos objetos no espaço. Seu comportamento manifesto é sensível, por exemplo, a pequenas diferenças de quantidade e a continuar atentas a elas a despeito da oclusão perceptual. Ademais, elas já manifestam a capacidade de percorrer o espaço de maneira que sugere que já possuam algo como um mapa cognitivo de acordo com Haith, Benson et al. (1994).

A conclusão que se impõe é a de que, o universo original do neonato humano não pode ser caracterizado por uma indiferenciação original entre o Eu e o Mundo e entre o Eu e o Outro. No sentido preciso de ser princípio ativo das suas representações e ações, *a criança não se torna um Eu*. A transformação fundamental é outra. Ao longo do seu desenvolvimento cognitivo e emocional ela se torna um Eu *autoconsciente*. O equívoco cartesiano não foi o de ter tomado o Eu como sujeito, mas o Eu como autoconsciência como uma categoria fundamental do conhecimento.

Uma vez tendo descartado o mito da indiferenciação, abordaremos a seguir os cinco níveis de desenvolvimento cognitivo da criança consagrados pela literatura especializada de acordo com Rochat (2003). Como para nós não existem diferentes níveis ou graus de autoconsciência (essa é a tese que pretendemos refutar ao longo de toda essa tese), tomaremos a liberdade de apresentá-los deixando em aberto se tais estágios no desenvolvimento cognitivo da criança são ou não níveis de autoconsciência.

8.2 Os cinco níveis do desenvolvimento cognitivo

Como observamos, de acordo com Sherrington (1961), desde o nascimento, os neonatos humanos reagem distintamente quando tocados por outros corpos e quando tocados por

partes do próprio corpo. Em um primeiro experimento, ao serem tocados na bochecha por outro corpo, bebês tendem a se orientar em sua direção. Outro simples experimento de Martin e Clark (1982), parece mostrar a mesma capacidade: com poucas horas de nascimento, o neonato reage distintamente frente ao próprio choro e frente ao choro de outros recém-nascidos. Nesse caso, ao ouvir o choro de outros bebês, a criança se põe a chorar, mas ao ouvir seu próprio choro gravado, ela se detém. Essas reações apóiam inequivocamente a suposição que o neonato já seria capaz de discriminar estímulos sensoriais oriundos do seu próprio corpo de estímulos sensoriais oriundos do mundo que lhe é exterior. Mas o mais importante seria o seguinte: essas reações diferenciadas a estímulos endógenos e exógenos também sustentam a suposição que, desde seu nascimento, o neonato já estaria processando informações proprioceptivas (sobre seu próprio corpo) de uma forma distinta do que processa informações sobre corpos distintos do seu. Seguindo Rochat (2003), podemos denominar este primeiro estágio no desenvolvimento cognitivo e emocional da criança de *diferenciação*.

A partir do segundo mês, as informações proprioceptivas até então desconexas passam a se integrar como informações de um mesmo corpo localizado no espaço. Em um experimento interessante, Meltzoff e Moore (1992) mostram que uma criança de seis semanas tende a copiar sistematicamente a orientação da ponta de língua de um adulto, movendo-a a esquerda e à direita. Tal experimento sugere que as informações proprioceptivas se integram como informações sobre uma mesma entidade. Nessa fase, a criança começa a buscar alcançar os objetos, e a partir do quarto mês manifesta uma coordenação multimodal entre visão e tato. Podemos denominar este segundo estágio do desenvolvimento cognitivo de *situação* de acordo com Rochat (2003).

A partir do sexto mês, a criança reage de forma diversa à sua imagem e à imagem de outras crianças. Neste sentido, experimentos indicam um maior interesse e curiosidade por parte da criança pela imagem projetada de terceiros do que da sua própria imagem. A situação muda de figura a partir do décimo oitavo mês, quando a criança se torna capaz de *reconhecer* a própria imagem refletida no espelho. A partir desse momento, ela não está apenas obtendo informações proprioceptivas do próprio corpo. Ela passa a *representar* o próprio corpo no espaço como uma figura singular dentre outras. Seguindo mais uma vez Rochat (2003) podemos denominar este terceiro estágio do desenvolvimento cognitivo de *identificação*.

Os experimentos do etólogo Gallup (1970) com primatas forneceram as primeiras evidências a respeito. O pesquisador anestesiava chimpanzés habituados à exposição no espelho e

colocava sobre sua frente pigmentos coloridos inodores. Passado o efeito da anestesia, os espelhos eram reintroduzidos e os chimpanzés, mirando-se nos espelhos, começavam a explorar as áreas marcadas com o tato. No grupo de controle, chimpanzés nunca antes expostos a espelhos mostravam indiferença diante da própria imagem refletida após a anestesia. Gallup conclui que, ao reconhecer a própria imagem refletida no espelho, os chimpanzés estariam exibindo uma forma rudimentar de autoconsciência.

Experimentos similares começaram a ser feitos com humanos. Sem que elas próprias percebessem, crianças a partir do décimo oitavo mês eram marcadas com pigmentos coloridos inodores na frente. Uma vez expostas aos espelhos, elas buscavam tocar e explorar tais marcadores. Como Gallup, muitos psicólogos acreditaram que poderiam interpretar tal conduta como a manifestação de uma forma rudimentar de autoconsciência não-conceitual.

Correlacionando representações atuais sobre do corpo com representações passadas armazenadas na memória, a partir do terceiro ano a criança se torna capaz de se representar como um ponto de vista temporalmente estendido. Naturalmente, essa representação temporal de si mesma não seria possível se a criança também não fosse igualmente capaz de representar segmentos espaciais unificados e coerentes. Denominaremos esse quarto estágio do desenvolvimento cognitivo aqui de *permanência* seguindo Rochat (2003). Duas observações são importantes a esse respeito. Em primeiro lugar, pelas razões acima apresentadas, a representação de si como um ponto de vista temporalmente estendido não pode ser tomada como a representação conceitual de si por meio do conceito de eu ou de sujeito. No terceiro ano de vida, a criança ainda não é capaz de compreender de forma inequívoca a diferença entre fazer referência a si mesmo mediante os pronomes “eu” e “meu”, entendidos como dêiticos essenciais, e fazer referência a si mediante nomes próprios e descrições definidas. Em segundo lugar, as representações de segmentos espaciais unificados e coerentes não devem ser tomadas tampouco como representações conceituais de objetos no espaço.

Apenas a partir do quarto e quinto ano, a criança manifesta autoconsciência em sentido pleno. Ela se torna capaz de fazer referência a si mesma no discurso direto através dos dêiticos essenciais “eu” e “meu” e no discurso indireto através do reflexivo indireto “ele próprio”. E isso só se torna possível a partir do momento em que ela criança compreende a distinção fundamental entre a sua perspectiva das coisas e a perspectiva de terceiros. Observando reiteradas vezes um adulto atribuir a si mesmo a sua perspectiva de um objeto compartilhado (“*vejo* uma bala na

minha mão”) e atribuir a ela criança a sua perspectiva distinta da mesma coisa através dos seus próprios nomes próprios (“Pedrinho está percebendo uma bala na mão da mamãe”), a partir do quarto ano de vida criança se torna capaz de se atribuir a si mesma a sua própria perspectiva das coisas. Embora a expressão não seja adequada, sugerindo equivocadamente que a autoconsciência dependa de uma representação de segunda ordem, uma representação de outra representação, por uma simples questão de comodidade seguiremos Rochat (2003) e denominaremos esse quinto estágio do desenvolvimento cognitivo de *meta-representação*.

A principal evidência empírica que apóia a existência de tal estágio do desenvolvimento cognitivo é o experimento conhecido como a atribuição de “falsa crença” de Wimmer & Perner (1983). Em uma das muitas versões desse experimento, mostra-se a uma criança uma caixa de balas e pede-se a ela para imaginar o que a caixa contém. Após a criança responder “são balas”, mostra-se a crianças que de fato a caixa contém lápis. Em seguida, fecha-se a caixa e pede-se a criança para imaginar agora o que uma pessoa ausente pensará que a caixa contém. As crianças de três anos de idade tendem a responder que a pessoa ausente dirá que a caixa contém lápis, enquanto as crianças na idade de quatro anos tendem a responder corretamente que a caixa contém balas. Não sabendo ainda distinguir a sua perspectiva da perspectiva de terceiros pessoas, a criança de três anos é ainda incapaz de referir-se conceitualmente a sua perceptiva da realidade como *sua* perspectiva.

8.3 Eu como Sujeito versus Eu como Autoconsciência

O que confere alguma credibilidade inicial à suposição da existência de formas primitivas de autoconsciência são os dados empíricos de Baillargeon et al (1995) e de Spelke et al (1992). Segundo Tomasello (2003, p. 79), por exemplo, esses dados: “revelam uma *compreensão* de objetos como entidades independentes, que existem mesmo quando não percebidas”. Assim, já por volta do terceiro ou quarto mês de vida as crianças já estariam *compreendendo* que elas próprias representam entidades que existem independentemente delas mesmas. Sendo assim, os mesmos dados também estariam revelando que tais crianças também já estariam *compreendendo* que elas próprias são sujeitos de representações de objetos.

A primeira coisa que cabe salientar aqui é a própria ambiguidade com a qual os psicólogos se pronunciam sobre a existência de tais formas primitivas de autoconsciência. Tomasello se pronuncia aqui nos termos de “um *sensu* do eu ecológico” (75). Rochat (2003) é outro que adere à expressão “senso do eu”. Outros como Gibson (1993) caracterizam a forma mais primitiva de consciência nos termos de uma “uma noção primitiva do eu” (*self-notion*). Gallup (1977) e seus seguidores falam, em contrapartida, de um conceito ou concepção do Eu.

Ora, se Tomasello estivesse correto, então nessa idade a criança já teria que dispor tanto do *conceito* de um objeto em geral quanto do *conceito* de sujeito de representações de objetos (até que me provem o contrário, ninguém adquire os respectivos conceitos de objeto e de sujeito senão estudando filosofia). Como a interpretação de Tomasello é absurda, o que os mencionados dados empíricos estão revelando é coisa bem diversa. Se o comportamento manifesto pela criança é sensível, por exemplo, as diferenças de quantidade ou à oclusão perceptual do objeto, o que os dados disponíveis revelam é que nessa fase as crianças já estão representando objetos, mas não que elas já possuam o *conceito* de objeto. Em outras palavras, nessa fase, as crianças já possuem representações não-conceituais de objetos; o que elas representam são entidades que existem independentemente de serem percebidas por elas, mas elas obviamente, ainda não sabem ou *compreendem* que estão representando objetos. Mas o ponto fundamental é o seguinte. Se a representação conceitual de algo *como* um objeto depende evidentemente da capacidade de representar-se conceitualmente a si mesmo *como* um sujeito, a mera representação não-conceitual de objetos não envolve nenhuma representação não-conceitual de si mesmo, do próprio sujeito.

Retomemos agora os dois primeiros experimentos mencionados na seção anterior relativos ao estágio cognitivo inicial (diferenciação). No primeiro experimento, bebês com 24hs de vida reagem distintamente à estimulação de experimentador que tocava suas bochechas e à auto-estimulação espontânea. No segundo, bebês reagem distintamente ao seu próprio choro e ao choro de outros bebês. Segundo Rochat (2003), por exemplo, o resultado desses trabalhos oferece evidências conclusivas em favor da existência daquela que seria a forma mais primitiva conhecida de percepção ou “senso de si”. Ora, ainda que James, Piaget e Freud estejam de fato enganados com relação à suposição que o universo cognitivo e emocional do bebê seria indiferenciado, disso não segue, contudo, (i) que desde o nascimento o neonato já estaria se auto-representando, (ii) menos ainda que ele estaria se auto-representando de forma consciente. Tudo

que se segue dos dois experimentos iniciais é que o neonato já é um sujeito, uma vez que representa objetos e atua no mundo conforme suas representações.

A mesma crítica é extensiva à compreensão dos demais níveis da escala do desenvolvimento cognitivo como formas primitivas de autoconsciência. Retomemos agora o segundo estágio na escala do desenvolvimento cognitivo (situação). Nessa fase (segundo mês) as informações proprioceptivas até então desconexas passam a se integrar como informações de um mesmo corpo localizado no espaço. Com seis semanas a criança tende a copiar sistematicamente a orientação da ponta de língua de um adulto, começando a buscar alcançar os objetos. A partir do quarto mês, ela manifesta uma coordenação multimodal entre visão e tato.

Uma das caracterizações mais importantes desse estágio do desenvolvimento cognitivo da criança é fornecida no famoso trabalho de Gibson (1993). Em primeiro lugar, ela apresenta sua concepção (metafísica) do que seria o sujeito situado ecologicamente nesse estágio do seu desenvolvimento cognitivo nos seguintes termos: “O Eu-ecológico é um objeto limitado, separado dos demais objetos e discriminado desde a tenra infância” (40). Mais a frente no mesmo trabalho, ela descreve a forma primitiva de autoconsciência própria a esse estágio como uma forma de informação especificadora do Eu. Nas palavras da autora: “Retornando à nossa questão original, como então percebemos a nós mesmos? Nós certamente o fazemos porque cada um de nós é um objeto no mundo e a informação existe para especificar o eu de cada um de nós na medida em que atuamos no mundo” (41).

O aspecto conativo desse segundo estágio do desenvolvimento cognitivo é salientado por Tomasello (1999). Segundo esse autor, ao interagirem com o meio que os cercam os bebês também *vivenciam* a si mesmos de várias maneiras. A idéia fundamental parece ser a seguinte: ao direcionarem seus comportamentos para as coisas externas, os bebês já estariam se apercebendo dos objetivos do seu comportamento bem como do efeito que as suas ações no meio externo. Desta forma, crianças nessa segunda fase já estariam *compreendendo* ou *vivenciando* as suas próprias capacidades e limitações. Na medida em que primatas não-humanos demonstram uma comparável compreensão das suas aptidões e limitações comportamentais, Tomasello (1999, p. 84) conjectura que “o *sensu* que os bebês humanos têm de um *self* ecológico seja algo que compartilhem com seus parentes primatas mais próximos.”

Ora, como salientamos na primeira parte desse trabalho, nem todo fluxo de informação entre uma fonte e um receptor pode ser entendido como uma relação semântica de representação.

Os anéis de uma árvore carregam informação sobre sua idade, sobre o índice pluviométrico do local, o grau de poluição existente etc., mas ninguém ousaria afirmar que os anéis representam algumas dessas coisas. Assim mesmo sendo cada um de nós como uma entidade mundana que carregue informação que especifique nosso próprio sujeito, disso não se segue que ao direcionar nosso comportamento aos objetos mundanos estejamos nos auto-representando. Temos aqui o problema denominado por Dretske (1981, p. 96) de “problema do design”. Para que um determinado sistema cognitivo S produza um movimento corporal M em condições em que a propriedade F é instanciada é necessário apenas que o sistema possua um mecanismo interno qualquer que seja seletivamente sensível à presença ou à ausência de F , ou seja, uma representação primária de S . Essa representação da instanciação de F pode ser oriunda do processo de seleção natural ou de um aprendizado realizado pelo sistema S . Segundo Dretske, se você quer que um rato pressione uma barra apenas quando um tom é ouvido, que uma pomba pegue um objeto apenas quando uma luz vermelha se ascende e que uma criança diga “mamãe” apenas para a mãe dela, então o rato precisa de um indicador de tom, a pomba um indicador de cor e a criança um indicador da mãe (97). O ponto fundamental é o seguinte. Para realizar M em condições F , em nenhum momento algum o sistema S necessita representar a si mesmo! Assim, o que o direcionamento externo exige é uma representação primária da propriedade *proporcionadora* F , mas não uma representação do próprio S como sujeito da representação primária de F ³.

Vale a pena conferirmos o que diz uma psicóloga sobre o emprego que seus pares fazem do termo “self” na psicologia do desenvolvimento contemporânea:

‘Self’ é antes uma palavra escorregadia, com pelo menos dois significados confundíveis. Algumas vezes a empregamos para separar a natureza em duas partes desiguais; aquela que pertence ou seria parte de um objeto e aquela que não. Por exemplo, um forno é auto-limpante (self-cleaning) se ele permanece limpo sem a intervenção de coisas que

³Perry assinala o mesmo comentário com um exemplo cotidiano:

“Suponhamos que uma bola venha na direção de minha cabeça e que eu me curve. Ou suponha que eu esteja com fome, veja um Milk shake e o alcance. É bastante provável que os processos perceptivos e cognitivos envolvidos nesses eventos venham a ser integrados em um sistema mais ou menos adulto de autoconsciência e auto-representação explícita. Eu lembrarei que a bola veio na direção da minha cabeça e prontamente inferirei que pelo menos uma vez uma bola veio na minha cabeça e assim por diante. Ou eu me lembrarei que estou com sobrepeso e não deveria ter tomado Milk shake (...). Esses episódios, sem dúvida, envolvem auto-representação explícita e até mesmo auto-recriminação. Entretanto, eu afirmo compreender simplesmente o fato que me incline quando eu vejo a bola ou que a fome e a percepção me levem a mover minha mão, **não necessitamos postular uma auto-representação.**” (Perry, 1993a, 184, grifo meu).

não seriam suas partes. Assim relativamente à limpeza, o forno constituiria um ‘self’ e tudo mais seria o outro. Outras vezes empregamos a palavra para fazer referência à hipotética essência humana, à sua identidade ou ego, ao que o torna uma pessoa e a distingue das demais. É possível que esses dois sentidos tenham sido confundidos na interpretação dos experimentos com primatas diante do espelho. Para se engajar na inspeção corporal guiada pelo espelho, é necessário que um animal seja um ‘self’ no primeiro sentido, i.e., ele tem que ser capaz de distinguir seu próprio corpo do resto do mundo. Entretanto, devido à ambiguidade da palavra, somos levados a pensar que o animal tem que ter reconhecido a sua essência (HEYES, 1994, 918).

Ora, a tese que aqui defendemos é, se não idêntica, ao menos bastante similar a essa proposta por Heyes. Acreditamos que a atribuição de formas primitivas de autoconsciência a crianças pequenas repouse sobre um equívoco semântico em torno do significado da palavra *Eu* e seus cognatos. Por um lado quando falamos da emergência do Eu, o que temos em mente é a emergência de um sujeito de representações e ações que jamais se deixaria confundir com o Mundo, nem com os outros. Por outro lado, quando tratamos da emergência do Eu no curso do desenvolvimento cognitivo e emocional de uma criança humana, o que temos em mente é algo inteiramente diverso: a emergência da capacidade que o sujeito pré-existente tem de se referir conscientemente a si mesmo. Uma vez que abundam dados evidenciando que o Eu como sujeito está sempre presente, infere-se, em um clássico *non sequitur*, que o Eu enquanto autoconsciência também seria onipresente.

8.4 Conclusão

Demonstramos nesse capítulo que a suposição de formas primitivas e não-conceituais de autoconsciência repousa inicialmente sobre uma confusão conceitual acerca de dois empregos da palavra “Eu”: o Eu como sujeito de representações e o Eu como autoconsciência. Como há fortes evidências de que o universo primevo não seja de indiferenciação entre o Eu e o Mundo e o Eu e o Outro, concluiu-se (*non-sequitur*) precipitadamente que o Eu como autoconsciência também seria onipresente. Acreditamos, portanto, neste capítulo ter provado que a suposição da existência de formas primitivas e não-conceituais se apóia inicialmente em uma confusão semântico-conceitual entre dois sentidos da palavra “Eu”: o Eu como sujeito de representações e ações e o Eu como autoconsciência. No próximo capítulo, abordaremos a noção de imitação envolvida nas três primeiras fases do desenvolvimento da criança.

9 A IMITAÇÃO

O capítulo presente compreende duas pequenas seções. Na primeira, apresentamos os três sentidos diferentes de imitação, a saber, a imitação mimética, a imitação sensível aos resultados da ação do modelo a ser imitado (*outcome-sensitive imitation*) e a imitação sensível às intenções e fins do modelo (*intention-sensitive imitation*). A idéia aqui é simplesmente mostrar que a última forma mais complexa não é a única. Na segunda seção examinaremos quais formas de imitação estariam presentes nas três fases iniciais do desenvolvimento cognitivo da criança. A tese a ser defendida aqui é a de que em nenhuma dessas fases do desenvolvimento a imitação sensível às intenções do modelo é pressuposta, por conseguinte, em nenhuma das três fases iniciais podemos falar com propriedade de autoconsciência.

9.1 As diferentes formas de imitação

O termo “imitação” possui um emprego técnico específico no campo das pesquisas e experimentos com primatas. Em contrapartida, em outras áreas da psicologia comparativa como Akins e Zentall (1998), Lefebvre e Templetom e Brown e Koelle, (1997), Heyes e Ray (2000), assim como na psicologia social de Chartrand e Bargh (1999) e na neurociência cognitiva de Grezes e Costes e Decety (1998), De Renzi e Cavalleri e Facchini (1996), “imitação” é um termo muito mais descritivo que explanatório e refere-se à maior amplitude do fenômeno de acordo com Heyes (2001). Isto é aplicado em todos os casos em que foi estabelecido que um indivíduo copiou os movimentos do outro e questões acerca do mecanismo de como essa cópia foi alcançada, em contraste com as pesquisas com primatas, realizadas pelos seguidores de Tomasello e Kruger e Ratner (1993) que reservam o termo imitação para cópias de movimentos corporais guiados pelo reconhecimento das intenções do modelo. A isso se contrapõe o “mimetismo” no qual movimentos corporais são copiados sem a compreensão das intenções do modelo.

Um problema com a dicotomia da imitação-mimetismo é que ela negligencia uma forma crucial de imitação que estaria na base de uma grande variedade de formas de aprendizado social:

a imitação sensível ao resultado. Esta seria guiada pela observação do resultado físico da conduta, mas não pela atribuição de uma meta ou intenção ao modelo. Heyes (2002) denomina tal forma de imitação de imitação sensível ao resultado (outcome-sensitive imitation) e a ela opõe a imitação sensível a intenções. Suponhamos que alguém esteja em uma fila aguardando para usar uma máquina de refrigerantes desconhecida e, observe a sua frente outra pessoa pressionando por três vezes o botão da referida máquina e na sequência obtendo uma coca-cola. Se o agente também deseja uma coca-cola, ele se põe a copiar o modelo do movimento corporal observado, independente de julgar se o modelo obteve o que ele de fato queria ou mesmo se ele queria algo como que a expressão inglesa “*monkey sees, monkey does*”.

Akins e Zental (1958) provaram a partir de um exemplo da vida real a imitação de resultado sensível em suas pesquisas com codornas japonesas. Quando esses pássaros observam o exemplo do comportamento de um co-específico bicando ou pisando uma alavanca a fim de serem recompensados por alimentos, os observadores subsequentemente copiam esse modelo de comportamento. Alguns dos pássaros que viram seus co-específicos bicando, bicam a alavanca, e outros que os viram pisando, pisam a alavanca. De toda forma, quando o exemplo é observado em laboratório, e o ato de bicar ou pisar a alavanca não é recompensado, a escolha subsequente da resposta topográfica do observador não é influenciada pelo modelo.

Em um artigo anterior, Heyes sustenta que a imitação não implica em tomar a perspectiva do sujeito cujo comportamento se imita e, conseqüentemente, na compreensão decisiva da distinção entre a primeira e a terceira pessoa e, por último, em autoconsciência. Seus argumentos estão voltados contra o trabalho de Tomasello et al. no qual é defendida a tese que a tomada da perspectiva da terceira pessoa seria logicamente necessária para a imitação e, ademais, que haveria evidências empíricas da ligação entre uma e outra. Nas palavras dos autores:

Reproduzir o comportamento novo de um adulto tanto na forma quanto na sua função apropriada (o aprendizado imitativo) requer obviamente alguma compreensão do que o adulto esteja percebendo e pretendendo porque sem tal compreensão a criança não pode saber quais aspectos do comportamento do adulto seriam relevantes ou irrelevantes. (HEYES, 1993, 525)

Heyes destaca, antes de mais nada, uma inconsistência no próprio estatuto da tese geral pretendida por Tomasello et al. Segundo a autora, se a imitação implicasse logicamente na tomada da perspectiva do modelo, então não seria necessário buscarmos evidências empíricas que

apoiassem a conexão entre ambas as noções. Tratar-se-ia de uma tese conceitual-filosófica que dispensaria por completo o trabalho empírico do psicólogo do desenvolvimento cognitivo. Ademais, a suposição de uma conexão lógica entre a imitação e a tomada de perspectiva do modelo tem uma consequência desastrosa: ela dispensa, sem justificação, evidências empíricas para a atribuição do processo de imitação a criaturas que são naturalmente consideradas incapazes da tomada de perspectiva do modelo, como animais em geral.

Mas deixemos de lado a suposição de uma implicação lógico-conceitual. Mas pelas distinções apresentadas acima, a posição de Tomasello é insustentável. Como observamos, indivíduos podem copiar a conduta de um modelo tendo em vista seus resultados físicos sem apreender ou atribuir intenções ao modelo. Mas isso não é tudo. Um indivíduo poderia mimetizar (*mimic*) o comportamento de um modelo sem mesmo ter qualquer expectativa relativamente ao resultado da ação (e menos ainda, por conseguinte, qualquer apreensão das intenções do modelo na realização da ação). Tomasello et al reconhecem essa possibilidade de mimese (*mimic*) sem, no entanto, explicar de que maneira isso ocorreria para o aprendizado e negligenciam a possibilidade de um aprendizado casual por observação do resultado da ação (o primeiro dos dois processos descritos por Heyes).

No mesmo espírito de Heyes (2003) e Asendorpf et al (1996) distinguem três níveis sucessivos de processos de imitação próprios ao comportamento humano. Em um primeiro estágio do seu desenvolvimento cognitivo, as crianças se tornam capazes de imitar atividades não familiares de estranhos. Segundo estudos recentes, esse primeiro estágio de imitação é observado em crianças de nove a quatorze meses de idades. Imitar o comportamento alheio significa aqui meramente copiar a conduta manifesta de um modelo, sem apreender a intenção ou objetivo da sua conduta. Em um segundo estágio, as crianças se tornam capazes de reconhecer a relação entre seu comportamento e o comportamento observado do seu modelo. Segundo Lewis e Brook-Gunn (1979), essa forma de imitação é observada pela grande maioria das crianças com doze meses de idade. Já no terceiro e último estágio cognitivo, as crianças se tornam então capazes de se engajar em uma forma *sincrônica de imitação* Asendorpf et al (1996) na qual elas se tornam capazes de tomar a perspectiva alheia, ou seja, apreender as intenções da ação do modelo.

Na próxima seção, examinaremos então as formas de imitação que estariam presentes nos três primeiros estágios do desenvolvimento cognitivo e emocional da criança.

9.2 Imitação na primeira infância

O primeiro caso que nos importa aqui é a atribuição de uma forma primitiva de autoconsciência relativa ao segundo nível do desenvolvimento cognitivo (situação). Como observamos, a imitação dos recém-nascidos dos movimentos de protusão da língua e dos movimentos faciais é considerada como uma evidência empírica conclusiva em favor da hipótese da existência de uma forma rudimentar de autoconsciência no segundo estágio do desenvolvimento cognitivo (situação). A razão é óbvia: se toda imitação pressupusesse a tomada da perspectiva do modelo a ser imitado, não poderia haver imitação sem autoconsciência em sentido próprio.

Entretanto, não há nenhuma evidência empírica de que tal processo de imitação de protusão da língua e dos movimentos faciais nos neonatos suponha efetivamente a tomada da perspectiva da terceira pessoa, i.e., a perspectiva do modelo a ser imitado. Ademais, é importante acrescentar que é empiricamente implausível que neonatos, como animais em geral, sejam capazes de tomar a perspectiva de terceiros, ou seja, apreender suas intenções. Ora, à luz do princípio da parcimônia explicativa, a imitação dos neonatos passa a ser facilmente entendida como resultado do processo mais rudimentar de imitação, o que Heyes denomina *mimese* (*mimic*). Segundo o modelo proposto por Asendorpf et al (1996), teríamos aí apenas o primeiro dos três estágios do processo de imitação manifesto pelo comportamento humano.

Como observamos, se a imitação na primeira e segunda fase do desenvolvimento cognitivo da criança envolvesse a tomada da perspectiva do modelo a ser imitado, então as evidências disponíveis nos permitiriam atribuir inequivocamente autoconsciência às crianças nessas fases, uma vez que não se pode tomar a perspectiva de outrem sem se ser autoconsciente. Mas como assinalamos, a imitação manifesta pelo comportamento da criança nas referidas fases se reduz à mera *mimese* ou à imitação sensível ao resultado da ação (sem envolver a tomada da perspectiva do modelo).

Mas e quanto à terceira fase do desenvolvimento cognitivo e emocional da criança, será que aí não estaria manifesta a imitação sensível às intenções do modelo? Os trabalhos que melhor apóiam a hipótese de uma imitação sincrônica nesse terceiro estágio do desenvolvimento cognitivo são de Meltzoff (1995) e Carpenter, Akhtar e Tomasello (1998). A primeira descoberta

de Meltzoff (1995) foi que crianças aos 18 meses de idade estão propensas, por exemplo, a separar os halteres, quando observam um adulto tentando e fracassando, ou quando vêem adultos separando com sucesso as partes de um brinquedo. Ainda segundo Meltzoff, crianças com dezoito meses de idade estão menos propensas a separar o brinquedo quando vêem pinças mecânicas “tentando e fracassando” nessa tarefa do que quando observam humanos adultos fazendo a mesma coisa. Esse resultado foi interpretado como uma evidência que a criança nessa fase estaria imitando um modelo ao apreender suas intenções. Carpenter et al (1998) mostraram que crianças de 14-18 meses estariam mais propensas a copiar ações quando o modelo diz “Isso” do que quando o modelo diz “Opa”. Esses dados são então interpretados como evidências de que ações infantis que se seguiriam ao “isso” estariam imitando o modelo ao atribuir-lhe intenções.

Entretanto, embora esses dados disponíveis indiquem claramente que a criança com doze meses já seja sensível ao resultado das ações realizadas pelo modelo (*outcome-sensitive imitation*), os mesmos dados não podem ser considerados como conclusivos no sentido de que a imitação nessa fase já seria sensível as intenções ou fins da ação. Em primeiro lugar, a propensão das crianças a partir do dezoito meses em separar os alteres ao observarem um adulto fazê-lo pode ser facilmente explicada tanto pela forma mimética elementar de imitação quanto pela forma de imitação sensível ao resultado da ação, mas não às intenções do modelo. Assim, a criança estaria observando o modelo aplicar uma pressão externa às duas partes dos halteres, e replicaria fielmente o movimento observado de acordo com Heyes (1993).

Uma explicação alternativa também existe para o segundo exemplo de Meltzoff (1993) é a de que as crianças que viam as pinças mecânicas tocando os “brinquedos” viam simultaneamente a um adulto operando o artefato sem os tocar. Ora, parece então plausível supor que as crianças do grupo das pinças estão menos propensas a separar o brinquedo do que aquelas que vêem o modelo humano o manipulando, não porque o primeiro grupo tenha apreendido as intenções do modelo enquanto o segundo as tenha ignorado, mas porque o grupo das crianças que observou as pinças mecânicas copiou de forma passiva o seu modelo humano de forma passiva e evitou entrar em contato direto com os halteres. Por último, a propensão das crianças a imitar as ações do modelo quando ouvem “isso” ao invés de “opa” não provam que as crianças estejam apreendendo as intenções do modelo. É plausível que antes que as crianças compreendam o que sejam desejo ou intenção, elas já tenham apreendido que imitar uma ação acompanhada pelo som de “Opa” provavelmente obtenha menos gratificação do que imitar uma ação acompanhada por

“Isso”. Consequentemente, como outros experimentos similares de acordo com Carpenter, Akhntar e Tomasello, (1998), o trabalho de Carpenter et al sugere que a imitação de crianças é regulada pelas sequências ou consequências observadas da ação do modelo e, enquanto tal, é sensível ao resultado (*outcome-sensitive*), mas certamente não é sensível às intenções e desejos do modelo (imitação sincrônica).

Em suma, nada parece indicar conclusivamente que crianças no terceiro estágio do seu desenvolvimento cognitivo (identificação) já sejam capazes de realizar imitações sincrônicas. Pergunta-se então se ainda assim podemos atribuir às crianças nas referidas fases alguma forma primitiva de autoconsciência. Segundo Heyes:

Se a autoconsciência for entendida significando meramente a capacidade em discriminar o input sensorial gerado pelo próprio corpo daquele originado alhures, então a imitação implica efetivamente autoconsciência. Um indivíduo dificilmente poderia estabelecer a equivalência do input visual que recebe acerca do comportamento de outro animal e um input que recebe em feedback sobre as suas próprias ações se ele não fosse capaz de distinguir o último tanto do primeiro quanto de um input exterior. Entretanto, se imitação for definida dessa forma mínima, então ela também poderia fornecer uma prova que animais não-humanos são autoconscientes. A capacidade de distinguir inputs sensoriais extrínsecos de inputs de si mesmo em feedback está implicada em proezas tais como evitar a colisão quando em locomoção. Se, por outro lado, autoconsciência for entendida como percepção fenomenal de um eu existencial (Gallup 1982), então não está claro que os dados comportamentais possam fornecer evidência persuasiva de tal condição privada e última [...] HEYES, 1993, 1007).

Mas como vimos na primeira parte desse trabalho, mesmo aqueles que advogam em favor da existência de formas não-conceituais a autoconsciência, como Bermúdez (1998), entendem por autoconsciência uma forma de auto-referência consciente. Ora, a mera capacidade de discriminar estímulos visuais que se originam alhures de estímulos visuais que se originam no próprio corpo (pressuposta para a imitação sensível aos resultados da ação (*outcome-sensitive imitation*), não significa obviamente a capacidade de se auto-representar de forma consciente.

9.3 Conclusão

No presente capítulo apresentamos os três diferentes sentidos de imitação, a saber, a imitação mimética (*mimic*), a imitação sensível aos resultados da ação do modelo a ser imitado (*outcome-sensitive imitation*) e a imitação sensível às intenções e fins do modelo (*intention-*

sensitive imitation). Demonstramos em sequência que as duas formas iniciais de imitação contempladas nos três primeiros estágios do desenvolvimento cognitivo não pressupõem tomada de perspectiva do modelo a ser imitado e, portanto, não implicam em uma forma legítima de autoconsciência e, que a terceira forma de imitação descrita é, de fato, a única forma autêntica de autoconsciência. Acreditamos ter comprovado, desta forma, a partir dos dados empíricos apresentados, que a imitação infantil nas três primeiras fases do seu desenvolvimento cognitivo e emocional não pressupõe a tomada de perspectiva (a saber: às intenções) do modelo que se busca imitar. Assim, a imitação infantil nesse período tampouco pressuporia formas primitivas e não-conceituais de autoconsciência. O próximo capítulo está consagrado ao exame crítico do suposto reconhecimento por parte de animais não-humanos e da criança das suas respectivas próprias imagens especulares.

10 A RECOGNIÇÃO DA PRÓPRIA IMAGEM ESPECULAR

O capítulo presente compreende quatro pequenas seções. A primeira está consagrada a um exame crítico do chamado teste da marca de Gallup. Nessa seção, endossaremos duas importantes teses de Heyes (1993, 1994, 1995). A primeira tese é a de que os experimentos de Gallup que atribuem aos chimpanzés adultos uma capacidade de reconhecimento da própria imagem especular são, no mínimo inconclusivos. Os mesmos resultados observados também seriam compatíveis com a hipótese rival de efeito anestésico. Ademais, mesmo se admitíssemos que os chimpanzés de Gallup são capazes de discriminar suas imagens especulares das imagens dos seus co-específicos, disso não se seguiria em absoluto que eles são autoconscientes.

A segunda seção está consagrada a uma exposição pormenorizada da aplicação do teste da marca a crianças de nove meses a três anos de idade. A idéia aqui é fazer um levantamento do teste e da grande acolhida que possui entre os principais nomes da psicologia contemporânea. A terceira parte é a mais breve das quatro. Está consagrada ao exame da metodologia envolvida por tais testes em crianças. Nela levantamos duas ordens de problemas que lançam sérias suspeitas sobre os resultados.

Na quarta de última seção realizamos uma crítica da noção de reconhecimento presente em tais experimentos. Pretendemos defender ao longo desse capítulo a seguinte tese. Não há evidências conclusivas nem que animais não-humanos nem crianças dos dezoito meses ao terceiro ano de idade estejam efetivamente se reconhecendo no espelho. Mesmo admitindo que uns e outros reajam distintamente quando expostos à própria imagem e à imagem especular de terceiros, tal reação diferenciada pode ser entendida como uma simples discriminação entre formas proprioceptivas em feedback de informação de formas exteroceptivas de informação sobre terceiros.

10.1 O teste da marca e a hipótese do efeito anestésico

A história da reconhecimento da própria imagem refletida é longa. Mitos e lendas retratam humanos contemplando a própria imagem especular há pelo menos 3000 anos de acordo com Swallow (1937). Na história da ciência, há mais de cem anos atrás seguindo Preyer (1893) e Darwin (1877), ambos já observavam que as crianças pequenas manifestavam grande curiosidade pela própria imagem especular. Entretanto, é a partir do trabalho seminal de Gallup (1970) que o reconhecimento da própria imagem especular se torna um objeto de estudo sistemático da psicologia animal e humana. Inicialmente, acreditava-se que, além dos humanos, apenas os chimpanzés seriam capazes de reconhecer a si mesmos no espelho. Mais recentemente, a mesma capacidade foi atribuída a outros grandes mamíferos não-primatas, como por exemplo, os elefantes.

O teste da marca é um experimento popular e que acabou se tornando um trabalho de referência para a atribuição de reconhecimento da própria imagem especular e atribuição de uma forma primitiva de autoconsciência. Gallup desenvolveu suas pesquisas e experimentos na década de setenta do século passado. Como é notório, animais não-humanos quando contemplam a própria imagem especular respondem tipicamente como se estivesse observando outro animal da mesma espécie. Gallup expunha chimpanzés a um espelho durante dez dias. Inicialmente, eles apresentavam respostas direcionadas a terceiros (respostas que seriam típicas em presença de outros chimpanzés). Entretanto, depois de dois ou três dias, eles começaram a exibir formas de

comportamento auto-direcionadas, por exemplo, tocar em partes dos seus corpos que seriam visualmente inacessíveis sem o espelho. Gallup então anestesiava os animais e colocava uma macha vermelha, inodora, não-irritante sobre uma sobrancelha e sobre a orelha do lado oposto. Após a recuperação da anestesia, os animais eram observados antes e depois que os espelhos fossem reintroduzidos.

Observou-se então que os animais tocavam e exploravam então as áreas marcadas na presença do espelho com uma frequência vinte cinco vezes maior do que a frequência de toques espontâneos sobre as marcas observada na condição de ausência do espelho. Ademais, eles cheiravam e examinavam visualmente os dedos que tocaram as marcas. Chipanzés do grupo de controle, que não tinham sido expostos anteriormente ao espelho, mas também foram anestesiados e marcados, não exibiam condutas auto-direcionadas quando os espelhos foram introduzidos. Gallup concluiu então que chipanzés possuiriam uma capacidade cognitiva de se auto-reconhecer no espelho, possuindo assim uma forma de primitiva autoconsciência de acordo com Gallup (1970, 1977) e Suarez (1991).

Nessa seção defenderemos duas teses de Heyes contrárias a hipótese de Gallup et al Em primeiro lugar, acreditamos como a referida autora que os trabalhos envolvendo espelhos não são suficientes para se estabelecer de forma conclusiva que primatas não-humanos estejam utilizando o espelho para obter informações sobre seu próprio corpo. Ademais, também acreditamos como Heyes que mesmo que aceitemos para fins de argumentação que os chipanzés de Gallup reagem de forma bem diversa quando contemplam a própria imagem e a imagem especular dos seus co-específicos, há explicações parcimoniosas que excluem a atribuição de autoconsciência aos agentes. Segundo Heyes (1995), as lacunas na pesquisa de Gallup resultam: (1) de um planejamento experimental insuficiente; (2) de resultados experimentais não confiáveis, (3) de comparações injustificáveis no cruzamento de dados experimentais (*cross-experimental*); (4) de falsas inferências; (5) de observações inconsistentes. A conclusão pretendida por Gallup não é convincente por inúmeras razões:

(I) O auto-reconhecimento e utilização da anestesia

Dois aspectos da metodologia utilizada parecem comprometedores. Primeiro, os animais testados já apresentavam uma alta frequência basal de toques faciais espontâneos, independentemente da nova situação criada pelo experimento. Segundo, os animais foram testados apenas poucas horas após os anestésicos terem sido administrados. Ora, como os animais

foram observados na condição de ausência de espelho antes que tenham sido observados na condição da presença do espelho, é bem possível que eles tivessem tocado suas marcas com maior frequência na presença do espelho do que na ausência não porque eles tivessem se utilizado do espelho para detectar as marcas, mas porque eles haviam se recuperado um pouco mais dos efeitos do anestésico e seu nível de toque facial espontâneo havia retornado quase ao normal Heyes (1995) denomina essa hipótese de hipótese do efeito anestésico.

(II) Parâmetros temporais do teste:

Gallup et al (1995) descrevem como sendo surpreendente a diferença entre a frequência do toque na marca na condição de ausência do espelho e na condição de presença do espelho, afirmando ser improvável que os resultados alcançados tivessem relação com o tempo de recuperação dos anestésicos.

(1) A recuperação teria que ter sido abrupta, pois somente desta forma o efeito de recuperação da anestesia produziria alguma diferença;

(2) A maior parte das respostas relacionadas à marca ocorreu logo após o espelho ser apresentado e não antes;

(3) Os intervalos das anestésias testados entre 2 e 7 horas foram empregados com resultados positivos.

Entretanto, por mais surpreendente que possa parecer, o resultado do teste da marca não é estatisticamente confiável. Muito dessa aparente “surpresa” advém do fato de que Gallup e seus associados Gallup (1970) e Gallup et al (1971) e Suarez e Gallup (1981) apresentaram seus resultados na forma de dois grupos com a contagem totalizada, ou seja, o número de toques nas marcas realizados por todos os membros dos grupos de animais na condição de presença do espelho e na condição de ausência do espelho. Essa prática torna impossível de se avaliar de forma confiável os efeitos e a sua magnitude para cada animal considerado individualmente.

Ninguém deveria se surpreender com o fato, portanto, que os resultados obtidos por outros autores sejam bem mais “modestos” que os de Gallup. Seguindo Heyes, destacamos alguns deles a seguir. Calhoun e Thompson (1988) descobriram que após fracassarem em tocar suas marcas no período de ausência do espelho, cada um dos dois chimpanzés que foram testados apresentou apenas duas respostas positivas na condição de presença do espelho. Trinta chimpanzés testados por Povinelli et al (1998) tocaram suas marcas em média de 2,5 a 3,7 vezes na ausência do espelho e 3,9 a 8,0 vezes na presença do espelho. Swartz e Evans (1991) relataram que apenas

um de onze chipanzés tocaram mais suas marcas na presença do espelho comparativamente a condição de ausência e em média 3,3 a 3,7 toques ocorreram na ausência do espelho enquanto 2,9 a 7,19 foram realizados na sua presença. Em todos esses experimentos realizados com a ausência e com a presença do espelho o período de exposição foi de 30 minutos de duração. Assim, para uma explicação satisfatória do comportamento tipicamente observado de “tocar a marca” não seria necessária uma recuperação anestésica abrupta ou que esta fosse uniforme entre as espécies.

Mas um novo problema se coloca em relação à distribuição temporal de respostas dentro do período de observação. Não há qualquer publicação de dados quantitativos demonstrando que o toque na marca é mais frequente no início do período da condição de presença do espelho do que ao final desse período, ou que o contraste entre o período de ausência e o da presença do espelho é maior quando a fração final do primeiro período é comparada a fração inicial do segundo Heyes (1995, 1534). Se tais dados estivessem disponíveis, tanto a hipótese de Gallup quanto a hipótese de que a introdução do espelho aumenta a frequência de toques se tornariam mais plausíveis.

(III) Estudos sem anestesia:

Como a hipótese de Heyes do efeito anestésico previa, uma avaliação de todos os resultados publicados do teste da marca revela que todos os animais que passaram no teste eram membros de espécies com alta frequência basal de toques faciais e, ademais, tinham sido marcados por meio do procedimento anestésico e não, por exemplo, no curso de uma interação lúdica ou no sono (Heyes, 1994). Para falsificarmos ou infirmarmos a hipótese do efeito anestésico devemos dispor de evidências que indiquem que uma espécie de animais é capaz de passar no teste quando: (1) a espécie apresente uma baixa frequência basal de toques espontâneos no local da marca e (2) os indivíduos testados tenham sido marcados sem a utilização de anestesia.

Embora o trabalho realizado por Povinelli (1983) com elefantes, *Elaphus maxmus*, não nos permita saber se estes foram marcados de forma apropriada, os macacos-ursos, *macaca artoides*, testados por Anderson (1983), e os chipanzés e orangutangos testados por Robert (1986) aparentemente satisfazem pelo menos uma das condições supra-referidas. Por esta razão, os resultados desses experimentos poderiam colocar em xeque a hipótese do efeito anestésico. Entretanto, não é isso que se observa. Os dados de Povinelli (1989) e Anderson (1983) são compatíveis tanto com a hipótese de efeito anestésico quanto com a alegação de Gallup de que

seu teste da marca é capaz de detectar um exame corporal guiado pelo espelho ou auto-reconhecimento.

Uma vez que nos experimentos realizados por Robert, os chimpanzés e orangotangos não foram anestesiados, como a hipótese do efeito anestésico previa, eles fracassam no teste da marca. Entretanto, Gallup e Cia. encontraram uma forma de explicar tal fracasso sem abrir mão da sua hipótese teórica original. Segundo esses autores, os indivíduos testados por Robert eram demasiado jovens. Essa alegação é excepcional uma vez que os trabalhos em psicologia do desenvolvimento animal de acordo com Povinelli et al (1993) não apresentam nenhum indicador confiável de uma relação entre as idades dos chimpanzés testados e a sua performance no teste da marca segundo Heyes (1995).

Em dois experimentos, Povinelli et al (1993) utilizaram 38 chimpanzés com idades que variavam de 3 anos e 4 meses até 31 anos e 8 meses. Foi registrado o número de vezes que cada chimpanzé tocava suas marcas na ausência do espelho (controle) e na presença do espelho (teste). Na segunda condição, as respostas também eram classificadas como “monitoramento no espelho” (o animal estava contemplando o espelho ou estaria em frente ao espelho examinando-o) ou “não monitoramento no espelho” (o animal estava contemplando o espelho ou estaria em frente do mesmo sem o examinar). Os dados foram então distribuídos em categorias de idades por Povinelli et al (1993).

Ora, avaliando os resultados obtidos, podemos extrair uma série de conclusões. (1) Os experimentos de Povinelli e Cia. não apresentam nenhuma prova confiável que chimpanzés mais novos sejam menos capazes no teste da marca. (2) Mas mesmo que os dados obtidos apontassem na direção de uma correlação entre idade e performance no teste da marca, ainda assim ela não corroboraria a hipótese de Gallup em detrimento da hipótese do efeito anestésico por uma simples razão. Segundo a hipótese do efeito anestésico, o tempo da recuperação da anestesia juntamente com a frequência basal dos toques faciais espontâneos são as variáveis determinantes no resultado de teste. Assim, podemos conjecturar ou que os chimpanzés mais jovens levem mais tempo para se recuperar dos efeitos da anestesia ou que tenham uma frequência basal inferior de toques faciais espontâneos (à frequência dos animais mais velhos).

Com base em um trabalho não publicado de T.J. Eddy, D.J. Povinelli e G.G. Gallup, Gallup et al alegam o teste da marca teria detectado, no entanto, um padrão de comportamento auto-direcionado (*self-directed behavior*) nos chimpanzés mais velhos, provando assim que a auto-

reconhecimento desses animais no espelho é distinta de casos usuais e banais de auto-asseio ou de coceiras ou toques corporais. Esse experimento não publicado pretende poder mostrar que observadores humanos podem distinguir de forma confiável os comportamentos auto-direcionados de chimpanzés com a idade de 7 a 10 anos em presença do espelho e diante de vídeos dos seus co-específicos. A idéia é a de que chimpanzés diante do espelho manifestam uma maior quantidade de comportamentos na forma auto-direcionadas de condutas do que diante do vídeo dos co-específicos.

Ora, mesmo que haja uma diferença quantitativa, o experimento não apresenta nenhuma diferença qualitativa que nos leve a crer que o comportamento observado na presença do espelho tenha sido efetivamente mediado pelo próprio espelho. Essa diferença quantitativa pode ser explicada em outros termos. Podemos então conjecturar que os animais diante do espelho estejam apresentando a frequência basal usual de toques faciais espontâneos. A frequência desse comportamento fica abaixo no seu nível basal na presença do vídeo porque ele é substituído pelas repostas aos co-específicos no filme.

É importante salientar, ademais, que o trabalho não publicado de Eddy et al em momento alguma responde à questão crucial que tal experimento sugere: o que significa falar de um comportamento auto-direcionado? Podemos afirmar, a partir da observação de um animal diante do espelho, que a sua conduta é auto-direcionada? Dizer que a conduta é auto-direcionada implica dizer que ela é motivada por uma representação da própria imagem especular e ainda que ao realizar tal comportamento o indivíduo testado saiba que a conduta em questão está direcionada a ele próprio* e não a uma terceira pessoa. Ora, a exposição ao espelho e ao vídeo dos co-específicos é incapaz de captar adequadamente essa distinção crucial entre uma forma de conduta direcionada a si mesmo e uma conduta direcionada a outrem porque, como salientamos acima, podemos conjecturar que os animais diante do espelho estejam simplesmente apresentando a frequência basal usual de toques faciais espontâneos.

A noção de uma conduta auto-direcionada nos trás de volta “às implicações da auto-reconhecimento para a auto-concepção” pretendidas por Gallup. Concedamos caridosamente a Gallup e Cia. que seus experimentos com primatas sejam conclusivos e que a hipótese rival do efeito anestésico de Heyes seja falsa. Assim, as evidências disponíveis estariam indicando inequivocamente que chimpanzés mais velhos são capazes de examinar o próprio corpo reconhecendo-o como próprio. A pergunta agora é se esse reconhecimento da própria imagem

especular nos permitiria atribuir ao animal uma “concepção de si” ou um “conceito de si”, nas palavras do próprio Gallup. Vale a pena conferir o que uma filósofa, como Baker, tem a dizer a respeito:

Sem querer entrar aqui na discussão sobre a interpretação da pesquisa de Gallup [...], gostaria de salientar apenas que em qualquer interpretação razoável esses chimpanzés e macacos estão ainda muito longe da autoconsciência humana. Assim, temos um grau superior do fenômeno da primeira pessoa. Um ser consciente que exhibe o fenômeno da primeira pessoa forte (strong) não é apenas capaz de reconhecer a si mesmo a partir de uma perspectiva da primeira pessoa, como fazem os chimpanzés de Gallup, mas também de pensar em si mesma enquanto si mesma. Para termos o fenômeno da primeira pessoa forte não é suficiente ser capaz de distinguir a primeira da terceira pessoas; deve-se também ser capaz de conceituar a si mesmo enquanto si mesmo (BAKER, 1998, p.4).

Segundo Baker, Gallup se equivoca então ao supor que a reconhecimento da própria imagem especular nos permita atribuir ao animal uma “concepção de si” ou um “conceito de si”. O reconhecimento da própria imagem especular seria antes um indicativo daquilo que Baker denomina fenômeno da primeira pessoa fraco, ou seja, a capacidade manifesta pelo indivíduo em distinguir a própria imagem especular da imagem dos seus co-específicos, de distinguir a primeira da terceira pessoas. A autoconsciência humana ou o fenômeno da primeira pessoa forte exigiria, em contrapartida, uma *conceituação* da própria imagem especular *como* sua imagem, ou seja, exigiria a conceituação da própria diferença crucial entre a primeira e terceira pessoas.

É incontestável que os primatas de Gallup não estejam conceituando a si mesmos enquanto tais ou não estejam conceituando a própria distinção entre primeira e terceira pessoa e que, portanto, a despeito do que afirma Gallup, não há absolutamente nada nos resultados dos experimentos que indiquem que tais animais possuiriam uma compreensão ou conceituação de si. Entretanto, ainda não sabemos em que sentido específico os animais estariam *discriminando* a sua própria imagem da imagem especular dos seus co-específicos quando reagiriam distintamente a umas e outras. Heyes apresenta uma explicação bastante convincente para tal fenômeno:

Para responder a essa questão, é necessário reexaminar o tipo de estimulação fornecida pela imagem especular. Gallup a descreve como uma sensação de si e conclui que ela envolve um conceito de si. Essa explicação é insatisfatória porque espelhos não são distintivos em fornecer sensações de si. Animais recebem sensações de si, ou seja, inputs sensoriais gerados por um estado e por operações no próprio corpo, a maior parte do tempo, seja quando eles olham para alguma parte do próprio corpo, se cossam, ou vocalizam. O que distingue a estimulação oriunda da própria imagem especular de outras formas de sensação de si que ocorrem naturalmente é que ela consiste em *um feedback visual deslocado original* (novel displaced visual feedback) sobre o estado físico do animal e seu comportamento. É um ‘feedback’ em virtude da relação contingente com o

estado do animal e seu comportamento; é ‘deslocado’ uma vez que a imagem não é espacialmente contígua ao corpo que ela representa. Fenômenos naturais como sombras, o silêncio e poças d’água claras são capazes de produzir inputs similares. Entretanto, a estimulação oriunda da imagem especular é ‘original’ no sentido em que antes da exposição ao espelho nem o próprio animal nem seus ancestrais provavelmente tiveram uma experiência de feedback visual deslocado (HEYES, 1994, 916).

Assim, se deixarmos a hipótese contrária do efeito anestésico de lado e admitirmos para fins de argumentação que os resultados dos experimentos de Gallup atestam conclusivamente que seus chimpanzés estariam reagindo de forma distinta à sua própria imagem e à imagem especular de co-específicos, possuímos agora uma explicação para tal fato que independe de qualquer postulação de formas primitivas de autoconsciência. O chimpanzé de Gallup estaria reagindo distintamente no sentido preciso em que estaria reagindo distintamente a uma informação visual proprioceptiva em feedback da própria imagem, que ele obtém sob a forma de um feedback visual deslocado e original, de uma informação exteroceptiva que ele obtém da imagem de terceiros. Ora, ao discriminar essas duas formas de informação, ele ainda não estaria *se** reconhecendo na imagem especular, ou seja, sabendo que a imagem é ele próprio.

Na próxima seção elencaremos os supostos resultados obtidos da aplicação do teste da marca e outros similares a crianças pequenas. É com base nesses dados que a grande maioria dos pesquisadores contemporâneos sustenta – erroneamente ao nosso juízo - que a partir dos dezoito meses e antes do terceiro para quarto ano de vida, as crianças já seriam capazes de se identificar com a própria imagem especular.

10.2 O teste da marca em humanos

Motivados por experimentos com animais não humanos, muitos pesquisadores da área da psicologia do desenvolvimento vem realizando importantes experimentos com crianças pequenas em torno da capacidade do reconhecimento da própria imagem especular. Os trabalhos Amsterdan (1972), Dixon (1957) e Bertenthal e Fisher (1978) se destacaram nas últimas décadas pela forma sistemática e que até hoje servem como referência para outros trabalhos nesta área de pesquisa.

Os autores observaram crianças (88, 68 e 48 respectivamente) com idades que variavam entre 3 meses e 24 meses de idade e observaram suas reações ao serem expostas ao espelho

buscando estabelecer uma relação entre as idades e os estágios de seu desenvolvimento a partir do comportamento apresentado em relação ao espelho. Dixon (1957) descreve quatro estágios: (1) “Mãe”, (2) “coelhinha”, (3) “quem fez aquilo quando eu fiz aquilo?”, (4) “Copiar”. No estágio “mãe”, as crianças se divertem observando os movimentos do outro no espelho; No estágio “coelhinha”, as crianças respondem de forma divertida a sua própria imagem; No terceiro estágio, as crianças estão interessadas em observar ações dela mesma. Por último no estágio “Copiar”, as crianças agem timidamente, envergonhadamente ou amedrontadas em frente ao espelho. Dixon acredita que o último estágio é indicativo de auto-reconhecimento.

Os estágios propostos por Amsterdam são bastante similares. O primeiro envolve respostas sociais no espelho (a criança sorri e emite sons a partir de aproximações com o espelho). O segundo é descrito como o início da autoconsciência (agindo autoconsciente de forma tímida e amedrontada e desviando do olhar mais fixo). O terceiro estágio envolve a auto-reconhecimento propriamente dita (comportamento auto- direcionado ao invés de um comportamento direcionado ao outro). Enquanto o estágio social compreende o intervalo dos 6 aos 12 meses de idade, o estágio de transição vai dos 12 aos 18 meses de idade e o estágio de auto-reconhecimento de 20 a 24 meses de idade. Haveria assim uma pequena sobreposição entre os estágios.

Bertenthal e Fisher (1978) dividiram as crianças em seis grupos de acordo com as idades e estabeleceram 5 tarefas em sequência a saber: “exploração tátil”, “a tarefa do chapéu”, “a tarefa do brinquedo”, “a tarefa da marca vermelha” e “a tarefa do nome”. Na primeira tarefa, as crianças eram colocadas em frente ao espelho de forma a contemplá-lo por um período de três minutos. A criança deveria simultaneamente olhar e tocar uma parte de seu próprio corpo a partir de sua imagem no espelho. Na segunda, a criança era vestida de uma maneira especial com um chapéu em sua cabeça e então colocada em frente ao espelho por um período de dois minutos. Nesse tempo teria que olhar sua imagem especular e imediatamente olhar para o chapéu ou tentar retirá-lo de sua cabeça, demonstrando um comportamento de conexão direta entre a imagem do chapéu no refletida no espelho e a ação de pegar o chapéu de verdade. Na tarefa do brinquedo, a criança é colocada em frente ao espelho e, enquanto contempla o espelho, um brinquedo é descido do teto para trás dela até se tornar visível por meio do espelho colocado num nível um pouco acima da sua visão. Dentro de trinta segundos após o primeiro olhar da criança, ela deveria ser capaz de olhar a imagem do brinquedo no espelho e virar diretamente na direção do brinquedo real.

Na tarefa da marca vermelha, uma pequena marca é aplicada no nariz da criança. Após um período livre de jogos e brincadeiras, o espelho é trazido para o ambiente e a criança colocada em frente a ele. Num período de três minutos, a criança tem que olhar na direção do espelho e tocar seu próprio nariz ou indicar verbalmente que tem algo diferente nela própria. Na quinta e última tarefa, a criança era colocada em frente ao espelho. A mãe fica próxima a criança em uma posição tal que sua imagem não seja refletida no espelho no ângulo de visão da criança. E então aponta para a imagem da criança no espelho e pergunta: “quem é?” Imediatamente após a pergunta, a criança deveria ser capaz de responder dizendo o seu próprio nome.

Com base nos supostos resultados expressivos desses experimentos com crianças acima de 18 meses de idade (i.e., 65% das crianças testadas demonstraram resposta favorável), a grande maioria dos pesquisadores contemporâneos como Rochat (2003) advoga a tese de que em torno dos dois anos de idade a criança (fase cognitiva aqui denominada identificação), ao explorar sua própria imagem especular a criança já daria sinais inequívocos de que é capaz de se identificar ao indivíduo cuja imagem especular ela contempla. É importante salientar, contudo, que dos 14 aos 18 meses, não haveria evidências em apoio à suposta auto-reconhecimento mediante o espelho. Os bebês parecem ser capazes *apenas* de discriminar a sua própria imagem da imagem de outra criança. Estudos de Bahrick, Moss e Fadil (1996) indicariam que bebês de 5 a 6 meses tendem a se mobilizar mais com um vídeo pré-gravado de outra criança da mesma idade comparado a outro vídeo pré-gravado deles próprios vestidos de forma semelhante. Crianças dessa idade demonstrariam uma clara preferência à exploração da imagem de um terceiro do que da exploração da própria imagem a partir de Fantz (1964) e Rochat (2001). Ademais, a despeito dessa acuidade perceptual, no meio do primeiro ano de vida, elas ainda seriam incapazes de detectar uma mancha colocada em sua face ou mesmo um “post it” amarelo que é subitamente aplicado em sua testa quando olham para sua própria imagem refletida de acordo com Bertenthal e Fisher (1978) e Povinelli (1995). Apenas a partir dos dezoito meses, as crianças se tornariam capazes de detectar e de explorar as marcas introduzidas pelos experimentadores em seus próprios corpos.

Essa capacidade de auto-reconhecimento no espelho estaria intimamente ligada a progressos simbólicos. Assim, aos 18 meses de idade, as crianças começariam estabelecer contrastes entre elas e outras pessoas em sua produção verbal. Elas expressariam funções semânticas que podem ser vistas como sendo delas próprias ou de outros de acordo com Bates (1990). Segundo Bates

(1990), a aquisição da linguagem requereria um conceito ou uma representação de um sentido pré-existente de eu como “ME” (eu como objeto) em oposição ao simples “EU” (eu como sujeito). Assim, a capacidade de detecção de marcas e de sua exploração por meio de espelhos, passou então a ser considerada como a evidência conclusiva da existência de uma forma primitiva de autoconsciência.

Na próxima seção lançaremos dúvidas sobre a própria metodologia dos principais experimentos que colocam seus resultados sob suspeita.

10.3 Problemas metodológicos

Os três estudos principais mencionados ao início da seção anterior levantam uma série de questões metodológicas. Primeiro, a amostragem de ambos os estudos era pequena. Apenas cinco crianças foram observadas longitudinalmente por Dixon (1957), e quatro crianças até os dois anos de idade por Amsterdam (1972). Segundo, dificuldades ocorridas no procedimento do experimento tornam suspeitos seus resultados. Exemplos: as crianças podiam observar tanto suas mães quanto o observador no espelho; ademais as crianças foram confinadas em um cercadinho por um período de 7 minutos e meio no experimento de Amsterdam. Essas dificuldades não são casualidades facilmente sanáveis, mas apontam para problemas comuns a maior parte dos trabalhos desse tipo: (1) A validação ecológica da situação (por exemplo: observadores não estavam presentes na casa das crianças e não é usual as crianças brincarem com o espelho dentro do cercadinho), (2) A dificuldade em estabelecer de forma precisa ao que a criança está respondendo (por exemplo: a criança estaria interagindo com a sua imagem refletida no espelho, com sua mãe ou com o observador quando sorri ou emite algum som?), (3) A falta de um critério claro para: (a) definir o comportamento em cada um dos estágios, (b) a padronização dos observadores e (c) a definição dos conceitos envolvidos.

O principal interesse desses estudos é averiguar se a aplicação da marca na testa ou em outra parte do corpo afeta as respostas das crianças no seu contato com espelho e assim identificar a possibilidade de auto-reconhecimento. A reconhecimento da marca é claramente demonstrada quando um número expressivo das crianças selecionadas na amostragem toca, retira ou se refere verbalmente à marca aplicada. Entretanto, a observação de comportamentos espontâneos anteriores de tocar o local da marca sem a aplicação da mesma deve ser considerado.

Como destacamos, no estudo realizado por Amsterdam alguns procedimentos que parecem ter elevado o stress das crianças e conseqüentemente afetado a validade etológica de seu trabalho. O confinamento das crianças no cercadinho por um longo período de tempo (aproximadamente 8 minutos), as roupas retiradas imediatamente após o teste, o acompanhamento a partir check-up médico, além da presença de um observador estranho são fatores que certamente interferiram nos resultados aferidos. Desta forma, apesar de apresentarem resultados expressivos no sentido da comprovação da auto-recogição no espelho em crianças acima de 18 meses de idade (i.e., 65% das crianças testadas demonstraram resposta favorável), os principais autores e seus estudos parecem deixar muitas questões sem respostas. Desde a forma pela qual a marca foi aplicada, o ambiente ao qual a criança foi submetida além das pessoas “estranhas” envolvidas no estudo (observador e etc.), stress (espera no cercadinho por longo período), mudança de roupas de forma inadequada e o estabelecimento de estágios (quatro ou cinco) que nos parece acrescentar mais problemas com relação aos procedimentos metodológicos e a análise e discussão dos resultados alcançados.

Na seqüência, com base nos próprios dados fornecidos pelos pesquisadores, em particular, na suposta *ambigüidade* da conduta manifesta pela criança aos dezoito meses diante da própria imagem especular, mostraremos que o suposto “reconhecimento” ou a suposta “identificação” com a própria imagem é pura especulação.

10.4 O que significa reconhecer-se no espelho

Como observamos na penúltima seção, acredita-se que a partir do décimo oitavo mês a criança se tornaria então capaz de *reconhecer* a própria imagem refletida no espelho. Curiosamente, contudo, alguns importantes pesquisadores alegam ainda haveria uma *ambivalência* crucial no comportamento das crianças nessa fase. Elas ainda oscilariam entre identificarem as próprias imagens especulares *como elas próprias*, ou seja, em primeira pessoa do singular, e a identificarem tais imagens como imagens de uma terceira pessoa a contemplá-las de acordo com Piaget (1962), Povinelli (2001) e Rochat (2001). Ora, para nós é bastante sintomático que, segundo esses autores a ambigüidade perduraria até a fase crucial dos três aos quatro anos justamente na qual a criança se torna inequivocamente consciente de si.

Há inúmeros dados conflitantes que atestam tal ambiguidade. Piaget relata, por exemplo, que sua filha, Jaqueline, embora já fosse capaz de discriminar sua própria imagem das imagens especulares de terceiros aos de 23 meses de idade, ao retornar de uma caminhada, ela teria comunicado ao pai que estaria retornando para rever seu pai, sua tia e *a própria imagem refletida no espelho*. Quando indagada pelo pai, “Quem está lá?” Jaqueline seria perfeitamente capaz de responder: em primeira pessoa. Não obstante, ela também manifestaria um distanciamento da imagem, como se tratasse de uma terceira pessoa que estaria sendo contemplada de acordo com Piaget (1962).

Em um exemplo mais recente, Povinelli (2001) relata um curioso comentário de uma criança de aproximadamente 3 anos de idade observando ela mesma em uma TV com uma etiqueta na testa. Ela teria dito: “É o Felipe... é uma etiqueta” e acrescentaria: Mas porque ele está usando minha camiseta?”. Povinelli et al sustentam que crianças passam lentamente pelo dilema entre o Eu e o não-Eu ao observarem suas imagens ao vivo ou um vídeo pré-gravado delas mesmas. Uma criança de 3 anos de idade ou um pouco menos esboçaria a intenção de alcançar uma etiqueta no topo de sua testa enquanto veria um vídeo ao vivo delas mesmas. Curiosamente, elas não manifestariam o mesmo comportamento ao verem o mesmo vídeo feito apenas três minutos antes. A esse fato Povinelli et al acrescentam que ao serem questionadas sobre quem estaria presente no filme, somente crianças a partir de quatro anos de idade responderiam em primeira pessoa ao invés de utilizarem seu nome próprio sugerindo uma perspectiva de primeira pessoa em vez de uma perspectiva de terceira pessoa de acordo com Povinelli (1995, 2001).

Ora, essa ambiguidade crucial no período dos dezoito ao terceiro ano de vida é uma clara evidência de que nessa fase a criança não está efetivamente *se reconhecendo* no espelho. Quando muito, ela estaria *representando* a si mesma, ou seja, discriminando a sua própria imagem da imagem especular de outrem. Essa distinção crucial entre representação e reconhecimento é destacada nos trabalhos empíricos de Leslie (1987) e Perner (1991). Segundo esses autores, crianças pequenas são capazes de formar “representações primárias” mais ou menos acuradas das suas situações atuais. Entretanto, só a partir do segundo ano de vida elas seriam capazes de “representações secundárias”, quais sejam, cognições que representam situações passadas, futuras ou hipotéticas em uma forma proposicional. Segundo os autores, a recongnição da própria imagem especular exigiria justamente a capacidade de entreter representações ditas secundárias uma vez

que exigiria a conexão ou identificação da imagem especular contemplado com o próprio indivíduo que a contempla.

Segundo Asendorpf (1996), a capacidade de se reconhecer na imagem especular está *empiricamente* associada à capacidade de se reconhecer a consciência de terceiros pessoas: em ambos os casos uma representação secundária seria exigida. O reconhecimento da consciência de terceiros exige a capacidade de representação secundária uma vez que aquela significa levar em conta a perspectiva da outra pessoa e isso, por sua vez, é uma representação secundária: não é a percepção de uma situação, mas antes a construção mental de uma imagem para a percepção da outra pessoa dessa situação. Os dados empíricos do seu trabalho corroboram a suposição de que a auto-reconhecimento no espelho e a compreensão da perspectiva da terceira pessoa se desenvolvem em estreita sincronia.

É importante salientar que a conexão entre a capacidade de reconhecimento da própria imagem especular e a capacidade de compreensão da distinção entre as perspectivas da terceira e da primeira pessoas não é apenas empírica, mas essencialmente conceitual. Inúmeros exemplos atestam para o caráter conceitual de tal conexão. Um deles foi mencionado na primeira parte desse trabalho. Vale a pena conferi-lo de novo. Após um dia de trabalho estafante, Ernst Mach toma um ônibus de volta para casa. Mas ao adentrar no veículo, Mach observa um indivíduo maltrapilho vindo na direção contrária à sua e pensa consigo mesmo: Olha como *ele* está maltrapilho. Contudo, à medida que se aproxima do seu assento, Mach se dá conta de que estava observando sua própria imagem refletida no espelho do interior do ônibus e que *aquela pessoa* maltrapilha, a quem ele era ele próprio.

Se a criança dos dezoito meses até o terceiro ano demonstra uma ambivalência na sua conduta, indicando uma incompreensão da distinção entre a perspectiva da terceira (ele está maltrapilho) e da primeira pessoa (eu estou maltrapilho), ela não pode estar se reconhecendo na própria imagem especular que contempla. Na melhor das hipóteses, nessa terceira fase do seu desenvolvimento cognitivo, ela estaria apenas discriminando a sua imagem especular da imagem de terceiros. Aqui podemos mais uma vez recorrer à explicação de Heyes sobre a natureza da discriminação envolvida. A criança estaria reagindo distintamente à própria imagem e a imagem de terceiros no sentido em que estaria discriminando informações visuais proprioceptivas deslocadas em feedback da própria imagem das informações exteroceptivas da imagem de terceiros. Ora, ao discriminar essas formas de informação, mas sem ainda compreender a

distinção entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoas, ele ainda não estaria *se** reconhecendo na imagem especular.

10.5 Conclusão

Acreditamos ter demonstrado ao longo do presente capítulo que não há evidências conclusivas nem que animais não-humanos nem crianças dos dezoito meses ao terceiro ano de idade estejam efetivamente se reconhecendo no espelho. Mesmo admitindo que uns e outros reajam distintamente quando expostos à própria imagem e à imagem especular de terceiros, tal reação diferenciada pode ser entendida como uma simples discriminação entre formas proprioceptivas em feedback de informação de formas exteroceptivas de informação sobre terceiros. Na próxima sessão apresentaremos então a nossa explicação para a gênese da autoconsciência e mais uma vez defenderemos a posição de que não é possível nos referirmos a formas primitivas de autoconsciência sob ao ponto de vista conceitual e nem mesmo a partir de uma abordagem empírica. Conforme vimos na segunda parte do presente trabalho, as evidências empíricas apresentadas como sendo indicativas desta possibilidade se mostraram no mínimo inconsistentes.

CONCLUSÃO

Como observamos na introdução desse trabalho, a postulação tanto de uma forma não conceitual de autoconsciência reflexiva de Bermúdez quanto de uma forma pré-reflexiva e onipresente de autoconsciência de Zahavi possui duas motivações fundamentais. A primeira é de natureza empírica: ambos Freud e Piaget se equivocaram ao assumirem que crianças em uma fase pré-linguística não seriam ainda capazes de representar objetos materiais. Ora, como é um fato empírico que neonatos já seriam capazes de representar entidades contínuas e sólidas, seria forçoso admitir, também contrariamente a Freud e Piaget, que representando objetos como entidades contrapostas (*Gegenstände*) os neonatos também já estariam representando a eles próprios como sujeitos de suas representações.

Mas como observamos na segunda parte desse trabalho, guiados pelas expressões ambíguas “self” e “selfhood” os psicólogos contemporâneos incorrem em um *non sequitur*: da simples existência de sujeito de representações não se pode inferir a capacidade de se auto-referir de forma consciente. Assim, empregando o princípio da parcimônia explicativa, mostramos que todas as evidências empíricas que supostamente apoiariam a suposição de formas primitivas de autoconsciência seriam melhor entendidas como evidências em favor da existência de um sujeito (e não de uma autoconsciência) que paulatinamente desenvolve capacidades cognitivas.

A segunda motivação central é de natureza estrutural: o dilema existente entre o regresso infinito e circularidade viciosa. À luz das chamadas teorias de ordem superior (HO), o sujeito tomaria consciência de si ao *identificar* a si mesmo por meio de um pensamento de ordem superior como sendo o sujeito pensante de um pensamento de ordem inferior. Entretanto, o sujeito só poderia se identificar como tal se de algum modo já soubesse que é o sujeito pensante desse pensamento de ordem superior. Mas isso exigiria um pensamento de terceira ordem que identificasse o sujeito como autor do pensamento de segunda ordem e, assim, indefinidamente. Como observamos, contudo, proposições sobre si em primeira pessoa (*I-thoughts*) não envolvem quaisquer meta-representações de si mesmo.

Esboço geral da ontogênese da autoconsciência.

A pergunta que o leitor atento deve estar se fazendo é como então a criança pequena adquire tal capacidade de se auto-referir de forma reflexiva. Embora os diferentes níveis ou estágios no desenvolvimento cognitivo não possam ser considerados formas primitivas de autoconsciência, eles devem ser vistos como a base inicial da forma mais elementar e fundamental de autoconsciência.

Em um primeiro estágio cognitivo, a criança já se distingue tanto do mundo objetivo quanto das terceiras pessoas com as quais convive. Neste sentido, por mais limitadas que sejam suas capacidades cognitivas, o neonato já é um sujeito mesmo sem ainda ter consciência de que seja (autoconsciência). Em outras palavras, desde o seu nascimento (possivelmente mesmo na sua vida uterina), a criança já constitui um ponto de vista singular, espacialmente orientado e essencialmente ego-centrado em um corpo vivo. Entretanto, como as diferentes perspectivas que toma dos objetos ainda não estão integralizadas, não podemos dizer que ela já seja capaz de representar objetos em sentido próprio, ou seja, como entidades a ela contrapostas que existiriam *sem ser percebidas*. Mas como tais entidades já parecem ser representadas segundo propriedades físicas comuns (impenetrabilidade, impossibilidade de se ocupar o mesmo espaço que outro corpo ao mesmo tempo), podemos afirmar, em concordância com a grande maioria dos psicólogos contemporâneos, que a criança pequena já é capaz de representar *quasi*-objetos. Mas isso não significa naturalmente que ela já possua um conceito de objeto, ou seja, seja capaz de representar um objeto enquanto tal. Também nessa fase inicial a criança já manifesta as formas mais elementares de imitação mimética (*mimic*) que, como enfatizamos, não envolvem absolutamente a compreensão da perceptiva do modelo a ser imitado.

Assim, o seu universo cognitivo e emocional não pode ser caracterizado pela ausência de diferenciação entre ela própria e o mundo, entre ela própria e o outro. Entretanto, como enfatizamos, inúmeras são as razões que excluem a possibilidade que ela já estaria *se* representando de algum modo nesse estágio. Ela seguramente não está representando a si mesma como sujeito de tais representações, porque ao perceber *quasi*-objetos com suas propriedades características físicas, ela não estaria a representá-los conceitualmente *como* objetos, ou seja, como entidades contrapostas (*Gegenstände*) ao seu próprio ato intencional de percepção.

Naturalmente, desde o seu nascimento a criança também possui tanto sensações corporais (estados proprioceptivos mediatos), como dores, coceiras, arrepios, prazeres etc., quanto estados perceptivos que representam objetos físicos, ou seja, entidades sólidas e contínuas no espaço com suas propriedades. Isso nos permite afirmar que desde sempre, a criança goza de consciência no seu sentido mais fundamental, ou seja, o fenomenal: ela desde sempre tem a sensação do que é sentir dor, do que é sentir prazer, do que é sentir coceira, como também do que é perceber vermelho, do que é ouvir uma música, do que é o sabor do leite etc. Em suma, desde sempre, a criança tem as sensações típicas do que é ser um bebê. Contudo, nem suas sensações corporais nem as suas percepções de objetos podem ser caracterizadas como percepções de si (como percepções do seu sujeito corporal). Sem estar se representado nem nas suas sensações corporais nem nas suas percepções dos objetos, podemos dizer então que o estar aí é meramente *concernido* pelas suas percepções e sensações.

No segundo estágio do seu desenvolvimento cognitivo a criança se torna capaz de representar objetos contínuos e, assim, de integrar as suas diferentes perspectivas sobre uma mesma coisa. É nesse estágio que objetos contínuos e sólidos representados de forma egocêntrica passam a desempenhar um papel <role> relativo às suas próprias ações intencionais, ou seja, ao comportamento que visa satisfazer desejos e necessidades básicas. Em termos gibsonianos, tais objetos são proporcionadores (*affordances*) de ações intencionais. Assim, de um *sujeito* de representações, a criança se transforma num *agente intencional* do seu comportamento. Aqui a criança manifesta uma forma mais sofisticada de imitação, mas que ainda não envolve a compreensão da perspectiva do modelo a ser imitado.

Em um terceiro estágio do seu desenvolvimento cognitivo, a criança aprende a conceituar alguns objetos, propriedades e relações que antes representava de forma não-conceitual. Os adultos ensinam-lhe ostensivamente predicados de cores (como vermelho, azul, etc.) e alguns predicados de objetos físicos que já desempenham algum papel relativo a ele na condição de proporcionadores. Decisivo, no entanto, será o aprendizado dos predicados de sensações corporais uma vez que essas representam propriedades do seu corpo. Wittgenstein nos convida a imaginar a seguinte situação corriqueira. A criança chora de dor e um adulto vem e lhe diz:

(41) O bebê está com dor.

Ouvindo reiteradas vezes a mesma oração (41) quando manifesta o comportamento típico de dor, a criança aprende a associar de algum modo o seu comportamento com o predicado

“sentir dor”. Em um primeiro momento, ao empregar ele próprio o predicado “sentir dor” em orações como (41), ele ainda o faz de uma forma *quasi*-predicativa (Tugendhat, 1976), no nosso caso específico, como uma mera substituição da sua expressão natural de dor que é o choro. Segundo Wittgenstein, primeiro a criança chora (expressão natural da dor), depois os adultos lhe ensinam uma expressão convencional não articulada sintaticamente: <ai-ai>, <dodói>. Por último, ela aprende uma expressão convencional estruturada sintaticamente da sua dor: (41). O crucial é o seguinte. Ela só virá a empregar a expressão “sentir dor” de forma autenticamente predicativa em orações da forma (41), ou seja, como um predicado em uma proposição sobre si mesma e não apenas mera expressão convencional da sua sensação corporal, quando puder atribuí-la a si mesma e a terceiros, ou seja, quando a estiver empregando para classificar tanto as suas como as sensações de terceiras pessoas.

Para melhor compreendermos esse emprego de expressões linguísticas como *quasi*-predicados, podemos nos utilizar daquilo que Strawson (1959) denominou “colocação-de-características” (*feature placing*). Enquanto o discurso sujeito-predicado sempre envolve a referência a um objeto singular das quais qualidades ou propriedades é predicada (que são tipos universais apropriados para classificar objetos particulares), uma (proto) linguagem de colocação de características envolveria termos universais que nem seriam de tipos universais nem predicados de objetos particulares. Exemplos sugeridos por Strawson seriam: “está chovendo”, “há comida” etc. A distinção traçada por Quine entre termos de massa (*mass terms*) e termos contáveis (*count terms*) também é pertinente aqui de acordo com Quine (1960). *Termos de massa* são termos que se referem, cumulativamente, a tipos genéricos de coisas, como água, madeira, ou chuva. Qualquer pedaço de madeira é madeira. Qualquer quantidade de chuva é chuva. Em contrapartida, *termos contáveis* nos permitem enumerar indivíduos. Assim, a linguagem hipotética do que Strawson de colocação-de-características seria uma linguagem que operaria apenas com termos de massa sem termos contáveis, enumeradores de objetos.

Aqui podemos retomar o exemplo de Perry dos habitantes da terra Z <Z-landers> mencionado ao fim da primeira parte. Na medida em que *a criança* ainda não se refere a si mesma como um dentre outros indivíduos, ao pronunciar ou balbuciar (40), tal como uma habitante da terra-Z que não conhecesse sobre a existência de outros lugares, estaria apenas dizendo, como sugeriram Geach (1972) e Russell (1956) de forma *impessoal*:

(42) Sente-se dor.

Os imaginários habitantes da terra-Z ilustram de forma paradigmática o grande equívoco de toda psicologia contemporânea de Gibson a Rochat. Todos concordam que não basta que os habitantes de terra-Z sejam capazes de detectar que está chovendo na terra-Z para que possamos lhes atribuir uma referência à terra-Z. Tal atribuição depende essencialmente da sua capacidade de compreender a oposição entre a terra-Z e outros lugares. Ora, como poderíamos então atribuir a uma criança pequena a capacidade de se auto-referir se ela ainda não manifesta o reconhecimento de outros?

A situação também pode ser facilmente ilustrada com um exemplo de Baker (1998). Imaginemos um cão que, tal como uma criança pequena, não possui uma perspectiva de primeira pessoa plena (*strong*), ou seja, a consciência de que ele é uma perspectiva singular dentre outras existentes, mas apesar disso fosse capaz de falar ou verbalizar o que está pensando. Digamos então que, ao pressentir a presença de uma fêmea no cio, ele viesse a *verbalizar* a seguinte oração:

(43) Eu estou vendo a possibilidade de um acasalamento.

No seu sentido literal, (43) carrega a seguinte implicação pragmática:

(44) Eu estou ansioso para *me* acasalar com aquela fêmea.

Ora, mas como o cão carece de uma perspectiva de primeira pessoa em sentido pleno, nós jamais poderíamos interpretar (43) na sua acepção literal, carregando, portanto, a implicação pragmática expressa por (44). Assim, se ele fosse efetivamente capaz de verbalizar o seu pensamento, só poderíamos entendê-lo assim:

(45) Há uma possibilidade de acasalamento.

A passagem de um emprego apenas *quasi*-predicativo para um emprego autenticamente predicativo dos predicados de sensação corporais depende decisivamente do aprendizado do dispositivo mais rudimentar de auto-referência. Aqui temos que retomar a tese fundamental de Perry/Recanati segundo a qual a atitude *de se* é uma forma *sui generis* de atitude *de re* cuja *res* é o próprio sujeito. Como observamos, enquanto as formas usuais de atitude *de re* se baseiam em uma relação perceptiva de *acquaintance* entre o sujeito e o objeto, a atitude *de se* se baseia em uma relação peculiar que todo sujeito entretém consigo mesmo, a relação de identidade. Como as informações proprioceptivas e cinestéticas sobre as mais diferentes sensações corporais (sobre a posição dos membros, sobre posturas corporais, etc.) se baseiam na relação de identidade fundamental que cada qual entretém consigo, ao sentir, o sujeito não precisa de se identificar

como o sujeito de tais sensações. Assim, no caso específico das informações proprioceptivas e cinestéticas obtidas mediante a relação de identidade, a auto-referência independe de identificação.

O ponto crucial aqui é o seguinte. Em virtude da interação crescente com os adultos e das demandas crescentes do próprio sujeito, é plausível supormos que um *arquivo mental* é aberto no qual as informações proprioceptivas e cinestéticas obtidas mediante a relação de identidade são registradas e armazenadas. Segundo a terminologia do século dezessete de Perry, esse arquivo mental seria composto de uma *noção* ou conceito de si, ou seja, uma representação mental de si mesmo como um objeto particular, digamos – **EGO** -, e de uma série de *idéias*, ou seja, representações mentais das diferentes propriedades instanciadas pelo próprio corpo. Embora tal noção seja pré-linguística, ela já é uma representação de natureza conceitual uma vez que mediante a mesma o indivíduo já se representa *como* um sujeito. È apenas a partir desse momento, que a criança, já entre três e quatro anos de idade, se torna bem sucedida na tarefa da falsa crença, ou seja, se torna capaz de atribuir falsas crenças a terceiros, distinguindo assim, a perceptiva de terceiros da sua própria em primeira pessoa.

Duas características são decisivas aqui Recanati, (1993). Em primeiro lugar, a referência a si mesmo mediante essa noção ou conceito **EGO** não é determinada pela satisfação de condições, mas sim de forma relacional, ou seja, pela relação de identidade mencionada. Por essa razão não pode haver círculo ou regresso na estrutura da auto-referência cognitiva. Ademais, essa *noção EGO* e essas *idéias* não fazem parte do próprio conteúdo representado. O que ela representa é que ela própria – Pipe - está com dor e não que um determinado indivíduo que satisfaz a condição expressa pela *noção EGO* no arquivo mental possui ou instancia a propriedade se sentir dor representada por uma determinada *idéia*. Em suma, a relação de designação entre a noção e pessoa designada é *direta* ou *de re* no sentido indicado.

Mas a questão fundamental agora passa a ser a seguinte: de que forma esse modo *de re* de apresentação de si mesmo – **EGO** – se associa com a noção de falante expressa pela regra de emprego do pronome da primeira pessoa segundo a qual o “eu” significa o falante ou aquele que emprega o pronome “Eu”? Recanati (1993) apresenta uma sugestão bastante interessante a respeito. Segundo esse autor, do mesmo modo que o pensamento que **EGO** está com dor, quando obtido de forma normal proprioceptiva, é imune ao erro por identificação, proferimentos em primeira pessoa como (15) também são imunes à mesma forma de erro, embora por razão

diversa: quem compreende o significado da regra do emprego do pronome da primeira pessoa não tem como se equivocar quanto ao fato de estar a se referir a si mesmo ao empregar o tal pronome. Assim, em razão da imunidade ao erro por identificação, a criança aprende associar convencionalmente o conceito de falante ou de proferidor em proferimentos em primeira pessoa e, assim, o significado do pronome “eu” à noção de **Ego** já presente nos seus pensamentos pré-linguísticos.

REFERÊNCIAS

- AARONSON, D.; RIEBER, R. W. *Developmental psycholinguistics and communication disorders*. New York: New York Academy of Sciences, 1975.
- AKINS, C. K.; ZENTALL, T. R. Imitation in japanese quail: the role of reinforcement of demonstrator responding psychomic. *Bulletin and Review*, v. 5, p. 694-697, 1998.
- ALEXANDER, Ronald G. *Self, supervenience and personal identity*. Brookfield VT: Ashgate, 1997. (Avebury Series).
- ALSTON, W. Varieties of privileged access. *American philosophical quarterly*, v. 8, p. 223-41, 1971.
- AMIEL-TISON, C.; GRENIER, A. *Evaluation neurologique du nouveau-né et du nourrisson*. Paris: Masson, 1980.
- AMSTERDAM, B. Mirror self-image reactions before age two. *Developmental psychobiology*, v. 5, p. 297-305, 1972.
- ANDERSEN, R. A. Coordinate transformations and motor planning in posterior parietal cortex. Em Gazzaniga *The Cognitive Neurosciences*. MIT press/ Bradford. 1995.
- ANDERSON, J. R. Responses to mirror image stimulation and assessment of self-recognition in mirror and peerreared stump-tail macaques. *Journal exp psychology*, v. 35b, p. 201-212, 1983.
- ANSCOMBE, G. E. M. On sensations of position. *Analysis*, v. 22, p. 55-58, 1962.
- ANSCOMBE, G. E. M. The first person. GUTTENPLAN, S. *Mind and language*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- ANSCOMBE, G. E. M. The first person. In: _____. *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe*, v. 2: *Metaphysics and the philosophy of mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, p. 21-36.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. Poética. In: _____. *A poética clássica*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1981.
- ARMSTRONG, D. M. *A materialist theory of the mind*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968.

_____. Consciousness and causality. In: ARMSTRONG, D. M.; MALCOLM, N. *Consciousness and causality*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

_____. Meaning and communication. *Philosophical review*, v. 80, p. 427-447, 1971.

_____; MALCOLM, N. *Consciousness and causality*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

ASENDORPF, J. B.; WARKENTIN, V.; BAUDONNIERE, P. Self-awareness and other-awareness. Mirror self-recognition, social contingency awareness, and synchronic imitation. *Developmental psychology*, v. 32, p. 313-321, 1996.

ATKINSON, Anthony P. Wholes and their parts in cognitive psychology: systems, subsystems, and persons. In: *Wholes and their parts*. Bolzano, s.n, 1998.

AYER, A. J. The identity of indiscernibles. In: _____. *Ayer's Philosophical Essays*. Nova York: Dover, 1963.

BAHRICK, L.; MOSS, L.; FADIL, C. Development of visual self-recognition in infancy. *Ecological psychology*, v. 8, n. 3, p. 189-208, 1996.

BAILLARGEON, R. Object permanence in 3.5- and 4.5-month-old infants. *Developmental psychology*, v. 23, p. 655-664, 1987.

BAILLARGEON, R. Physical reasoning in infancy. In: GAZZINGA. *The Cognitive Neurosciences*. S.l.: MIT press/ Bradford. 1995.

BAKER, L. R. The first-person perspective: a test for naturalism. *American philosophical quarterly*, p. 327-354, 1998.

BALDWIN, T. R. Objectivity, causality, and agency. In: BERMÚDEZ, J.; MARCEL, A.; EILAN, N. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

BARON-COHEN, S.; TAGER-FLUSBERG, H.; COHEN, D. J. *Understanding other minds: perspectives from autism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BARWISE, J.; PERRY, J. Situations and attitudes. *Journal of Philosophy*, v. 78, p. 669-691, 1981.

BATES, E. Language about me and you: pronominal reference and the emerging concept of self. In: CICCHETTI, D.; BEEGLY, M. (Ed.). *The self in transition: infancy to childhood*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. p. 165-182.

BENNETT, J. *Linguistic behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

BENNETT, J. *Rationality*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.

BERMÚDEZ, J. Bodily self-awareness and the will: Reply to Power. *Minds and machines*, v. 11, p. 139-142, 2001c.

- BERMÚDEZ, J. L. *The paradox of self-consciousness*. Londres: Bradford Book. MIT Press, 1998.
- BERMÚDEZ, J. Nonconceptual self-consciousness and cognitive science. *Synthese*, v. 129, p. 129-149, 2001b.
- BERMÚDEZ, J. Sources of self-consciousness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 102, p. 87-107, 2001a.
- BERMÚDEZ, J.; ANTHONY M.; NAOMI, E. *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- BERTENTHAL, B.; FISHER, K. Development of self-recognition in the infant. *Developmental psychology*, v. 14, p. 44-50, 1978.
- BLACKMORE, S. Demolishing the self. *Journal of consciousness studies*, v. 1, n. 2, p. 280-2, 1994.
- BLOCK, N. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and brain sciences*, v. 18, n. 2, p. 227-287, 1994.
- BLOCK, N. Some Concepts of Consciousness. In: CHALMERS, D. *Philosophy of mind*. Londres: Oxford, 2002.
- BOCK, M. Emotion, self, and memory. In: FIEDLER, K.; FORGAS, J. *Affect, cognition and social behavior*. Toronto: C. J. Hogrefe, 1988. p. 120-137.
- BOGHOSSIAN, P. Content and self-knowledge. *Philosophical topics*, v. 17, p. 5-26, 1989.
- BOWER, T. G. R. Object perception in infants. *Perception*, v. 1, p. 15-30, 1972.
- BRAUDE, S. Multiple personality and moral responsibility. *Philosophy, psychiatry, & psychology*, v. 3.1, p. 37-54, 1996.
- BRENNAN, A. *Conditions of identity: a study in identity and survival*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- BRENNAN, A. Review: Harold Noonan, PERSONAL IDENTITY, *The Philosophical quarterly*, v. 42, p. 103-105, 1992.
- BRENTANO, F. *Psychology from an empirical standpoint*. In: MCALISTER, Linda (Ed.). Londres: Routledge & Keagan Paul, 1973.
- BREWER, B. Bodily awareness and the self. In: BERMÚDEZ, José et al. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995, p. 291-306.
- BREWER, B. The integration of spatial vision and action. In: EILAN, N.; MCCARTHY, R.; BREWER, M. W. *Spatial representation: problems in philosophy and psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1993.

- BROOK, A. *Kant and the mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BROOK, A. *Knowledge and mind: a philosophical introduction*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- BROWN, J. The incompatibility of anti-individualism and privileged access. *Analyst*, v. 1, n. 13, maio 1995.
- BRUNER, Jerome. The 'remembered' self. In: NEISSER, U.; FIVUSH, F. (Ed.). *The remembering self: construction and accuracy in the self-narrative*. Nova York: Cambridge University Press, 1994. p. 41-54.
- BUDD, M. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Londres: Routledge, 1989.
- BURGE, T. Belief *De Re*. *The Journal of Philosophy* 74: 338-362, 1977.
- BURGE, T. Individualism and Self-Knowledge. *Journal of Philosophy*, v.85, p. 649-63, 1988.
- BURGE, T. Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 4, p. 73-122, 1979.
- BURGE, T. *Foundations of mind, philosophical essays*, V. 2. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BUTTERWORTH, G. E.; HICKS, L. Self-Perception in Infancy. In: CICCHETTI, D.; BEEGHLY, M. (Ed.). *The self in transition: infancy to childhood*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- CAMPBELL, J. *Past, space, and self*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- CAMPBELL, J. Schizophrenia, the space of reasons, and thinking as a motor process. *The Monist*, v. 84, n. 4, p. 609-625, 1999.
- CAREY, S.; GELMAN, R. *The epigenesis of mind: essays on biology and cognition*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum, 1991.
- CARPENTER, M.; AKHTAR, N.; TOMASELLO, M. Fourteen through 18 month old infants differentially imitate, intentional and accidental actions. *Infant behavior and development*. V. 21, p. 315-330, 1998.
- CARRUTHERS, P.; SMITH, P. K. *Theories of theories of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CARTWRIGHT, H. M. Ruminations on an account of personal identity. In: THOMSON, J. J. (Ed.). *On being and saying: essays for Richard Cartwright*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- CASSAM, Q. Introspection and bodily self-ascription. In: BERMÚDEZ, J.; MARCEL, A.; EILAN, N. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- CASSAM, Q. *Self-knowledge*. Oxford readings in philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- CASTAÑEDA, H.-N. On the Phenomeno-logic of the I. In: CASSAM, Q. *Self-knowledge*. Oxford readings in philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- CASTAÑEDA, H.-N. 'He': a study in the logic of self-consciousness. *Ratio*, v. 8, p. 130-157, 1966.
- CHALMERS, D. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- CHARFRANT, T. L.; BARGH, J. A. The chameleon effect: the perception-behavior link and social interaction. *Journal of personality and social psychology*, v. 76, p. 893-910, 1999.
- CHISHOLM, R. Identity through time. In: KIEFER, H.E.; MUNITZ, M.K. (Ed.). *Language, belief, and metaphysics*. Albany: Suny Press. 163-182, 1970.
- CHISHOLM, R. M. On the observability of the self. *Philosophy and phenomenological research*, v. 30, p. 7-21, 1969.
- CHISHOLM, Roderick M. *Person and object: a metaphysical study*. La Salle, IL: Open Court, 1976.
- COHEN, A. P. *Self consciousness : an alternative anthropology of identity*. Londres: Routledge, 1994.
- COHEN, P.; NIGEL, R. *Questions of consciousness*. Nova York: Routledge, 1996.
- DARWIN, C. A biographic sketch of a infant. *Mind.*, v. 2, p. 285-294, 1877.
- DAVIDSON, D. Thought and talk. In Gutteplan. 1975.
- DAVIS, L. H. Self-consciousness in chimps and pigeons. *Philosophical Psychology*, v. 2, p. 249-59, 1989.
- DAVIS, R. T.; FITTS, S. S. Memory and Coding Processes in Discrimination Learning. In Medin, Roberts & Davis 1976.
- DE RENZI, E.; CAVALLER, F.; FACHINNI, S. Imitation and utilization. *Behavior journal of neurology, neurosurgery and psychiatry*, v. 61, p. 396-400, 1996.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: Ed. Universidade da França, 1981.
- DENNETT, D. *Brainstorms*. Brighton: Harvester Press, 1981.
- DESCARTES, R. *As meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- DIAMOND, A. Neuropsychological Insights into the meaning of object concept development. CAREY, S.; GELMAN, R. *The epigenesis of mind: essays on biology and cognition*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum, 1991.

- DIAMOND, C.; TEICHMANN, J. *Intention and intentionality: essays in honour of G. E. M. Anscombe*. Brighton: Harvester Press, 1979.
- DICKINSON, A. *Contemporary animal learning theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- DIXON, J. C. Development of self recognition. *Journal of Genetic Psychology*, v 91, p. 251-256, 1957.
- DRETSKE, F. Experience as Representation. *Philosophical issues*, v. 13, n. 1, p. 67-82, 2009.
- DRETSKE, F. *Explaining behavior: reasons in a world of causes*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- DRETSKE, F. Externalism and Self-knowledge. In: NUCCETELLI, S. *New essays on semantics externalism and knowledge*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- DRETSKE, F. *Knowledge and the flow of information*. Cambridge: MIT Press, 1981.
- DRETSKE, F. *Naturalizing mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- ECCLES J. C. Animal consciousness and human self-consciousness. *Experientia*, v. 38, p. 1384-91, 1982.
- ECCLES, John C. *How the self controls its brain*. Berlin: Springer-Verlag, 1994.
- EILAN, N.; MARCEL, A. J.; BERMÚDEZ, J. L. Self-consciousness and the body: an interdisciplinary introduction. In: BERMÚDEZ, J.; MARCEL, A.; EILAN, N. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- EILAN, N.; MCCARTHY, R.; BREWER, M. W. *Spatial representation: problems in philosophy and psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1993.
- EPSTEIN, F. Metaphysics of mind and body identity. *American Philosophy Quarterly*, v. 10, p. 111-121, 1973.
- EPSTEIN, R.; LANZA, R. P.; SKINNER, B. F. Self-awareness in the pigeon. *Science*, v. 212, p. 695-96, 1981.
- EVANS, G. *The varieties of reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FICHTE, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Jena & Leipzig, 1794.
- FIELD, J. Relation of young infants' reaching behaviour to stimulus distance and solidity." *Developmental psychology*, v. 12, p. 444-448, 1976.
- FIELD, T. M. et al. Discrimination and imitation of facial expression by neonates. *Science*, v. 218, p. 179-181, 1982.

- FODOR, J. A. *Psychosemantics: the problem of meaning in the philosophy of mind*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- FODOR, J. A. *The language of thought*. Nova York: Crowell, 1975.
- FODOR, J. A. *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press, 1983.
- FODOR, J. A.; PYLYSHYN, Z. W. Connectionism and Cognitive architecture: a critical analysis. *Cognition*, v. 28, p. 3-71, 1988.
- FODOR, J. A.; PYLYSHYN, Z. W. How direct is visual perception? Some reflections on Gibson's ecological approach. *Cognition*, v. 6, p. 136-196, 1981.
- FOSTER, J. *The immaterial self*. Londres: Routledge, 1991.
- FRANKFURT, Harry. Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy*, v. 68, p. 5-20, 1971.
- FREEMAN, W.; WATTS, J. W. The frontal lobes and consciousness of self. *Psychosomatic medicine*, v. 3, p. 111-19, 1941.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago (1920), 1992. v.18.
- FREUD, S. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- GALLAGHER, S. Body image and body schema: a conceptual clarification. *Journal of mind and behavior*, v. 7, p. 541-554, 1986.
- GALLAGHER, S. The moral significance of primitive self-consciousness: a response to Bermúdez. *Ethics*, v. 107, p. 129-140, 1996.
- GALLAGHER, S. Philosophical conceptions of self: implications for cognitive science. *Trends in cognitive science*, v. 4, n. 1, p. 14-21, 2000.
- GALLUP, G. G. Chimpanzees: self-recognition. *Science*, v. 167, p. 86-87, 1970.
- GALLUP, G. G. Self-awareness and the emergence of mind in primates. *American Journal of Primatology*, v. 2, p. 237-48, 1982.
- GALLUP, G. G. Self-awareness. In: MITCHELL, G. *Comparative primate biology*, Liss, 1987. v.2.
- GALLUP, G. G. Self-recognition in chimpanzees and man: a developmental and comparative perspective. In: LEWIS, M.; ROSENBLUM, M. (Ed.). *Genesis of behavior*, v. 2. Plenum Press, 1979.
- GALLUP, G. G. Self-recognition in primates: A comparative approach to the bidirectional properties of consciousness. *American psychologis*, v. 32, p. 329-38, 1977.

GALLUP, G. G. Self-recognition: research strategies and experimental design. In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. (Ed.). *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GALLUP, G. G. Toward a comparative psychology of self-awareness: Species limitations and cognitive consequences. In: GOETHALS, G.; STRAUSS, J. (Ed.). *The self: an interdisciplinary perspective*. Berlin: Springer-Verlag, 1991.

GALLUP, G. G. Toward an operational definition of self-awareness. In: TUTTLE, R. (Ed.). *Socioecology and the psychology of primates*. Mouton, s.n., 1975.

GEACH, P. T. Identity. *Review of metaphysics*, v. 21, p. 3-12, 1967.

GIBSON, E. J. *Principles of perceptual learning and development*. Nova York: Appleton-Century-Crofts, 1969.

GIBSON, E. The ontogenesis of the perceived self. In: NEISSER, U. (Ed.). *The perceived self: ecological and interpersonal sources of self-knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GILL, C. *The person and the human mind*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

GREENFIELD, S. A. The private life of the brain: emotions, consciousness and the secret of the self. New York: Wiley, 2000.

GREENWOOD, John D. Split-brains and singular personhood. *The Southern journal of philosophy*, v. 31, n. 3, p. 285-306, 1993.

GREZES, J.; COSTES, N.; DECETY, J. Top down effect of strategy on the perception of human biological motion: a pet investigation. *Cognitive neuropsychology*, v. 15, p. 553-582, 1998.

GRICE, H. P. Personal identity. *Mind*, v. 50, p. 330-350, 1941.

GRUSH, R. Elf, world and space: the meaning and mechanisms of ego and allocentric spatial representation. *Brain and mind*, v. 1, n. 1, p. 59-92, 2000.

GURWITSCH, A. A non-egological conception of consciousness. *Philosophy and phenomenological research*, v. 1, p. 325-338, 1941.

GURWITSCH, A. *Human encounters in the social world*. Tradução: F. Kersten. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.

GUTTENPLAN, S. *Mind and language*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

HAITH, M. M. Visual expectations as the first step toward the development of future-oriented processes. In: HAITH, M.M. et al. (Ed.). *The development of future-oriented processes*. Chicago: Illinois University of Chicago Press, 1994.

- HAMILTON, A. A new look at personal identity. *Philosophical quarterly*, v. 45, n. 180, p. 332, 1995.
- HAMPSHIRE, S. *Thought and action*. Londres: Chatto & Windus, 1959.
- HARRE, R. *Personal being: a theory for individual psychology*. Oxford: Blackwell, 1983.
- HARRE, R. *Physical being: a theory for a corporeal psychology* Oxford: Blackwell, 1991.
- HART, D.; FEGLEY, S. Social imitation and the emergence of a mental model of self. In: PARKER, R.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. (Eds.). *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge University Press, 1994.
- HAWKES, Nigel et al. Mind watching. *London Times: Features*, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliches Einsicht*. Frankfurt: s.n., 1967.
- HENRICH, D. Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie. In: BUBNER, R. CRAMER, K.; WIEHL, C. (Ed.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970. p. 257-284.
- HEYES, C. M. Anecdotes, training, trapping and triangulating. Can animals attribute mental states? *Animal behaviour*, v. 46, p. 177-188, 1993a.
- HEYES, C. M. Causes and consequences of imitation. *Trends in cognitive Sciences*, v. 5, n. 6, p. 253-261, 2001.
- HEYES, C. M. Imitation without perspective-taking. *Behavioral and brain sciences*, v. 16,,p. 524-525, 1993c.
- HEYES, C. M. Imitation, culture and cognition. *Animal behaviour*, v. 46, p. 999-1010, 1993b.
- HEYES, C. M. Reflections on self-recognition in primates. *Animal behavior*, v. 47, p. 909-19, 1994.
- HEYES, C. M. Self recognition in primates. Further reflections create a hall of mirrors. *Animal behaviour*, v. 50, p. 1533-1542, 1995.
- HEYES, C. M.; RAY, E. D. Distinguishing intention-sensitive from outcome-sensitive imitation. *Developmental science*, v. 5, p. 34-36, 2002.
- HEYES, C. M.; RAY, E. D. What is the significance of imitation in animals? *Advances in study of behavior*, v. 29, p. 215-245, 2000.
- HEYES. C.M. Imagination and imitation: Input, acid test or alchemy? *Behavioral and brain sciences*, v. 19, p. 131-132, 1996.

HILGARD E. R. The problem of divided consciousness: A neodissociation interpretation. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 296, p. 48-59, 1977.

HILGARD, E. R. Divided consciousness and dissociation. *Consciousness and cognition*, n. 1, p. 16-31, 1992.

HIRST, William. The remembered self in amnesics. In: NEISSER, U.; FIVUSH, R. (Ed.). *The remembering self: construction and accuracy in the self-narrative*. Nova York: Cambridge University Press, 1994. p. 252-277.

HOLLAND, D. C. Differential effects of omission contingencies on various components of Pavlovian appetitive responding in rats. *Journal of experimental psychology: animal behavior processes*, v. 5, p. 65-78, 1979.

HUME, D. [1739-1740. *A treatise of human nature*. SELBY-BIGGE, L.A. (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUMPHREYS, G. W. *Understanding vision*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

HURLEY, S. *Consciousness and action*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

HUSSERL, E. *Briefwechsel II*. Husserliana Dokumente III/1-10. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994.

HUSSERL, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen II*, Husserliana XIX/1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2001.

HUSSERL, E. *Logical investigations I-II*. Londres: Routledge, 2001.

HUSSERL, E. *Shorter works*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

HYATT, C. W.; HOPKINS, W. Self-awareness in bonobos and chimpanzees: a comparative perspective. In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. (Ed.). *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ISHIGURO, H. A person's future and the mind-body problem. In: MAYS, W.; BROWN, S. (Ed.). *Linguistic analysis and phenomenology*. Londres: Macmillan, 1972.

JAMES, W. *The principles of psychology*. Nova York: Dover Publications, 1950.

JEANNEROD, M. Consciousness of action and self-consciousness. A cognitive neuroscience approach. In: ROESSLER, J.; EILAN, N. (Ed.). *Agency and self awareness : issues in philosophy and psychology*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

JONASSEN, D. H. Video-mediated, objective self-awareness, self-perception, and locus of control. *Perceptual and motor skills*, v. 48, p. 255-265, 1979.

JONES, J. W. Can neuroscience provide a complete account of human nature: a reply to Roger Sperry. *Zygon*, v. 27, n. 2, 1992.

KANT, I. *Critique of pure reason*. Londres: Macmillan, 1964.

KANT, I. *Obras completas*. Berlin: Academia Prussiana, 1902.

KIHLSTROM, J. F. Consciousness and me-ness. In: COHEN, J.; SCHOOLER, J. (Ed.). *Scientific approaches to consciousness*. London: Lawrence Erlbaum, 1997.

KIHLSTROM, J. F. The psychological unconscious and the self. In CIBA Foundation Symposium *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, n. 174. London: John Wiley and Sons, 1993.

KIHLSTROM, J. F.; KLEIN, S. B. Self-knowledge and self-awareness. *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 818, p. 4-17, 1997.

KIM, N. Optical information for the proprioceptive control of contacts with surrounding surfaces. *Perception action workshop review*, n. 4, p. 6-9, 1989.

KITCHER, P. *Kant's Rational Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

KITCHER, P. Natural kinds and unnatural persons. *Philosophy*, n. 54, p. 541-547, 1979.

KOHUT, Heinz. *The analysis of self*. International Universities Press, 1971.

KRIEGEL, U. Consciousness, higher-order content, and the individuation of Vehicles. *Synthese*, v. 134, p. 477-504, 2003.

KRIEGEL, U. *Subjective consciousness: a self-representational theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KRIEGEL, U.; KENNETH, W. *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge, MA.: MIT Press, 2006.

KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

KUCHUK, A.; VIBBERT, M.; BORNSTEIN, M. H. The perception of smiling and its correlates in three-month-old infants. *Child development*, v. 57, p. 1054-1061, 1986.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KUNZENDORF, R. G. Self-consciousness as the monitoring of cognitive states: a theoretical perspective. *Imagination, cognition and personality*, v. 7, p. 3-22, 1988.

KUNZENDORF, R. G.; BELTZ, S. M.; TYMOWICZ, G. Self-awareness in autistic subjects and deeply hypnotized subjects: Dissociation of self-concept versus self-consciousness. *Imagination, cognition and personality*, v. 11, n. 129-41, 1992.

- LACAN, J. *O Seminário*. Livro 20. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LACKNER, J. R. Some proprioceptive influences on the perceptual representation of body shape and orientation. *Brain*, v. 111, p. 281-297, 1988.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LAPSLEY, D. K.; POWER, F. *Self, ego, and identity: integrative approaches*. Nova York: Springer-Verlag, 1988.
- LEDERMAN, S. J; KLATZKY, R. L. Hand movements: a window into haptic object recognition. *Cognitive psychology*, v. 19, p. 342–368, 1987.
- LEDOUX, J. *Synaptic self: how our brains become who we are*. Nova York: Viking, 2002.
- LEE, D. N.; ARONSON, E. Visual proprioceptive control of standing in human infants. *Perception and psychophysics*, v. 15, p. 529-532, 1974.
- LEFEBVRE, L. et al. Carib Grackles imitate conspecific and Zenneidadove Tutors. *Behavior*, v. 134, p. 1003-1017, 1997.
- LEIBER, J. *Can animals and machines be persons? A dialogue*. Indianapolis: Hackett, 1985.
- LEIBNIZ, G. W. F. *New essays on human understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LESLIE, A. M. Pretense and representation: the origins of ‘theory of mind’. *Psychological review*, v. 94, p. 412-426, 1987.
- LEWIS, D. K. Counterparts of persons and their bodies. *Journal of philosophy*, v. 68, p. 203-211, 1971.
- LEWIS, D K. Survival and identity. In: RORTY, A. (Ed.). *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press, 1976. p. 17-40.
- LEWIS, M.; BROOKS-GUNN, J. *Social cognition and the acquisition self*. Nova York: Plenun Press, 1979.
- LEWIS M.; SULLIVAN, M. W.; BROOKS-GUNN, J. Emotional behaviour during the learning of a contingency in early infancy. *British journal of developmental psychology*, n. 3, p. 307-316, 1985.
- LEWIS, M. Ways of knowing: objective self-awareness or consciousness. *Developmental review*, v. 11, p. 231-43, 1991.
- LEWIS, M. Myself and me. In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. (Ed.). *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge University Press, 1994.

- LIEBERMAN, P. *Uniquely human: the evolution of speech, thought, and selfless behavior*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- LISHMAN, J. R.; LEE, D. N. The autonomy of visual kinaesthetics. *Perception*, n. 2, p. 287-294, 1973.
- LIZZA, John P. Multiple personality and personal identity revisited. *The British journal for the philosophy of science*, v. 44, n. 2, p. 263, 1993.
- LOCK, A. *Action, gesture, symbol: the emergence of language*. Londres: Academic Press, 1978.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- LOEWER, B.; REY, G. *Meaning in mind: fodor and his critics*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. C. T. Wolfe, Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. Selbstbewusstsein und Bewusstsein des eigenen Körpers. Variationen über ein kantisches Thema. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 55, n. 6, p. 859-875, 2007.
- LUDLOW, P. Externalism, self-knowledge, and the prevalence of slow-switching. *Analysis*, vol. 55, p. 157-159, 1995.
- LYCAN, W. G. *Mind and cognition: a reader*. Cambridge, Mass. Basil Blackwell, 1990.
- LYCAN, W.G. Consciousness as internal monitoring. In: BLOCK, N.; FLANAGAN, O.; GÜZELDERE, G. (Ed.). *The nature of consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. p. 754-771.
- MACKINTOSH, J. Personal identity and memory. In: _____. *The business of reason*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- MACMURRAY, J. *The form of the personal*. Nova York: Harper, 1961. 2 v.
- MADELL, G. *The identity of the self*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- MANN, D. W. *A simple theory of the self*. Nova York: Norton, 1994.
- MARCEL, A. J. Conscious and unconscious perception: experiments on visual masking and word recognition. *Cognitive psychology*, v. 15, p. 197-237, 1983.
- MARCEL, A. J. The personal level in cognitive rehabilitation. In: VON STEINBÜCHEL, N.; VON CRAMON, D.Y.; PÖPPEL, E. (Ed.). *Neuropsychological rehabilitation*. Berlin: Springer-Verlag, 1992. p. 155-168.
- MARCEL, A.J. What is relevant to the unity of consciousness? In: PEACOCKE, C. (Ed.). *Objectivity, simulation and the unity of consciousness: proceedings of the British Academy*, v. 83, p. 79-88, 1994.

- MARKOVA, I. The development of self-consciousness: Baldwin, Mead, and Vygotsky. In: FAULCONER, J.; WILLIAMS, R. (Ed.). *Reconsidering psychology*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1990.
- MARTIN, C. B.; DEUTSCHER, M. Remembering. *Philosophical review*, v. 75, p. 161-196, 1966.
- MARTIN, G. B.; CLARK, R. D. Distress crying in neonates: species and peer specificity." *Developmental psychology*, v. 18: 3-9, 1982.
- MCDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- MCGINN, C. *Mental content*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- MELLOR, D. H. *Matters of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- MELTZOFF, A. N.; MOORE, M. K. Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, n. 198: 75-78, 1966.
- MELTZOFF, A. N.; MOORE, M. K. Newborn infants imitate adult facial gestures. *Child Development*, v. 54, p. 702-709, 1983.
- MELTZOFF, A. N. 1993. Molyneux's babies: cross-modal perception, imitation, and the mind of the preverbal infant. In: EILAN, N.; MCCARTHY, R.; BREWER, M. W. *Spatial representation: problems in philosophy and psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1993.
- MELTZOFF, A. N. Understanding the intentions of others: re-enactment of intended acts by 18-month-old children. *Developmental Psychology*, n. 31, p. 1-16, 1995.
- MELZACK, R. Phantom Limbs. *Scientific American*, n. 266, p. 90-96, 1992.
- MENZEL, E. W. Chimpanzee Spatial Memory Organization. *Science*, n. 182: 943-945, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M. *The phenomenology of perception*. Londres: Routledge, 1962.
- METZINGER, T. The subjectivity of subjective experience: A representationalist analysis of the first-person perspective. In: METZINGER, T. *Neural correlates of consciousness: empirical and conceptual questions*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- MICCHEL, T. *The self: psychological and philosophical issues*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- MIDGLEY, M. Being scientific about our selves. *Journal of consciousness studies*, v. 6, n. 4, p. 85-98, 1999.
- MILES, H. L. Me Chantek: The development of self-awareness in a signing orangutan. In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MILLS, E. Dividing without reducing: bodily fission and personal identity. *Mind*, v. 102, n. 405, p. 37, 1993.

MILL, J. S. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Londres: Longman, 1889.

MITCHELL, R. W. Mental models of mirror self-recognition: two theories. *New ideas in psychology*, v. 11, p. 295-325, 1993.

MITCHELL, R. W. Multiplicities of self. In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MORIN, A. & EVERETT, J. Inner speech as a mediator of self-awareness, self-consciousness, and self-knowledge: a hypothesis. *New ideas in psychology*, v. 8, p. 337-56, 1990.

MURPHY, C. M.; MESSNER, D. J. Mothers, infants, and pointing: a study of a gesture. In Schaffer 1977.

MURRAY, L.; TREVARTHEN, C. emotional regulation of interactions between two-month-olds and their mothers. In: FIELD, T.M.; FOX, N.A. (Ed.). *Social perception in infancy*. Norwood, N.J.: Ablex, 1985.

NAGEL, T. Brain bisection and the unity of consciousness. *Synthese*, v. 20, p. 396-413, 1971.

NAGEL, T. What is like to be a bat? *Philosophical Review*, v. 83, p. 435-450, 1974.

NAGEL, T. Brain bisection and the unity of consciousness. In: _____. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

NASBY, W. Private self-consciousness, self-awareness, and the reliability of self-reports. *Journal of personality and social psychology*, v. 56, p. 950-7, 1989.

NATSOULAS, T. Consciousness and self-awareness. In: FERRARI, M.; STERNBERG, R.J. (Ed.). *Self-awareness: its nature and development*. Nova York: Guilford Publications, 1998. p. 12-33.

NATSOULAS, Thomas. An examination of four objections to self-intimating states of consciousness. *The journal of mind and behavior*, v.10, n. 1, p. 63-116, 1989.

NATSOULAS, Thomas. Is any state of consciousness self-intimating? *The journal of mind and behavior*, v. 9, n. 2, p. 167-204, 1988.

NEISSER, U. *Cognition and reality*. New York: W. H. Freeman, 1976.

NEISSER, U. *Concepts and conceptual development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

NEISSER, U. Five kinds of self-knowledge. *Philosophical psychology*, n. 1, p. 35-59, 1988.

NEISSER, U. Two perceptually given aspects of the self and their development. *Developmental review*, v.11, p. 197–209, 1991.

NEISSER, U. *The perceived self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NELSON, T. O. Consciousness, self-consciousness, and metacognition. *Consciousness and cognition*, v. 9, n. 3, p. 220-223, 2000.

NEUMANN, O.; PRINZ, W. *Relationships between perception and action*. Berlin: Springer Verlag, 1990.

NOONAN, H. *Personal identity*. Londres: Routledge, 1989.

NOZICK, R. The identity of the self. In: _____. *Philosophical explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

O'SHAUGHNESSY, B. *The will*. 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

O'SHAUGHNESSY, B. The sense of touch. *Australasian journal of philosophy*, v. 67, p. 37-58, 1989.

O'SHAUGHNESSY, B. Proprioception and the Body Image. In: BERMÚDEZ, J.; MARCEL, A.; EILAN, N. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. p. 175.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PARFIT, D. On the importance of self-identity. *Journal of philosophy*, v. 68, p. 683-690, 1971.

PARFIT, D. Personal identity. *Philosophical review*, v. 80, p. 3-27, 1971.

PARKER, S. T.; GIBSON, K. P. A developmental model for the evolution of language and intelligence in early hominids. *Behavioral and brain sciences*, v. 2, p. 367-408, 1979.

PARKER, S. T. A developmental approach to the origins of self-recognition in great apes. *Human evolution*, v. 6, p. 435-49, 1991.

PARKER, S. T.; MITCHELL, R. M.; BOCCIA, M. L. *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PEACOCKE, C. *Holistic explanation: action, space, interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

PEACOCKE, C. *Sense and content*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

PEACOCKE, C. Analogue content. *Proceedings of the Aristotelian society*, v. 60 (suppl.), p. 1-17, 1986.

PEACOCKE, A.; GILLET, G. *Persons and personality*. Oxford: Blackwell, 1987.

- PEACOCKE, C. *A study of concepts*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- PEACOCKE, C. Nonconceptual content: kinds, rationales, and relations. *Mind and language*, v. 9, p. 419-430, 1994.
- PENELHUM, T. The importance of self-identity. *Journal of philosophy*, v. 68, p. 667-678, 1971.
- PERRY, J. The importance of being identical. Em Rorty 1975, 1975a. p. 67-90.
- PERRY, J. *Personal identity*. Berkeley: University of California Press, 1975b.
- PERRY, J. *A dialogue on personal identity and immortality*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- PERRY, J. The philosophical problem of personal identity. *Stanford observer*, March: 3-4, 1979a.
- PERRY, J. The problem of the essential indexical. *Noûs*, v. 13, p. 3-21, 1979b.
- PERRY, J. Self-knowledge and self-representation. *Proceedings of IJCAI*, p.: 238-42, 1985b.
- PERRY, J. Self-notions. *Logos*, 11, p. 17-31, 1990.
- PERRY, J. *The problem of the essential indexical and other essays*. Nova York: Oxford University Press, 1993a.
- PERRY, J. Williams on the self and its future. In: PERRY, J.; BRATMAN, M. (Ed.). *Introduction to philosophy*. Nova York: Oxford University Press, 1993b. p. 427-435.
- PERRY, J. Indexicals and demonstratives. In: HALE, R.; WRIGHT, C. (Ed.). *Comparison to the philosophy of language*. Oxford: Oxford-Blackwell, 1997a. p. 586-612.
- PERRY, J. Reflexivity, indexicality and names. In Künne, Amdurschus e Newen 1997. p. 3-19, 1997b.
- PERRY, J. My self and I. In: STAMM, M. (Ed.). *Philosophie in Sinthetischer Absicht*. Stuttgart, 1998. p. 83-103.
- PERRY, J. *Dialogue on good, evil and the existence of good*. Indianapolis: Hackett, 1999.
- PERRY, J. *The problem of the essential indexical*. Stanford: Cambridge University Press, 2000.
- PERRY, John. *Reference and reflexivity*. Stanford: CSLI Publications, 2001.
- PIAGET, J. *The construction of reality in the child*. Nova York: Basic Books, 1954.
- PIAGET, J. *The origins of intelligence in children*. Nova York: International Universities Press, 1952.
- PIAGET, J.; INHELDER, B. *The psychology of the child*. Nova York: Basic Books, 1969.

- PINKER, S.; BLOOM, P. Natural language and natural selection. *Behavioral and brain science*, v. 13, p. 707-784, 1990.
- PITCHER, G. Pain perception. *Philosophical review*, v. 79, p. 368-393, 1970.
- POPE, M. J. Visual proprioception in infant postural development. S.I.: University of Southampton, 1984.
- POPPER, Karl; ECCLES, John C. *The self and Its brain*. New York: Springer International, 1977.
- POTHAST, U. *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971.
- POVINELLI, D. J. Monkeys, apes, mirrors, minds: the evolution of self-awareness in primates. *Human evolution*, v. 2, p. 493-507, 1987.
- POVINELLI, D.; NELSON, K.; BOYSEN, S. Inferences about guessing and knowing by chimpanzees (*Pan troglodutes*). *Journal of comparative psychology*, v. 104, p. 203-210, 1990.
- POVINELLI, D. Comparative studies of animal mental state attribution: A reply to Heyes. *Animal behavior*, v. 48, p. 239-241, 1994.
- POVINELLI, D.; CANT, J. Arboreal clambering and the evolutionary origins of self-conception", *Quarterly review of biology*, v. 70, p. 393-421, 1996.
- POVINELLI, D. et al. Young chimpanzees reactions to intentional versus accidental and inadvertent actions. *Behavior process*, v. 42, p. 205-218, 1998.
- PREMACK, D.; WOODRUFF, G. Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and brain science*, v. 4, p. 515-526, 1978.
- PREYER, W. Mind of the child. v. 2: *Development of intellect*. Nova York: Appleton, 1983.
- PRICE, H. H. *Thinking and experience*. Londres: Hutchinson University Library, 1953.
- PRINZ, W. A common coding approach to perception and action. In: NEUMANN, O.; PRINZ, W. *Relationships between perception and action*. Berlim: Springer Verlag, 1990.
- PUC CETTI, Roland. Multiple identity. *The personalist*, v. 54, n. 3, p. 203-215, 1973.
- PUC CETTI, Roland. Remembering the past of another. *Canadian journal of philosophy*, v. 2, n. 4, p. 523-532, 1973.
- PUC CETTI, Roland. *Persons*. Nova York: s.n., 1969.
- RECANATI, F. *Direct reference: from language to thought*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993.
- RECANATI, F. *Perspectival thoughts*. Nova York: Oxford University Press, 2007.

- REUSCHER, J A. *Essays on the metaphysical foundation of personal identity*. Washington, DC: University Press of America, 1981.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ROBERS, T. B.; KUIPER, N. A.; KIRKER, W. S. Self-reference and the encoding of personal information. *Journal of personality and social psychology*, v. 35, p. 677-88, 1977.
- ROBERT, S. Ontogenesi of mirror behavior in two species of great apes. *American journal of pimatology*, v. 10, p. 109-117, 1986.
- ROCHAT, P. *The self in infancy: theory and research*. Amsterdam: Elsevier, 1995.
- ROCHAT, P. Early development of the ecological self. In: DENT-READ, C. (Ed.). *Evolving explanations of development: ecological approaches to organism-environment systems*. Washington, DC: APA Publications, 1997. p. 91-122.
- ROCHAT, P. Early development of the ecological self. In: DENT-READ, C. (Ed.). *Evolving explanations of development: ecological approaches to organism-environment systems*. Washington: APA Publications, 1997. p. 91-122.
- ROCHAT, P. Self-perception and action in infancy. *Experimental brain research*, v. 123, p. 102-109, 1998.
- ROCHAT, P.; STRIANO, T. Social cognitive development in the first year. In: ROCHAT, P. (Ed.). *Early social cognition*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1999a. p. 1-34.
- ROCHAT P.; STRIANO, T. Emerging self-exploration by 2-month-old infants. *Developmental science*, v. 2, p. 206-218, 1999b.
- ROCHAT, P.; STRIANO, T. Perceive self in infancy. *Infant behavior & development*, v. 23, p. 513-530, 2000.
- ROCHAT, P.; STRIANO, T. Five levels of self-awareness as unfold early in life. *Consciosness and cognition*, v. 12, p. 717-731, 2003.
- RORTY, A. O. *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- ROSENTHAL, D. Two concepts of consciousness. *Philosophical studies*, v. 49, p. 329-359, 1986.
- ROSENTHAL, D.M. Thinking that one thinks. In: DAVIES, M.; HUMPHREYS, G.W. (Ed.). *Consciosness: psychological and philosophical essays*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 197-223.
- ROSENTHAL, D. Being conscious of ourselves. *Monist*, v. 87, n. 2, p. 159-181. 2004.
- RUSSELL, B. *The analysis of mind*. Londres: Allen & Unwin, 1921.

RUSSELL, J. Action from knowledge and conditioned behaviour. Part One: The Stratification of Behaviour. *Behaviorism*, v. 8, p. 87-98, 1980.

RUSSELL, J. At two with nature: agency and the development of self-world dualism. In: BERMÚDEZ, J.; MARCEL, A.; EILAN, N. (Ed.). *The body and the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. p. 127-151.

RUSSELL, J. *Agency: its role in mental development*. Hove: Lawrence Erlbaum, 1996.

SARTRE, J.P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1976.

SARTRE, J.P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1936.

SARTRE, J., P. *The transcendence of the ego*. Nova York: Noonday Press, 1957.

SCHEAR, J. Experience and self-consciousness. *Philosophical studies*, v. 144, n. 1, p.144-191, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *The world as will and representation*. 2 v. Nova York: Dover Publications, 1966.

SEARLE, J. *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Nova York: Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, J. *The rediscovery of the mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

SHAPIRO, M. F.; FINK, M.; BENDER, M. B. Exosomesthesia or displacement of Cutaneous sensation onto extrapersonal space. *AMA archives of neurology and psychiatry*, v. 68, p. 481-490, 1952.

SHOEMAKER, S. *Self-knowledge and self-identity*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.

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

SHOEMAKER, S. *Identity, cause, and mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SHOEMAKER, S. Self-knowledge and 'inner sense'. *Philosophy and phenomenological research*, n. 54, p. 249-314, 1994.

SHRAUGER, J. S.; OSBERG, T. M. Self-awareness: the ability to predict one's subsequent behaviour. *Aspects of consciousness*. V. 3. Nova York: Academic Press, 1983.

SIEWERT, C. Self-knowledge and phenomenal unity. *Nous*, v. 35, n. 4, p. 542-568, 2001.

SIMNER, M. L. Newborn's response to the cry of another infant. *Developmental psychology*, v. 5, p. 136-150, 1971.

SPELKE, E. S. The origins of thought and language. WEISKRANTZ, L. *Thought without language*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

- SPELKE, E. S. Principles of object perception. *Cognitive science*, v. 14, p. 29-56, 1990.
- SPELKE, E. S.; VAN De WALLE, G. A. Perceiving and reasoning about objects: insights from infants. In: EILAN, N.; MCCARTHY, R.; BREWER, M. W. *Spatial representation: problems in philosophy and psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1993.
- SPERRY, R. W. Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness. *American psychologist*, v. 23, n. 10, p.723-733, 1968.
- SPERRY, R. W. The great cerebral commissure. *Scientific American*, v. 210, p. 42-52, 1964.
- STERN, D. *The interpersonal world of the infant*. Nova York: Basic Books, 1985.
- STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. Londres: Methuen, 1959.
- STRAWSON, P. F. *The bounds of sense*. Londres: Methuen 1966.
- STRAWSON, P. F. The first person and others. In: CASSAM, Q. *Self-knowledge*. Oxford readings in philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SUAREZ, S. D. & GALLUP, G. G. Self-recognition in chimpanzee and orangutans, but not gorillas. *Journal of human evolution*, v. 10, p. 175-88, 1981.
- SWALLOW, R. W. *Ancient Chinese bronze mirrors*. Peiping, China: Henri Vetch, 1937.
- SWARTZ, K. B.; EVANS, S. Not all chimpanzees show self-recognition. *Primates*, v. 32, p. 483-96, 1991.
- TALLIS, Raymond; HOWARD, Robinson. *The pursuit of mind*. Manchester: Carcanet, 1991.
- TASCHEK, W. W. Referring to oneself. *Canadian journal of philosophy*, v. 15, p. 629-652, 1985.
- TAYLOR, C. *The explanation of behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- TAYLOR, Charles. The concept of a person. In: TAYLOR, C. *Human agency and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 97-114.
- TOMASELLO, M. On the interpersonal origins of self-concept. NEISSER, U. (Ed.). *The perceived self: ecological and interpersonal sources of self-knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- TOMASELLO, M.; KRUGER, A. C.; RATNER, H. H. Cultural learning. *Behavior and brain sciences*, v. 161, p. 495-552, 1993.
- TOMASELLO, M. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TOMASELLO, M.; STRIANO, T.; ROCHAT, P. Do young children use objects as symbols? *British journal of developmental psychology*, v. 17, n. 4, p. 563–584, 1999.

TUGENDHAT, E. *Self-consciousness and self-determination*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986 [1979].

TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística*. Barcelona. 2004 [1997]..

TYE, M. *Ten problems of consciousness: a representational theory of the phenomenal mind*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.

TYE, M. Nonconceptual content, richness, and fineness of grain. In: GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (Ed.). *Perceptual experience*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 504-530.

TYE, M. *Consciousness revisited*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2009.

UNGER, Peter K. *Identity, consciousness, and value*. New York: Oxford University Press, 1990.

VARELA, F. Self-consciousness: adaptation or epiphenomenon? *Studium generale*, v. 24, p. 426-439, 1971.

VARELA, F. The body's self. In: GOLEMAN, D. *Health and emotions*. Boston: Shambhala, 1997. p. 49-67.

VON HOFSTEN, C. Foundations for perceptual development. *Advances in infancy research*, v. 2, p. 241-261, 1982.

VOSGERAU, G. *Mental representation and self-consciousness*. Paderborn: Mentis, 2009.

WATSON, J. S. Detection of self: THE perfect algorithm In: PARKER, S.; MITCHELL, R.; BOCCIA, M. (ed.). *Self-awareness in animals and humans: developmental perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WEISKRANTZ, L. *Thought without language*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

WIMMER, H.; PERNER, J. Beliefs about beliefs: representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, v. 13, p. 41-68, 1983.

WINNICOTT, L. *Babies and theirs mothers*. London Free Association Books: Perseus Press, 1987.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Traduzido por D. F. Pears and B. F. McGuinness. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961.

WITTGENSTEIN, L. *Preliminary studies for the "Philosophical Investigations," generally known as the Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

- WITTGENSTEIN L. *The blue and brown books: preliminary studies for the philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1975.
- WHITE, S L. *The unity of the self*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- WIGGINS, D. On being in the same place at the same time. *Philosophical Review*, 1968.
- WIGGINS, D. *Identity and spatio-temporal continuity*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- WILKES, K V. *Real people: personal identity without thought experiments*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- WILLIAMS, B. Bodily continuity and personal identity. *Analysis*, 1960.
- WILLIAMS, B. Mr. Strawson on individuals. *Philosophy*, 1961.
- WOLLHEIM, R. The mind and the mind's image of itself. *International journal of psychoanalysis*, v. 50, p. 209-220, 1969.
- WOODRUFF, G.; PREMACK, D. Intentional communication in the chimpanzee. *Cognition*, v. 7, p. 333-362, 1979.
- ZAHAVI, D. Brentano and Husserl on self-awareness. *Etudés phénoménologiques*, n. 27-28, p. 127-168, 1998.
- ZAHAVI, D. *Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.
- ZAHAVI, D. Thinking about (self-)consciousness: Phenomenological perspectives. In: KRIEGEL, U.; WILLIFORD, K. *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006. p. 273-295.
- ZAZZO, R. Miroir, images, espaces. In: MOUNOUD, P.; VINTER, A. *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*. Collection Textes de Base en Psychologie. Neuchâtel: Delachaux et Niestle, 1981. p. 77-110.
- ZUBOFF, A. Moment universals and personal identity. *Proceedings of the Aristotelian society*, v. 52, p. 141-55, 1978.
- ZUBOFF, A. One self: the logic of experience. *Inquiry*, v. 33, p. 39-68, 1990.

APÊNDICE - Exemplos

- (1) Olha como *ele* (essa pessoa) está mal vestido.
- (2) Eu estou maltrapilho
- (3) Penso que estou precisando urinar.
- (4) O assassino de Laio sente-se culpado.
- (5) Édipo sente-se culpado
- (6) Édipo é o assassino de Laio.
- (7) Sinto-me culpado.
- (8) Eu sou o assassino de Laio.
- (9) Penso *de forma autoconsciente* que o absinto seja amargo (exemplo kantiano).
- (10) Penso o pensamento que o absinto seja amargo.
- (11) Penso *conscientemente* que o absinto seja amargo.
- (12) Ocorre-me à mente (ou parece-me) que o absinto seja amargo.
- (13) Sente-*se* o absinto amargo.
- (14) Édipo acredita que ele* se sente culpado.
- (15) Sinto dor.
- (16) Tenho o braço quebrado.
- (17) Eu sou aquele que duelou com Laio.
- (18) Sinto minhas pernas estão cruzadas.
- (19) O comprador com o saco furado está fazendo uma sujeira.
- (20) Eu estou fazendo uma lambança <I am making a mess>.
- (21) Perry pensa que *ele próprio* está fazendo uma sujeira.
- (22) Perry pensa que *o comprador de saco furado* está fazendo uma sujeira.
- (23) Perry pensa que *Perry* está fazendo uma sujeira.

- (24) *O comprador de saco furado* é tido por Perry como alguém que está fazendo uma sujeira.
- (25) *Perry* é tido por Perry como alguém que está fazendo uma sujeira.
- (26) Tenho uma sensação desagradável.
- (27) Sinto alguma coisa.
- (28) Estou diante de uma mesa.
- (29) Vejo uma mesa no centro do meu campo visual.
- (30) Estou profundamente deprimido
- (31) Carla está com dor..
- (32) A cera é ou existe.
- (33) Creio que estou pensando que a cera é ou existe.
- (34) Sei que sou o sujeito entretendo o pensamento
- (35) Sei que o que eu estou pensando
- (36) Sou o sujeito que profere ou pensa (7).
- (37) Sou a autora do proferimento ou pensamento (36).
- (38) Sou a autora do proferimento ou pensamento (37).
- (39) Estou ouvindo o motor da geladeira.
- (40) Sentem-se as pernas cruzadas.
- (41) O bebê está com dodói.
- (42) Sente-se dor.
- (43) Eu estou vendo a possibilidade de um acasalamento.
- (44) Eu estou ansioso para *me* acasalar com aquela fêmea.
- (45) Há uma possibilidade de acasalamento.