

**“SELF” E “PESSOA”:  
RAZÕES PARA UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR**

**“SELF” Y “PERSONA”:  
RAZONES PARA UN ABORDAJE INTERDISCIPLINAR**

**“SELF” AND “PERSON”:  
REASONS FOR AN INTERDISCIPLINARY APPROACH**

**Adamo Perrucci**  
Prof. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
E-mail: [perrucci@cchla.ufrn.br](mailto:perrucci@cchla.ufrn.br)

Natal (RN), v. 20, n. 34  
Julho/Dezembro de 2013, p. 81-98

**Princípios**  
Revista de filosofia  
E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** As páginas seguintes visam refletir sobre a possibilidade de uma abertura entre os âmbitos dos saberes envolvidos na indagação da realidade humana a partir da virada fenomenológica nas neurociências cognitivas contemporâneas. No que tange à especificidade da compreensão filosófica do homem, trata-se, por um lado, de determinar em que medida as novas evidências empíricas abalam o aparelho conceitual tradicional da própria filosofia e, por outro lado, apontar uma possível modalidade de fundamentação de um saber do homem voltado para um estudo da totalidade das dimensões que lhe pertencem. Focando a atenção sobre a adquirida centralidade do fenômeno da consciência no contexto das neurociências cognitivas, tentar-se-á apresentar e justificar o novo papel que o método fenomenológico pode desempenhar em relação à análise do “sujeito da percepção” pela tematização do que está implicado naquela complexidade estrutural denominada “subjetividade” que remete à “dimensão pessoal” do nosso ser.

**Palavras-chave:** Self, pessoa, consciência, identidade.

**Resumen:** Las páginas siguientes pretenden reflexionar la posibilidad de una abertura entre los ámbitos de los saberes envueltos en la indagación de la realidad humana a partir del giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas contemporâneas. En lo que atañe a la especificidad de la comprensión filosófica del hombre, se trata, por un lado, de determinar en qué medida las nuevas evidencias empíricas abalan el aparato conceptual tradicional de la propia filosofía y, por otro lado, apuntar una posible modalidad de fundamentación de un saber del hombre que implique el estudio de la totalidad de las dimensiones que le pertenecen. Enfocando la atención sobre la adquirida centralidad del fenómeno de la conciencia en el contexto de las neurociencias cognitivas, trataremos presentar y justificar el nuevo papel que el método fenomenológico puede desempeñar en relación al análisis del “sujeto de la percepción” por la tematización de lo que está implícito en aquella complejidad estructural denominada “subjetividad” que remite a la “dimensión personal” de nuestro ser.

**Palabra clave:** Self, persona, conciencia, identidad.

**Abstract.** The following pages aim at reflecting upon the possibility of an exchange between the domains of knowledge involved in the investigation of human reality, starting from the phenomenological turn within contemporary cognitive neurosciences. As for the specific philosophical comprehension of man, it is necessary, from one side, to determine to what extent the new empirical evidences shock the traditional conceptual tools of philosophy and, from the other side, to show a possible way of founding a science of man whose global target is the study of all the dimensions which belong to him. By focusing on the acquired centrality of the phenomenon of consciousness in the context of cognitive neurosciences, we will try to present and justify the new role that can be played by the phenomenological method in relation to the analysis of the “subject of perception”, by accounting for what is implied in that structural complexity named “subjectivity” which is related to the “personal dimension” of our being.

**Palavras-chave:** Self, person, consciousness, identity

**Introdução.** No final do século passado, a ideia de uma ciência capaz de dar conta da estrutural funcionalidade do cérebro deixava de ser uma fantasmagórica construção intelectual para se tornar uma verdadeira conquista de pesquisa graças às novas técnicas de observação dos processos cerebrais que possibilitaram o estudo do cérebro *in vivo*. Não é à toa que os anos Noventa foram definidos a *década do cérebro* pelo então Presidente dos Estados Unidos G. W. Bush, pois, o desempenho das emergentes ciências cognitivas visava um conhecimento mais aprofundado de como as redes neurais permitem o desenvolvimento da consciência humana.

A intuição fundamental daquela época era que a exploração da sinalização neuronal esclareceria objetos de estudo que até então ficavam entregues às ciências humanas, por eles terem sido qualificados como mentais. Desta forma legitimava-se uma completa desmontagem das estruturas do ser pessoa até encontrar os mecanismos elétrico-químicos, responsáveis pela configuração e atuação da “subjetividade” como centro de unificação do conjunto dos atos que constituem a “pessoa”.

O avanço impressionante das ciências cognitivas vem questionando a própria noção de subjetividade, desprovida daquela base metafísica tradicionalmente tida como funcional à compreensão do universo do sujeito e que hoje está sendo desafiada pelas pretensões ligadas àquela lógica tecnocrática que reconhece a racionalidade científica como única detentora do poder definidor do humano.

Muito embora a filosofia não seja legitimada a abdicar a seu estatuto autônomo de indagação, faz-se necessário para ela, ao investigar a constituição ontológica do homem, levar em conta

aquelas evidências empíricas que alicerçam as teorias neurocientíficas dos nossos dias e que estão garantindo o sucesso do paradigma neuro-biológico. A questão que põe-se é se entre naturalismo e “metafísica da subjetividade” possa dar-se outra modalidade de pensar o humano que supere tanto os limites do cerebralismo e quanto os da visão da assim chamada “cognição desprendida”.

**A virada fenomenológica na neurociência contemporânea.** Em 1991 o lançamento do livro “The Embodied Mind” por F. Varela, E. Rosch e F. Thompson (1991) representou um autêntico reviravolta na própria neurociência, pois, pela primeira vez foi denunciada com extrema lucidez a insuficiência daquele paradigma explicativo do humano que reduz a consciência a seus componentes químico-elétricos, invocando a ‘intervenção’ da fenomenologia, ou seja, daquele método de investigação filosófica inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938), “reformado” por Martin Heidegger (1886-1976) pela introdução da categoria de temporalidade e desenvolvido de uma forma original por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) no que diz respeito ao papel que o corpo desempenha quanto à função cognitiva.

Desde que se tornou central o tema da consciência nas investigações empíricas, a fenomenologia revelou seu potencial esclarecedor pelo fato de ela privilegiar a vivência do sujeito como condição da constituição do universo dos significados que sustenta a nossa compreensão do que inere ao humano. Nas mesmas palavras dos referidos estudiosos, “um neurocientista cognitivo fenomenologicamente orientado, ao refletir sobre as origens da cognição, poderia raciocinar assim: as mentes despertam num mundo. O mundo não se projeta. Simplesmente, nós nos encontramos nele; nós acordamos tanto a nós mesmos quanto ao mundo no qual habitamos. Chega-se a refletir sobre aquele mundo na medida em que cresce-se e vive-se” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 3 [tradução minha]).

Trata-se de um reconhecimento crucial, isto é, da admissão que a exploração da questão da cognição, além de ser legítima, deve ser

concebida de forma interdisciplinar, se libertando da exclusividade de pesquisa da epistemologia e da psicologia.

Destarte, constata-se uma notável aproximação entre a compreensão fenomenológica da percepção advinda do pensamento de Merleau-Ponty, relacionada ao corpo, e as aquisições das ciências cognitivas contemporâneas, pois, “não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo; quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele” (Merleau-Ponty, 1994, p. 312).

Poder-se-ia dizer que a reflexão de Merleau-Ponty proporciona o horizonte teórico àquela neurociência hodierna que rejeita a dicotomização do todo e da parte para tematizar a rede de relações que a ação humana constrói com o ambiente circundante, até incluir os complexos processos socio-culturais.

O interesse das ciências cognitivas pela reflexão antropológica de Merleau-Ponty reside nas preciosas intuições que ele teve acerca do “corpo vivido” que dá-se nas vivências do sujeito que o possui e que opõe-se ao “corpo-objeto”, observável pela ciência empírica.

A valorização da contribuição de Merleau-Ponty pela neurociência contemporânea aponta para uma recuperação da noção de “percepção/conhecimento incorporado” que envolve a *ação corporal* enquanto motricidade, tida como condição necessária do desenvolvimento da própria cognição. O que é percebido como urgente é exatamente uma mediação/reconciliação entre a pretensão “realista” que vê o mundo como algo “pré-dado”, pré-existente ao sujeito do conhecimento e a visão “idealista” que reduz o fenômeno da cognição a uma projeção de um “mundo interior pré-dado” (Cf. Heidegger, 2006, pp. 276-77). A superação destas posturas conflitantes necessita um alargamento da “geografia lógica do interior *versus* exterior pelo estudo da cognição não como recuperação ou projeção, mas sim como ação incorporada” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 172 [Tradução minha]).

A centralidade da ideia segundo a qual o próprio “sujeito do conhecimento” atua por meio do corpo implica que “em primeiro lugar a cognição depende dos tipos de experiências que derivam do fato de eu ser dotado de um corpo e, em segundo lugar, do fato que estas capacidades sensório-motoras são elas mesmas encravadas

num mais amplo contexto biológico, psicológico e cultural” (Varela; Rosch; Thompson, 1991, p. 173).

Por conseguinte, a cognição deixa de ser reduzida a um processamento de informações/dados referentes a propriedades de um *mundo em si* para ser entendida a partir da estrutura da consciência, ou seja, a partir de como o “sujeito da percepção” age e é modulado pela totalidade dos “eventos ambientais”. Esta abordagem conhecida como a da *enação* se beneficia com uma das intuições maiores de Merleau-Ponty de acordo com a qual todo organismo pode existir à medida que consegue encontrar seu lugar no ‘mundo’ que o circunda. Poder-se-ia afirmar que o “sujeito do conhecimento” molda o mundo e é, ao mesmo tempo, moldado pelo mundo no qual está inserido.

O tópico da “cognição situada” tem sido objeto de investigação interdisciplinar embora não exista ainda um vocabulário comum (Cf. Gallagher, 2005). capaz de integrar as diferentes aquisições da neurociência com respeito aos mecanismos cerebrais, às expressões comportamentais na psicologia, bem como aos debates em seio à fenomenologia concernentes ao significado da “experiência incorporada” (Cf. Damasio, 1996; Clark, 1997).

Entender a cognição como algo situado *num mundo* implica que ela não pode ser medida pelas suas manifestações corporais enquanto processos, mas sim que ela é constituída por aqueles processos. Tal abordagem quer evitar tanto aquele reducionismo metodológico que leva a ver tudo como mecanismos neuronais quanto aquela explicação de matriz cartesiana que procede contemplando a consciência em termos de estados cognitivos. A pergunta-chave seria: até que ponto a consciência e os processos cognitivos, que incluem a totalidade das vivências subjetivas ligadas à percepção, são elas mesmas moldadas enquanto incorporadas?

Sem dúvida, a invocação do método fenomenológico pela neurociência cognitiva contemporânea remete à necessidade de explicar o fenômeno da consciência pela “perspectiva da primeira pessoa”, ou seja, indagando a natureza da experiência, a natureza da pessoa humana que no âmbito das ciências cognitivas é abstratamente indicada pelo termo “self”. O problema reside, então, na distinção entre as duas modalidades de acesso ao mundo subjetivo: a da primeira pessoa, como acesso subjetivo, e a da

terceira pessoa, como olhar neutro para os eventos físicos e comportamentais, próprio das ciências empíricas.

Porém, levar à sério a perspectiva fenomenológica não significa estabelecer simplesmente correlações entre acontecimentos neurofisiológicos e eventos mentais, pois, correlar não equivale a explicar. Se há uma conexão estrutural entre os elementos que constituem o “sistema cognitivo incorporado”, o objetivo da nossa indagação deve ser o de proporcionar uma teoria que preencha o que é comumente identificado como *vazio explicativo*.

A viragem fenomenológica na neurociência contemporânea é claramente devida à incompletude da “ciência da mente”, por ela ter focado a atenção sobre os processos cognitivos negligenciando as outras dimensões da vivência subjetiva, tais quais as emoções, as afecções e as motivações do agir. Uma verdadeira “ciência da mente” deveria ocupar-se da ligação entre subjetividade e consciência. De acordo com muitos autores, a passagem da filosofia e da psicologia tradicionais para a mais desenvolvida ciência cognitiva dos nossos dias registrou uma perda tão grave e que só recentemente foi percebida como tal. Trata-se da perda de interesse pela vivência subjetiva (Cf. Husserl, 1990, pp. 32-33). Conforme sustenta o neurocientista Evan Thompson, “a ciência tem muito a apreender da análise da experiência vivida conduzida pelos fenomenólogos. Na verdade, uma vez que a ciência se volta para a subjetividade e para a consciência (a experiência assim como ela é vivida) ela não tem condição de fazer isso sem a fenomenologia que, então, é preciso cultivar como *partner* das ciências experimentais da mente e da vida” (Thompson, 2007, p.14 [Tradução minha]).

Desta forma, a vida mental toma a configuração de processo temporalmente estendido de atos intencionais, viabilizados pelo conjunto de hábitos cognitivos adquiridos pelo “corpo vivido”.

Nos últimos vinte anos, o que contribuiu também para a valorização do aporte da fenomenologia foi o desenvolvimento das novas tecnologia conhecidas como *Brain imaging* (fMRI e PET), que vieram proporcionando muito conhecimento acerca de como o cérebro desempenha suas funções.

Porém, o trabalho da ciência do cérebro é tão complexo que não pode esgotar-se na ‘reprodução’ de imagens do que acontece no



nível neurofisiológico. De fato, a própria geração de imagens dos processos neurais veio viabilizando uma variedade de trabalhos de pesquisa voltados para a análise dos relatos a respeito das percepções subjetivas. Muitas vezes, os experimentadores precisam saber “como é a vivência do sujeito” e a partir daí apresenta-se o problema dos modos dependentes de descrever a experiência consciente. Trata-se de algo que só a fenomenologia consegue elucidar pela sua competência em tema de estrutura da consciência, de modalidade subjetiva de perceber o mundo.

A verdade que o método fenomenológico pretende alcançar chama a atenção para o todo à luz do qual as partes carregam-se daquele sentido que esclarece *o que nós somos* enquanto detentores de um ‘poder explicador’ com respeito à ‘realidade do nosso ser pessoas’.

Parece maduro o tempo atual para que haja uma verdadeira comunicação entre a fenomenologia e as ciências cognitivas . A própria ‘filosofia analítica da mente’ deveria deixar de ignorar a fenomenologia, pois, aquele *vazio explicativo* do qual fala-se só pode ser preenchido à medida que a atenção da investigação desloca-se do estado cognitivo para a ‘pessoa’, ponto de partida de todo questionamento e centro ordenador do real ao qual deve ser reconduzido o problema da nossa ‘essência’, do que *define* a complexidade estrutural que *nos pertence*.

**A questão da aplicação do método fenomenológico.** A aproximação entre ciência empírica e fenomenologia põe o problema se o método de análise husserliano pode ser usado no contexto de indagação das ciências experimentais da mente (as ciências cognitivas), pois, na avaliação de seu fundador a abordagem naturalista do fenômeno da consciência revela-se extremamente limitada. Sem dúvida, Husserl concebeu o método fenomenológico como alternativa não-naturalista por ele ter contemplado uma modalidade de pesquisa transcendental que admite condições *a priori* da experiência humana. Porém, é também possível pensar esse *a priori* nos termos seguintes: “a habilidade de fazer ciência pressupõe a consciência (cognição, mente). A consciência é o *sine qua non*, a *condição a priori*, para que haja ciência. Destarte, um

estudo científico natural da consciência pressupõe aquela mesma coisa que ele estuda. Temos que ser conscientes (no modo subjetivo da primeira pessoa) para que a consciência seja estudada como objeto. O estudo transcendental da consciência foca a consciência, não como objeto, mas sim como subjetividade” (Gallagher & Zahavi, 2007, pp. 28-29 [Tradução minha]).

Então, a questão é saber se a fenomenologia permanece como empreendimento filosófico ou vira disciplina empírica. Na verdade, a preocupação fundamental de Husserl era a de oferecer um verdadeiro suporte à ciência, ou seja, determinar as condições para que haja verdadeira ciência. Por conseguinte, parece preciso que a fenomenologia assuma a tarefa de buscar pela unidade se beneficiando com a evidência experimental e contrastando, ao mesmo tempo, toda redução da vida da subjetividade ao processo neurobiológico que dá-se na fisiologia cerebral. Na verdade, seria legítimo questionar da seguinte forma: a cooperação entre os dois âmbitos do saber deve acontecer em termos de fenomenologização da ciência cognitiva empírica? Como é possível conjugar os protocolos de pesquisa empíricos com a instância do estudo da consciência segundo a perspectiva da primeira pessoa?

O desenvolvimento das poderosas técnicas de observação por imagens se, por um lado, nos proporciona a possibilidade de um estudo *in vivo* do que acontece no cérebro enquanto cumprimos tarefas perceptivas e cognitivas, por outro lado, nos leva a legitimar a assim chamada abordagem correlativa que pela assunção acrítica dos dados empíricos convalida teorias e noções concernentes à natureza da mente humana. Mas é também constatável que nos últimos tempos estamos assistindo a uma nova forma de indagação dos correlatos neuronais dos componentes incorporados da experiência do mundo e que confere uma posição central ao corpo vivido, tematizado por Merleau-Ponty. Em outras palavras, a ciência cognitiva experimental está levando à sério as instâncias da reflexão fenomenológica acerca do papel que o corpo vivido desempenha em seio ao processo de constituição das nossas experiências das coisas do mundo e do *outro*.

Muito simplesmente é um sinal positivo o esforço da neurociência contemporânea que busca pelos correlatos neurais da vivência subjetiva “encarnada”. Trata-se de relevar que “se o sujeito

está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 547).

Neste sentido, uma eventual operação de fenomenologização da ciência empírica da mente e da consciência teria que visar uma compreensão unitária da dimensão subjetiva e intersubjetiva. As questões que a fenomenologia está obrigada a enfrentar são as seguintes: o que entendemos por *nós mesmos (self)*? A identidade individual (*selfhood*) sempre envolve relações interpessoais? O nosso *self* é necessariamente incorporado e encravado num mundo físico, social e histórico?

A fenomenologia presta atenção à relação entre a consciência fenomenal e o *self*, pois, está convencida do que é preciso admitir o “sujeito da experiência” para que haja unidade e continuidade da mesma experiência. Se a simples abordagem correlativa dos fenômenos cerebrais acaba relevando o anonimato dos eventos mentais, a fenomenologia não pode senão reconduzir toda propriedade empiricamente observada a *quem a possui*, pois, ela contempla uma ligação entre autoconsciência e *self*. Entender o “self” equivale a examinar as estruturas da experiência tendo como finalidade a integração entre as investigações sobre o *self*, sobre a autoconsciência e a experiência.

Aqui reside a peculiaridade do método fenomenológico: levar à sério a perspectiva da primeira pessoa como modalidade de estudar a relação entre identidade individual (*selfhood*) e subjetividade. Por conseguinte, uma análise satisfatória da análise da consciência deve ter como ponto de partida a *modalidade do sujeito vivenciar o mundo ao seu redor*. Em outras palavras, o esforço notável de identificação das específicas áreas cerebrais, responsáveis pelo exercício das assim chamadas funções cognitivas superiores, não tem como escapar da descrição de seus aspectos experienciais. Talvez não seja por acaso que nos nossos dias a própria filosofia analítica está reconsiderando a relevância da fenomenologia (Cf. Flanagan, 1992).

À luz das argumentações que antecedem, fica claro que não é pela identificação dos correlatos neurais que chegamos a uma explicação *do que nós somos*. Existe um centro ordenador das

vivências que é a *pessoa*, uma vez que a experiência é acessível somente pelo “eu” encravado numa rede de relações constitutivas. Precisamos estar cientes que ao falar de autoconsciência do sujeito a nossa atenção foca a complexidade teórica que é reconduzível à questão da identidade pessoal. A consciência estudada como elemento isolado de uma totalidade não *fala nada* relativamente ao que nos assegura uma *identidade pessoal* ao longo do tempo. Em outros termos, a análise da vida da subjetividade de um *ponto de vista neutro* (Cf. Nagel, 1989), ou seja, segundo a perspectiva do “espectador externo” que é o olhar da ciência objetivista que acaba lidando com estados cognitivos, pois, perde de vista a condição necessária da experiência que é *quem percebe as coisas*.

A modalidade de cooperação entre fenomenologia e ciências empíricas cognitivas deve acontecer na forma da busca pela unidade transcendente da pessoa em relação à multiplicidade experiencial. O método husserliano oferece exatamente um modo de observar o fenômeno da consciência humana a partir do seu *aparecer*, ou seja, da estrutura daquele processo de autoconstrução incessante que é o humano (Cf. Zahavi, 1999).

**Para uma fenomenologia da “pessoa”.** Parece legítimo, então, perguntar pela legitimidade do estudo científico da consciência humana que concilie a perspectiva da primeira pessoa, assim como é concebida pela fenomenologia, ao rigor dos protocolos de pesquisa empírica.

A questão a ser resolvida é se um relato subjetivo relativamente à estrutura da consciência possa ser tido como confiável, ou seja, se possa viabilizar um conhecimento capaz de indicar formas universais de desenvolvimento da cognição.

Os mais recentes estudos neurocientíficos vêm conferindo uma relevância inédita ao processo de configuração de formas tipicamente humanas de inteligência, até incluir a linguagem, a cultura e capacidade de entender os eventos mentais dos outros. Trata-se da redescoberta do papel que a imitação desenvolve no contexto da edificação do *self*, da autocompreensão e da interação social. O que representa a verdadeira novidade é o fato da imitação estar sendo concebida não somente como um fator importante em

seio ao desenvolvimento humano, mas sim como uma constante que influencia largamente a própria vida dos adultos. Tal compreensão da imitação baseia-se num conjunto de descobertas científicas realmente surpreendentes a respeito de um determinado grupo de neurônios apontados como “construtores” daquela ligação direta entre percepção e ação. Trata-se da teoria dos *neurônios espelhos* da autoria da equipe de pesquisa da universidade de Parma (Cf. Rizzolatti; Fogassi; Gallese, 2000, pp. 539-552) que pela primeira vez relevou que o mesmo tipo de células cerebrais envolvidas no ato de execução de uma ação se esquentam também no caso da percepção de uma ação executada por outro agente. O achado empírico sugere que se o mesmo código neural é reconhecível tanto na percepção da ação quanto na sua execução, isso leva a excluir a necessidade de uma “tradução neural” dos eventos que acontecem fora do “sujeito da cognição”.

O que ficou claro é que existe uma relação entre a capacidade de entender a ação executada *pelos outros* e a habilidade do sujeito de replicá-la, como condição necessária mas não suficiente para que haja imitação. Em outras palavras, o mecanismo dos *neurônios espelhos* torna significativa a observação da ação do outro ligando-a à ação potencial do observador. Conforme argumenta o chefe da referida equipe de pesquisa, “cada um de nós sabe o que é imitação. Porém, tão logo a imitação é analisada mas de perto, ela perde sua simplicidade: ela parece incluir outros comportamentos, uns apreendidos, outros inatos. [...] Como se realiza a imitação? Obviamente a resposta a esta pergunta não é simples. Em primeiro lugar, por que um indivíduo deveria copiar uma ação executada por outro indivíduo? [...] Em segundo lugar, que tipo de informação o observador tem que extrair de um agir co-específico para que haja a imitação dele?” (Rizzolatti, 2005, p. 56 [Tradução minha]).

A evidência empírica aponta a relacionalidade como estrutura do humano, ou seja, confirma que “há um tipo de *especificação relacional* em virtude da qual a cada organismo (o sistema biológico) compromete a si mesmo durante os possíveis tipos de interação com o mundo externo. As especificações relacionais constituem os quase infinitos níveis da nossa decisão de *ação sobre o mundo*” (Cf. Gallese, 2005, p. 101 [Tradução minha]).

Aqui se encontra uma perfeita convergência entre saber experimental e abordagem fenomenológica da “essência” do humano como subjetividade incorporada cujas funções dão-se como encravadas *num mundo* inseparável do sujeito da perceptivo e *sobre o qual* ele age constituindo o universo dos significados. Fica confirmada a validade do estudo da consciência a partir do que Merleau-Ponty designou como corpo vivido enquanto lugar do aparecimento/desenvolvimento da vida da mente.

Faz-se preciso reconhecer que o papel desempenhado pelo corpo em relação ao nosso conhecimento do mundo externo, pois, pela mediação dos sentidos ‘acontece’ o nosso primeiro acesso aos objetos da percepção. O dado interessante que resulta desta perspectiva empírica e crítica é que os objetos da percepção são analisados não somente enquanto mera aparência física, mas sim levando em conta aquele conjunto de efeitos que derivam da interação com o agente potencial. Em outros termos, o que torna significativo um objeto é exatamente a dinamicidade da relação do sujeito agente que encontra-se nessa relação. É uma relação dinâmica que remete aos vários modos humanos de interagir com o mundo. A essa altura é inegável a aproximação entre as mencionadas aquisições neurocientíficas e a antropologia filosófica de Martin Heidegger cujo enfoque é a transcendência do homem em relação a si mesmo e à imediatez do aparecer físico do mundo, o que o torna construtor de sentido no fluir contínuo e confuso das vivências subjetivas. Essa parece uma maneira formidável de conjugar a perspectiva de análise da primeira com a da terceira pessoa que confere centralidade à *ação no e sobre mundo* como conceito hermenêutico do humano capaz de libertar o “observador externo” da ciência do equívoco do cerebralismo que fecha a atividade mental humana no círculo vicioso do “computacionalismo”: uma autêntica redução da subjetividade ao conjunto de operações de processamento de *inputs* e de *outputs*.

Frente a este estado de coisas é urgente perguntar: o que estamos buscando quando estudamos a cognição humana? Podemos estudar os correlatos neurofisiológicos e assim esgotar o mistério do compreender humano? Em que medida a noção de subjetividade representa uma linha de demarcação entre o mundo objetivo e o que nos “especifica” como humanos?

Aqui aparece um estímulo muito forte em relação ao objetivo da nossa pesquisa: a evidência empírica que *nós somos relação* deixa a palavra para a fenomenologia para chegar a um nível de unificação do “caos” com o qual se depara o olhar empírico. Com certeza, o descrever fenomenológico é um deixar que *as próprias coisas apareçam* como fenômenos da consciência.

Porém, este descrever é um interpretar que tem sua condição de possibilidade na própria natureza questionadora do homem. Quem conduz a pesquisa empírica é aquele mesmo ente sartrianamente condenado a viver marcado pela *falta de ser*, ou seja, destinado a assumir um compromisso consigo mesmo em termos de determinação *do que ele é*. Este ente que chamamos de humano existe como continua saída de si mesmo em busca pela forma mais adequada de seu autocumprimento. Ele é livre, pois, *o que ele é* não coincide com sua imediatez biológica. Sua verdadeira essência é idêntica à totalidade dos atos de autoprojeção como fatigoso esforço de tornar concretamente operacional aquela natureza humana da qual participa e que fica escondida por trás do comensurável e do conjunto dos elementos que nos constituem enquanto neurobiologia.

Neste sentido, é interessante que um neurocientista admita “que o *nível fenomenológico* é o nível responsável pelo senso da similaridade, de nós sermos indivíduos numa mais ampla comunidade social de pessoas como nós” (Gallese, 2005, p. 115): é o que representa a condição da nossa inter-comunicação e intercompreensão (Cf. Ricoeur, 2011; Mead, 1967; Taylor, 1997).

De fato, “é contraprodutivo continuar negligenciando as análises detalhadas a serem encontradas na tradição fenomenológica no contexto da emergência do interesse teórico e empírico pela dimensão subjetiva ou fenomenal da consciência. [...] A preocupação primária da fenomenologia é a de proporcionar uma descrição adequada dos fenômenos” (Zahavi & Parnas, 2002, pp. 254; 267 [Tradução minha]). Esse olhar foca a atenção sobre a intersubjetividade como o alicerce ontológico da condição humana, na qual a reciprocidade determina a existência humana. Por isso, o compromisso interdisciplinar exigido é o de explicar o papel que o comprometimento humano intersubjetivo desempenha em seio ao processo de constituição do *self*. Tal processo envolve uma

existência individual que é projetualidade, escolhas que brotam da exigência insuprimível de direcionar sua existência. O *self* não se reduz ao desempenho de funções cognitivas, pois, é o que assegura “a continuidade compreensível das vivências, coerência interna do mundo individual, que reflete a escolha originária que o indivíduo fez de si e que aparece em todas as suas realizações significativas, quer ao nível dos sentimentos, quer ao nível das realizações profissionais. [...] O indivíduo está comprometido com a tarefa sempre inacabada de dar sentido à sua própria existência” (Teixeira, 2006, p. 210).

O indivíduo, enquanto perpetuo *vir-a-ser*, não coincide com seus estados cognitivos nem com sua biologicidade, mas dá-se nas transcendências de seus atos que visam preencher aquele vazio de sentido com o qual se depara seu existir. A “pessoa” não se esgota na complexa estrutura neural observável graças às neuroimagens, embora ela *seja também* aqueles processos hoje em dia bem explorados. A pesquisa científica, ao estudar a consciência visa “explicá-la, curá-la da forma mais eficaz possível e possivelmente replicá-la. *Eu*, a consciência que sabe de si mesma, é o lugar originário do qual nascem os significados do nosso viver e os valores que nos norteiam todos os dias. [...]

Sendo ciente dessa centralidade da experiência consciente, a ciência tenta conquistar a fortaleza da consciência, e declara com força que isso é possível. A reduz a neurônio e processos de neurocálculos, e reduz o significado da vida à sua biologia, com a pretensão de explicar integralmente o homem. [...] A filosofia é essencial para reconhecer estas falsas respostas [...]” (Bertossa & Ferrari, p. 46 [Tradução minha]).

Artigo recebido em 05.08.2013, aprovado em 03.12.2013



## Referências

- BERTOSSA, F. & FERRARI, R. Cervello e autocoscienza. La mente tra neuroscienze e fenomenologia. *Rivista di Estetica*, v. 21, n. 3, 2002, pp. 24-48.
- CLARK, A. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MIT Press, 1997.
- DAMASIO, A. *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FLANAGAN, O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GALLAGHER, S. *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London & New York: Routledge, 2007.
- GALLESE, V. *Being Like Me: Self-Other Identity, Mirror Neurons and Empathy*. In: HURLEY, SUSAN & CHATER, NICK. (Orgs). *Perspectives on Imitations. From Neuroscience to Social Sciences*. vol. I, Cambridge: MIT Press, 2005, pp. 101-118.
- HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- RIKOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RIZZOLATTI, G. *The Mirror Neuron System and Imitation*. In: Hurley, SUSANA- CHATER, NICK (Orgs.). *Perspective on Imitations. From Neuroscience to Social Sciences*, Vol. I, 2005, pp. 55-76.
- RIZZOLATTI, G. - FOGASSI, L. - GALLESE, V. *Cortical Mechanisms Subserving Object Grasping and Action Recognition: a New View*

- on the Cortical Motor Functions*. In: GAZZANIGA, M. (Org.). *The New Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, 2000, pp. 539-552.
- TAYLOR, CH. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TEIXEIRA, A. J. Introdução à psicoterapia existencial. *Análise Psicológica*, v. 3, n. 24, 2006, pp. 289-309.
- THOMPSON, E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VARELA, F. - ROSCH, E. - THOMPSON, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- ZAHAVI, D. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- ZAHAVI, D. & PARNAS, J. *The phenomenal consciousness and Self-awareness. A Phenomenological Critique of Representational Theory*. In: GALLAGHER, S. & SHEAR, J. *Models of The Self*. Charlottesville: Imprint-Academic, 2002, pp. 253-272.