



**Universidade Federal de Pernambuco – Centro de Filosofia e
Ciências Humanas**

Departamento de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva

Luiz Guilherme de Oliveira Leal

**FENOMENOLOGIA DA AUTOCONSCIÊNCIA NA EXPERIÊNCIA
INTERNA DE PENSAR A MORTE DE SI**

Recife

2024

Luiz Guilherme de Oliveira Leal

**FENOMENOLOGIA DA AUTOCONSCIÊNCIA NA EXPERIÊNCIA
INTERNA DE PENSAR A MORTE DE SI**

Dissertação de Mestrado em Psicologia Cognitiva da
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), como parte das
exigências para obtenção de título de Mestre

Área de Concentração: Psicologia Cognitiva.

Orientador: Prof. Dr. Aleksandro Medeiros do Nascimento.

Recife

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Leal, Luiz Guilherme de Oliveira.

Fenomenologia da autoconsciência na experiência interna de pensar a morte de si / Luiz Guilherme de Oliveira Leal. - Recife, 2024.

214f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Psicologia Cognitiva, 2024.

Orientação: Aleksandro Medeiros do Nascimento.

Inclui referências.

1. Autoconsciência fenomenal; 2. Experiência interna; 3. Morte de si. I. Nascimento, Aleksandro Medeiros do. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

LUIZ GUILHERME DE OLIVEIRA LEAL

**FENOMENOLOGIA DA AUTOCONSCIÊNCIA NA EXPERIÊNCIA INTERNA
DE PENSAR NA MORTE DE SI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Cognitiva.

Aprovada em: 28/06/2024

BANCA EXAMINADORA

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Prof. Dr. Tarik de Athayde Prata (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Prof. Dr. José Hugo Gonçalves Magalhães (Examinador Externo)
Universidade de Pernambuco

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Prof. Dr. Rodrigo Oliveira Damasceno (Examinador Externo)

AGRADECIMENTOS

Ao longo desse trabalho, aprendi que nossa vida se faz a partir dos outros.

Primeiramente, agradeço e dedico este trabalho aos meus pais, que sempre me deram o suporte e apoio necessários para crescer em todos meus aspectos e idiossincrasias, me tornando o que sou hoje e me dando muito orgulho a cada passo dado, mesmo que antes mesmo de meu nascimento.

Agradeço aos amigos que desde a gênese do meu primeiro projeto me auxiliaram, ajudando uma pessoa cientificamente imatura a ensinar conceitos e técnicas que ainda não conhecia. Camile, Natália, Vinícius, Adriana, obrigado. Agradeço também aos amigos que me ajudaram – muitas vezes de forma indireta – trazendo leveza à conturbada vida de mestrando, assim como ao meu parceiro por todo o apoio.

Agradeço aos alunos da PPG Psicologia Cognitiva, que, apesar do pouco contato devido à pandemia, sempre me trataram com respeito, admiração, confiança, acolhimento e cuidado mútuos, em uma relação de estudantes que, juntos, caminham para uma ciência integrada e organizada, uma verdadeira relação de pares a qual sou muito grato.

Agradeço imensamente aos participantes da pesquisa pela disponibilidade. Todos vocês foram peças fundamentais neste momento e na construção desse trabalho, e agradeço também pelo interesse genuíno no meu objeto e pelo cuidado e respeito com o qual foi levado o processo da entrevista, de maneira séria e legitimamente engajada. Espero ter sido de igual ajuda para auxiliar nessas construções narrativas que vocês fizeram de suas próprias experiências.

Agradeço ao meu orientador, Alexsandro Medeiros do Nascimento, pela frutífera parceria que dividimos ao longo desses anos, onde esse tratamento de pares supracitado se manteve com a adição de uma mão firme e sincera que me levou a novos patamares em minha escrita e fazer científico. Alex, por *tudo*, obrigado. Estendo aqui meu agradecimento aos professores da PPG Psicologia Cognitiva que estiveram ao meu lado nessa caminhada.

RESUMO

Este estudo tem como objetivo mapear a definição estrutural fundamental da experiência ao observar a autoconsciência enquanto objeto da/na experiência interna de Pensar na morte de si, em estudo fenomenal, descritivo, ideográfico, introspeccionista e exploratório. Foram utilizados conceitos centrais corolários da teoria de autoconsciência objetiva, descrita por Duval e Wicklund (1972) enquanto a capacidade de se tornar objeto de sua própria atenção, processando e identificando informações sobre o próprio self. Além disso, a teoria de autoesquema de Markus (1977) também foi amplamente utilizada para embasar o trabalho, entendendo que a experiência investigada está diretamente nucleada na ativação de um esquema autorrelacionado (a morte de si). Mais recentemente a teoria se desdobrou na Autoconsciência fenomenal postulada por Nascimento (2008), que pressupõe dois aspectos: 1. Modos de experienciação dos autoconteúdos; e 2. De que modo experiencia-se o próprio processo da autoatentividade. Autoconsciência fenomenal aparece quando o processo cognitivo autoconsciente está sob atenção na experiência, definindo assim autoconceitos fenomenais a partir das experiências (Nascimento et. al., 2019). Nos eventos internos que ocorrem concomitantemente ao autofoco e na relação dialética que suscita a fenomenalidade da autoconsciência há um enodamento tríplice entre os autoconceitos acessados, experiência interna e autoconsciência fenomenal, que media cognitivamente os conteúdos a partir de processos mentais representacionais. Esta relação poderá ser conferida em profundidade durante o “Pensar a morte de si”, sendo a própria pergunta de pesquisa eliciadora de autoconsciência. Foi verificado o enodamento deste processo cognitivo autoatentivo em seus aspectos de fenomenalidade, além de seu aspecto mediador na experiência interna. Para tal, foi conduzida a Entrevista Fenomenológica-Cognitiva dos Estados Autoconscientes em Vigília (EFEA-V) que, enquanto instrumento introspeccionista que enoda experiência interna e autoconsciência fenomenal, abre caminho para diversas proposições teóricas, como o papel de mediação da autoconsciência fenomenal na experiência interna e quais processos aparecem, e como, no tocante à estrutura da experiência interna de “Pensar a própria morte”. A análise de dados se deu a partir de análise temática proposta por Braun e Clarke (2006), método que almeja a investigação e categorização sistemáticas do corpus, sem excluir-se o aspecto fenomenal e introspeccionista da experiência ao propor um mergulho nos dados que, apesar de

demandante, garante fidedignidade à análise. Desse modo, atingiram-se os objetivos de pesquisa de mapear e descrever os modos de agenciamento da autoconsciência fenomenal relacionada ao “pensar a morte de si”, destringindo os elementos estruturais do processamento cognitivo, sua dinâmica organizativa, enlaces fenomenais na autoexperiência e, por fim, o campo fenomenal relativo a cada elemento da experiência interna na descrição de seus objetos emergentes e relação aos modos contemporâneos de pensar a morte própria. Essas metodologias de estudo fenomenais foram usadas para chegar à um mapeamento da experiência interna de Pensar a morte de si, tomando-a em toda sua miríade de processos autoatentivos que se organizam de modo complexo em categorias de elementos da experiência como Fala Interna, Visualização Interna, Conhecimento Religioso, Conhecimento Implícito, entre outros, atingindo-se a Autoconsciência fenomenal, âmago desse estado autoconsciente, promovendo descrição de seu papel mediador e dos elementos fenomenais encontrados.

Palavras-chave: Autoconsciência fenomenal; experiência interna; morte de si; fenomenologia; métodos em 1ª pessoa.

ABSTRACT

This study aims to map the fundamental structural definition of experience by observing self-awareness as an object of/in the internal experience of Thinking about the death of oneself, in a phenomenal, descriptive, ideographic, introspectionist and exploratory study. Central corollary concepts of the theory of objective self-awareness, described by Duval and Wicklund (1972) were used as the ability to become the object of one's own attention, processing and identifying information about one's own self. Furthermore, Markus' (1977) self-schema theory was also widely used to support the work, understanding that the experience investigated is directly centered on the activation of a self-related schema (the death of oneself). More recently, the theory unfolded into the phenomenal Self-Consciousness postulated by Nascimento (2008), which presupposes two aspects: 1. Modes of experiencing self-contents; and 2. How one experiences the process of self-attentiveness itself. Phenomenal self-awareness appears when the self-conscious cognitive process is under attention in experience, thus defining phenomenal self-concepts from experiences (Nascimento et. al., 2019). In the internal events that occur concomitantly with self-focus and in the dialectical relationship that raises the phenomenality of self-consciousness, there is a triple entanglement between the accessed self-concepts, internal experience and phenomenal self-consciousness, which cognitively mediates the contents based on representational mental processes. This relationship can be seen in depth during "Thinking about the death of oneself", with the research question itself eliciting self-awareness. The entanglement of this self-attentive cognitive process was verified in its phenomenal aspects, in addition to its mediating aspect in internal experience. To this end, the Phenomenological-Cognitive Interview of Self-Conscious States in Waking (EFEA-V) was conducted, which, as an introspectionist instrument that enunciates internal experience and phenomenal self-awareness, paves the way for several theoretical propositions, such as the mediating role of phenomenal self-awareness in experience. internal experience and which processes appear, and how, in relation to the structure of the internal experience of "Thinking about one's own death". Data analysis was based on thematic analysis proposed by Braun and Clarke (2006), a method that aims for the systematic investigation and categorization of the corpus, without excluding the phenomenal and introspectionist aspect of the experience by proposing a dive into the data that, despite being a plaintiff, it

guarantees reliability to the analysis. In this way, the research objectives of mapping and describing the modes of agency of phenomenal self-consciousness related to “thinking about the death of oneself” were achieved, unraveling the structural elements of cognitive processing, its organizational dynamics, phenomenal links in self-experience and, therefore, Finally, the phenomenal field related to each element of internal experience in the description of its emerging objects and in relation to contemporary ways of thinking about one's own death. These phenomenological methodologies were used to arrive at a mapping of the internal experience of Thinking about the death of oneself, taking it in all its myriad of self-attentive processes that are organized in a complex way into categories of elements of the experience such as Internal Speech, Internal Visualization, Religious Knowledge, Implicit Knowledge, among others, reaching phenomenal Self-Consciousness, the core of this self-conscious state, promoting description of its mediating role and the phenomenal elements found.

Keywords: Phenomenal self-awareness; internal experience; death of self; phenomenology; methods in 1st person.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: processo de emergência das crenças intuitivas.....	30
Quadro 2: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Fala Interna.....	175
Quadro 3: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Visualização Interna.....	177
Quadro 4: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Afetividade.....	180
Quadro 5: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Conhecimento Religioso.....	183
Quadro 6: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Conhecimento Implícito.....	185

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	21
2 A MORTE E SEUS ASPECTOS	21
2.1 Discussões acerca do necrossistema - a morte em perspectiva transcultural.	21
2.2 O desenvolvimento do construto “morte” na cognição: debates em psicologia e ciência cognitiva.	32
3 AUTOCONSCIÊNCIA.	40
3.1 Autoconsciência na filosofia da mente e primórdios da psicologia.	40
3.2 Autoconsciência enquanto processo e mediação da cognição.	45
4 A EXPERIÊNCIA INTERNA, O SELF E SEU CARÁTER FENOMENAL.	56
4.1 Fala interna	63
4.2 Visualização interna	64
4.3 Afetividade e sentimentos	64
4.4 Pensamento não-simbolizado	65
4.5 Consciência sensória	66
5 AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL.	68
6 O PAPEL DA AUTOCONSCIÊNCIA AO PENSAR-SE A MORTE DE SI.	81
7 O PRESENTE ESTUDO	89
7.1 Objetivo geral	89
7.2 Objetivos específicos	89
7.3 Método	89
8 ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS.	97
8.1 P1 - Hélio: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência.	98
8.1.1. Fala Interna	98
8.1.2 Visualização interna	101
8.1.3 Afetividade	105
8.1.4 Simulação mental	108

8.1.5 Conhecimento implícito	110
8.1.7 Autoconsciência fenomenal	112
8.1.8 Análise dinâmica da experiência de Hélio.	114
8.2 P2 - Davi: dados do participante, relato espontâneo e análises da experiência.	121
8.2.1 Fala interna	122
8.2.2 Visualização interna	124
8.2.3 Afetividade	128
8.2.4 Conhecimento religioso	130
8.2.5 Conhecimento implícito	131
8.2.6. Consciência sensória	132
8.2.7. Autoconsciência fenomenal	133
8.2.8 análise dinâmica da experiência de Davi.	135
8.3 P3 - Júlia: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência	141
8.3.1 Fala interna	142
8.3.2 Visualização interna	143
8.3.3 Afetividade	147
8.3.5 Conhecimento implícito	148
8.3.6 Autoconsciência fenomenal	151
8.3.7 Análise dinâmica da experiência de Júlia.	153
8.4 P4 - Maitê: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência.	157
8.4.1 Fala interna	158
8.4.2 Visualização interna	161
8.4.3 Afetividade	164
8.4.4 Simulação mental	167
8.4.5 Conhecimento implícito	168
8.4.6 Autoconsciência fenomenal	171
8.4.7 Análise Dinâmica da Experiência de Maitê.	175

9 SÍNTESE DAS ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS.	181
10 CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
REFERÊNCIAS	206

1 INTRODUÇÃO

Na idade média a fome, pestes e as guerras abriam alas para o cavaleiro final. E lá vinha, rampante, a morte. A familiaridade com a morte era muito maior nesta época que em qualquer outra, e, em meio à Peste Negra que assolou a Europa, a morte era parte da cultura pop do século XIV. Representações do quarto cavaleiro eram populares e comumente encontradas em todas as visões artísticas, da escultura às peças teatrais. Esta concepção da morte enquanto funesta e macabra surgiu na idade média e se incorporou ao *ethos* ocidental, se desenvolvendo em suas várias facetas até hoje, em que a morte está obsoleta, em uma sociedade que até então sucedia em isolar e insular seus indivíduos da consciência de sua própria transitoriedade (Ariès, 1990). Estas várias facetas da morte são parte do sistema mortuário, sendo este gestado culturalmente a partir de quatro condições: a) limitações da expectativa de vida; b) a presença da morte no cotidiano; c) quão controláveis são as forças da natureza, e d) o status do indivíduo (Kastenbaum, 2000).

No contexto atual de travessia da pandemia de COVID-19, há perturbação nas quatro condições. Com as altas taxas de contaminação levando à saturação do sistema de saúde, a mortalidade aumentou exponencialmente, chegando a números totais de 708 mil mortes contabilizadas apenas no Brasil (*Our World in Data*, instituição vinculada à Universidade de Oxford, acesso em julho de 2023); a expectativa de vida encontra-se subitamente comprometida. A morte de repente torna-se cotidiana e estranhamente familiar – ainda que pelos higiênicos números noticiados pelos jornais –, e as pessoas começam a perder conhecidos, amigos e entes queridos para uma doença que assola igualmente o mundo inteiro. A natureza de repente não é mais controlável e previsível, mostrando sua face selvagem na dificuldade de tratamento da doença. A última condição, o status do indivíduo, escancara as diferenças no tratamento da saúde de pessoas pobres e da elite; todos, porém, encontram-se perdidos em meio à escassez de pessoal e tecnologia para tratar os altos níveis de pessoas infectadas por um vírus altamente transmissível. Dados de pesquisas recentes já revelam altos níveis de ansiedade em relação ao vírus, com um estudo que constou com quase 5.000 participantes sugerindo que uma maior gravidade percebida do vírus está associada a piores resultados de saúde mental (Li et al., 2020). Foi nesse

contexto histórico pungente que se deu a coleta de dados do estudo posto.es

Com milhares de mortos diariamente por todo o mundo e o colapso de sistemas de saúde em todos os continentes, esta pandemia pode ser considerada a maior crise sanitária do século, atingindo bilhões de pessoas em todos os âmbitos; do social ao profissional e passando pela saúde psíquica (Damirchi *et. al.*, 2020). Entendendo a psicologia enquanto ciência que veio de e se propõe a um fazer social, o presente estudo foca aspecto corolário a este momento atribulado onde o senso de finitude se tornou cotidiano, usando a calamidade pandêmica enquanto inspiração para a pesquisa aqui proposta. A questão deste estudo veio a partir desse panorama, em um mundo onde a mortalidade está saliente - à semelhança dos tempos da Peste Negra na Europa Medieval, na qual a morte subitamente transforma-se em uma ameaça ainda mais presente do que antes.

A morte, apesar de perpassar a existência humana, não encontra muito espaço na psicologia, sendo a psicologia da morte uma subdisciplina de poucos teóricos quando comparada à temas mais comuns de pesquisa. É criticável que tal experiência basilar para toda a humanidade seja ao mesmo tempo e paradoxalmente tão pouco estudada – e, de fato, evitada. Não deveria haver espaço para tabus na ciência. Considerando que vivemos em uma sociedade cujo sistema mortuário está fortemente arraigado na negação da morte (Kastenbaum, 2000), esta pesquisa se desvencilha disso em busca de uma ciência que leve em consideração diversos aspectos da experiência humana, entendendo o pensar na morte de si enquanto aspecto regular – quiçá cotidiano – da existência e investigando como se dá a fenomenalidade da experiência interna de pensar a morte de si.

O construto que melhor tangencia o tema da experiência interna “pensar a morte de si” é a ansiedade de morte, a apreensão causada pela consciência da morte que todo ser humano tem que lidar, aprendendo a viver com essa compreensão e a ela se adaptando – mais especificamente se relaciona à saliência da morte, quando esta ansiedade se aplica a si mesmo (Menzies e Menzies, 2020). Os sistemas culturais têm a grande tarefa de fornecer uma estrutura simbólica e aspectos de transcendência à morte, em um processo sócio-histórico de construção de atitudes e comportamentos a respeito do tema; não por menos, a relação social é frequentemente pesquisada, junto a outros

atributos que modelam a ansiedade de morte, como aspectos emocionais, cognitivos, desenvolvimentais, motivacionais, existenciais e experienciais (Menzies *et. al.*, 2020).

Entretanto, a literatura falha na investigação mais profunda de alguns desses aspectos, investigando a morte em relação a seus aspectos emocionais e cognitivos em detrimento de outros construtos menos explorados, como em seus aspectos existenciais e experienciais. Até mesmo o construto “ansiedade de morte” é usado aqui como referencial que tangencia o pensar a morte de si, porém não circunscreve completamente e mesmo seu ponto nodal a experiência interna objeto deste estudo – visto ser uma experiência que não necessariamente virá acompanhada de ansiedade.

Para melhor conceituar a experiência interna proposta de ser investigada, um breve exercício de imaginação: mortes pululam nos noticiários todos os dias. Anteriormente, mais presente nos jornais policiaiscos – carinhosamente chamados de “pinga sangue” pela população –, porém sempre fazendo aparições em outros canais de notícia e programas nacionais. Femicídio, acidentes, pandemia, figuras célebres que faleceram na semana. Mais recentemente, o advento da COVID-19. Pouco a pouco, a morte se torna cada vez mais saliente, um mal estar pervasivo que pode dominar o sujeito, que de repente se encontra em uma crise existencial, confrontado com a própria mortalidade através dos constantes sinais, como máscaras, lavar as mãos e pessoas tossindo na rua - a saliência de morte, em especial da morte de si, acaba tomando relevância ainda maior (Newton-John *et al.*, 2020) Em outro caso, a morte pode parecer puramente orgânica, natural, parte da ordem das coisas; sua ideia é recebida com um balançar de ombros e um breve sorriso conformado. É dentro de uma miríade de possibilidades que pode se dar essa experiência interna, sendo a fenomenalidade da consciência base epistêmica para entendimento da mente aqui investigada.

Entende-se a consciência enquanto o processo cognitivo que exhibe propriedades de internalidade, privacidade, acesso direto ao *self* e fenomenalidade; é aquilo que tem acesso direto aos estados qualitativos das experiências consciente e reflexiva (Nascimento, 2008). Essa dimensão de fenomenalidade da consciência é ainda pouco discutida pela ciência cognitiva,

sendo pouco tratada pelos modelos teóricos da mente. Mapear a experiência como ela aparece para o sujeito é das mais finas investigações que podem ser feitas, razão pela qual seu estudo é demandante ao pesquisador; as idiosincrasias pululam em uma mente cuja fenomenalidade aparece sob as mais diversas formas de processamento cognitivo, especialmente em uma experiência tão particular quanto a proposta.

Em breve pesquisa na plataforma *Google Scholar* e *PsycNet* realizada em agosto de 2022 utilizando as palavras-chave “fenomenologia morte”, e “death phenomenology” para artigos, dissertações e teses publicados nos últimos cinco anos, foram encontrados poucos artigos interrelacionando os construtos, especialmente no âmbito da ciência cognitiva, onde as pesquisas concentram-se em experiências de quase morte e há poucas análises fenomenais que versem a morte – dentre as existentes, costumam tratar mais da vivência do próprio processo de morrer, com *corpus* composto por sujeitos idosos ou terminais (Giberti, 2018; Prado *et al.*, 2020), ou sentidos de morte em universitários (Nascimento *et al.*, 2021), sendo uma rara exceção estudo que trate do mapeamento fenomenal de elementos emergentes durante a experiência em pensar/vivenciar a morte – tal como o estudo que levantou a fenomenologia emergente durante pensar as imagens de morte, com participação de tribos urbanas de *headbangers* (ver Magalhães e Nascimento, 2018).

Pensando no aspecto central da consciência da mente fenomenal no trabalho, o primeiro aspecto norteador do estudo é o processo cognitivo da autoconsciência, um desdobramento da consciência sobre si mesma que é definido por Duval e Wicklund (1972) em sua *Teoria da Autoconsciência Objetiva* enquanto a capacidade de se tornar objeto de sua própria atenção, processando e identificando informações sobre o self. Uma pessoa se torna autoconsciente quando foca sua atenção sobre a experiência de perceber e processar estímulos autorrelacionados, autofocalizando-se. A autoconsciência é, portanto, um processo da cognição responsável por mediar a relação das pessoas consigo mesmas, nos aspectos de relação direta com seus *selves* e também em suas interações com o mundo que as cerca (Nascimento *et al.*, 2015). É um processo cognitivo que age enquanto um “localizador psíquico” da noção de eu, tendo como corolários conceitos familiares ao léxico da psicologia – e até mesmo

do senso comum – como empatia, personalidade, autoestima e ansiedade de morte (Morin, 2011), e senso de finitude (Nascimento, 2008). É neste enodamento entre autoconsciência, a ansiedade de morte e senso de finitude que se encontra inserido este trabalho, sendo basilar o papel da autoconsciência no processamento cognitivo da noção da morte de si, agindo enquanto mediador que nos permite então investigar outros variados elementos da experiência interna.

A experiência interna, mediada por processos cognitivos como fala interna, visualizações internas, viagem mental no tempo e autoconsciência (entre outros), é campo de crescimento do caráter fenomenológico da pesquisa, que trata do aspecto imanente da consciência, ou seja, aquilo que é indissociável da natureza do objeto, estando contido nele e respeitando uma definição estrutural fundamental que é norteadora e organizadora da consciência em si (Nascimento, 2019). É nesta experiência interna que se aplica o estudo, que por meio de método em 1ª pessoa de inspiração introspeccionista acessará *quais* processos e elementos cognitivos se interrelacionam à experiência em questão, assim como *como* tais processos/aspectos a influenciarão. Para investigar a estrutura e dinâmica funcional da experiência interna do Self ao pensar a própria morte, precisa-se levar em consideração também o aspecto fenomenal que a autoconsciência assume. Segundo proposição de Nascimento (2008; 2021), a autoconsciência age enquanto mediadora da experiência interna, sendo este aspecto fenomenal importante para entender como surgem noções que vão desde o senso de agência até o próprio surgimento do *self* a partir da interação que o sujeito tem consigo mesmo e com o ambiente que o cerca, tendo a cognição e comportamento enquanto resultantes desta interação de processos cognitivos mediados pela autoconsciência fenomenal.

Porquanto, a pesquisa aqui proposta baseia-se neste enodamento entre autoconsciência e pensar a morte de si, entendendo a autoconsciência enquanto processo que guia e media esta experiência interna. Processos de autorregulação – ou seja, a capacidade de estabelecer limites e exercer vontade, incluindo autocontrole e capacidade inibitória – defendem contra a ameaça da morte, assim como o desenvolvimento da autoestima auxilia na prevenção de manifestações resultantes de ansiedade da morte (Lehto e Stein, 2009; Menzies e Menzies, 2020). Ao longo da literatura da autoconsciência, é evidente seu papel seminal em todo o processo de emergência e manutenção do pensar na morte de si. A própria

frase “pense na sua própria morte” é autorreferente e, portanto, estímulo autofocalizador, fazendo emergir a autoconsciência fenomenal tal como postulada por Nascimento (2008). Sendo a autoconsciência processo cardinal que propicia ao sujeito vivenciar cognitivamente experiências, o estudo então a utiliza enquanto enodamento conceitual e metodológico para mapear e cartografar a fenomenologia da experiência em questão – pensar na morte de si, onde o método introspeccionista leva em consideração máxima a experiência interna do indivíduo para investigar como se dá o papel da autoconsciência enquanto esse processo cognitivo mediador do pensar a morte de si, e ampliando assim o conhecimento sobre a influência desta dimensão da mente na construção das vivências relacionadas à morte (enquanto cultura), ao morrer (enquanto morte na alteridade), e à morte de si (e em como isso pode ser vivenciado).

Posto isso, essa pesquisa de perspectiva qualitativa e idiográfica baseia-se numa epistemologia fenomenal da mente e do comportamento (ver Nascimento, 2021) para propor investigar os modos nos quais a autoconsciência opera nesta experiência interna particular; experiência que, por si, também se configura enquanto estado autoconsciente, por sua focalização em aspectos que fazem direta referência ao *self* – sua possível inexistência, obliteração, transformação, passagem para outro plano, entre outros estados possíveis de processamento cognitivo como estados afetivos, visualização imagética e fala interna. A autoatentividade se daria então a partir desses dois pontos, dimensões distintas de experiência considerando a proposta de Nascimento (2008) sobre as dimensões cognitivas e fenomenais que a autoconsciência assume. Para acessar esses dados e traçar um mapeamento fiel da experiência será utilizada ferramenta fenomenal de método em 1ª pessoa, a saber, a Entrevista Fenomenológica-Cognitiva dos Estados Autoconscientes (EFEA) de Nascimento (2008); o *corpus* resultante será analisado à luz de método igualmente qualitativo, em embasamento fenomenal – a saber, análise temática (Braun e Clarke, 2006), congruente com a proposta epistemológica que norteia a Teoria de Autoconsciência Fenomenal de Nascimento (2021), em seus ditames teóricos e metodológicos de base introspeccionista. A perspectiva do estudo foi escolhida enquanto metodologia ideal para investigação e análise dos dados, usando desta epistemologia fenomenal da consciência para investigar a experiência interna dos sujeitos ao pensar a morte de si e, então, analisar como a autoconsciência media

e sustenta este campo fenomenal. Devido à complexidade da natureza do objeto, ele não permite investigações em terceira pessoa em profundidade, razão pela qual será usado o introspeccionismo dos métodos fenomenais para descrever os elementos e dinâmica do estado de consciência proposto (Nascimento *et. al.*, 2020).

Este projeto, por sua vez, é composto por fundamentação teórica – dividido nas quatro seções “A Morte e Seus Aspectos”, que versa sobre os construtos (trans)culturais da morte e dela enquanto uma instância inscrita na cognição; “Autoconsciência”, que versa sobre a autoconsciência em seus aspectos filosóficos e dos primórdios da psicologia, assim como os aspectos da teoria cognitiva que serão utilizados enquanto escopo do estudo; “Experiência Interna e seu caráter fenomenal”, que descreve a consciência em escopo filosófico-psicológico-existencial e discute as grandes questões de se estudar a experiência consciente, seguindo de descrição sobre a fenomenalidade usada no estudo enquanto epistemologia e método e, por fim, descreve os processos cognitivos que são constituintes da experiência interna investigada aqui; o último capítulo, “O Papel da Autoconsciência Fenomenal ao Pensar-se na Morte de Si”, perpassa o enodamento entre o processo cognitivo da autoconsciência e a experiência interna investigada, apresentando o problema de pesquisa, hipóteses empiricamente embasadas e uma visão geral do estudo aqui descrito.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2 A MORTE E SEUS ASPECTOS

2.1 Discussões acerca do necrossistema - a morte em perspectiva transcultural.

Os aspectos relacionados à morte estão sempre numa corda bamba, prestes a cair para qualquer lado, a depender de uma sensível e paradoxal homeostase entre sistema mortuário e história de vida do sujeito. Ao mesmo tempo que evitada, indivíduos adultos compreendem a fragilidade de suas próprias vidas – a noção de sua própria mortalidade é parte da existência humana, e, segundo filósofos e psicólogos, uma força potencialmente criativa, inspiradora e motivacional (Pyszczynski *et. al.*, 2021). O ser humano é a única espécie que se tem ciência com a capacidade cognitiva de refletir e antecipar a própria morte, ainda que haja um lado negativo onde a humanidade se vê destinada a viver com a consciência de sua própria finitude. Se isso por um lado faz com que as pessoas possam desenvolver formas adaptativas de lidar com o medo da morte, por outro lado, essa consciência da morte também pode produzir uma poderosa sensação de medo ou falta de sentido, levando a uma série de comportamentos de enfrentamento desadaptativos (Menzies e Menzies, 2020).

Para melhor exemplificar o estatuto do construto morte ao longo do tempo, se usará como conceito central o sistema mortuário/necrossistema (Kastenbaum e Aisenberg, 1983), que resume-se enquanto o *zeitgeist* da época para com a morte: os ideais e comportamentos com os quais cada era dialoga com os processos e atitudes da morte e do morrer, concepções e sentidos de morte, comportamentos para abreviar ou estender a duração da vida de um indivíduo e práticas funerárias estabelecidas pelas sociedades em suas diversas formas e culturas. Ao longo deste trabalho, os termos *sistema mortuário/necrossistema* passarão a ser usados para exemplificar e então explorar as profundas marcas psíquicas provenientes do necrossistema atual e suas relações com os sujeitos de pesquisa no nível de cognição autoconsciente. A história da morte foi saliente ao longo do tempo, sendo salutar seu estudo para entender o necrossistema com o rigor que a complexidade do tema exige.

A começar, divagações, estudos e ideias sobre a morte e existência podem ser

vistos ao longo da história da ciência, filosofia e literatura. Muito mais do que uma perspectiva da existência, a morte parece ser observável de maneira transcultural, adquirindo universalidade e, ao mesmo tempo, relatividade, distinguindo-se em forma e símbolo através das culturas (Tau e Lenzi, 2015). Em revisão sistemática conduzida por Menzies *et al.* (2018), os autores aludem à arqueologia, que sugere que a impermanência sempre fez parte da condição humana, sendo observada em toda a história escrita da humanidade. Partindo de uma perspectiva ocidental, o começo óbvio seria a Grécia Antiga, onde passagens sobre a morte não eram incomuns. As figuras mitológicas como Perséfone — deusa da morte cujo nome não era proferido por medo e que todo ano fazia com que milhares participassem de um cortejo em seu nome, os Mistérios Eleusinos, conduzidos pelo público que acreditava na promessa de um pós-vida mais tranquilo —, e as Moiras — responsáveis pelo destino das pessoas, que não poderiam fugir da inevitabilidade de seus desígnios, uma das três entidades se responsabilizaria especificamente pela morte — sugerem que a morte aparecia enquanto amedrontadora, porém inevitável.

Os Mistérios, cujos ritos simbolizavam o momento da passagem ao pós-vida, foram até mesmo definidos por Cícero, o político romano, como algo divino produzido por Atenas, por “não apenas nos dar algo com o que viver em prosperidade como também uma maneira de morrer com mais esperança”. A partir dessa perspectiva primeiramente ocidental, Menzies *et al.* (2018), passam, então, para o Egito Antigo, com sua extensa produção na área de medicina e mortuária, com tratamentos sendo desenvolvidos para aumentar o tempo de vida, assim como a mumificação enquanto uma tentativa de manter a vida depois da morte - ao ponto de enterrar junto comidas, jogos de tabuleiro e até animais de estimação junto aos corpos mumificados, para se assegurar que a pessoa não sentiria fome ou ficaria entediada no pós-vida. Até mesmo um dos primeiros escritos literários da história da humanidade, o Épico de Gilgamesh, da Mesopotâmia, tem a morte enquanto força motriz de sua narrativa, onde o falecimento de um grande amigo do rei Gilgamesh o leva a pensar e se preocupar com a perspectiva de sua própria morte. Na filosofia oriental, desde os primórdios do budismo a morte é tratada como uma ferramenta cultural adaptativa com o objetivo de ampliar mudanças comportamentais positivas e trazer felicidade tanto a nível pessoal quanto social, agindo enquanto uma inscrição psicológica que informa aos praticantes sobre a

impermanência do universo e outros processos-chaves da doutrina, e também enquanto um processo biológico que pode ser simulado para engajar em práticas meditativas intensas que resultam em profundo amor pelos outros; ou seja, a morte assume esse papel biopsicossocial que permeia a doutrina em si dentro de seus mais profundos ensinamentos (Namdul, 2021).

Ariès (1990) também traça uma historiografia de sentidos assumidos pela morte, destrinchando como cada momento histórico deu origem à esta nova noção inscrita no necrossistema, com todas as mudanças atitudinais, afetivas e comportamentais que suscitaram nos indivíduos de cada época. Partindo da Idade Média, o autor traça uma historiografia de aproximadamente 1000 anos de mentalidades sobre a morte, e o que levou cada uma a se transformar na subsequente, demonstrando a estrutura desse processo histórico tão complexo e multifacetado e organizando um massivo volume de detalhes interconectados em uma narrativa impressionante e legível sobre a morte e o morrer no ocidente (Jacobsen, 2016). Ariès (1990) parte do conceito de “morte domesticada” enquanto parâmetro analítico e ponto de partida para a concepção de sua teoria. Esta morte domesticada era muitas vezes sinonímia de alívio, a culminação de uma vida relativamente curta e desagradável em um período pré-moderno que mostrava uma familiaridade indisfarçável com a morte, tanto em seus aspectos físicos (onde literalmente o cuidado com o cadáver ficaria sob responsabilidade da família) quanto em seus aspectos espirituais. Nesta época, diversas xilogravuras, pinturas e arte medieval retratavam a *danse macabre*, onde vivos e mortos dançavam juntos, geralmente à luz da aurora ou do anoitecer, pictoricamente retratando o adágio comum à Idade Média: *memento mori*, “lembre-se de que irá morrer”. Para estas pessoas medievais havia uma familiaridade quase reconfortante tanto com os mortos quanto com a ideia de morte de si, afinal, ela nunca estava tão longe assim na vida cotidiana; as pessoas viviam juntas e morriam juntas, e a vida era vivida na consciência da inevitabilidade da morte. Isso se tornou especialmente verdadeiro durante os anos da Peste Negra, a pandemia mais devastadora da história humana.

O leito de morte era então o cenário onde se dava a despedida, onde a família e comunidade se reuniria ao redor do moribundo e, iconograficamente, costumava estar acompanhado de anjos e demônios que levariam a alma para um pós-vida; assim, não só a morte como o próprio processo de morrer eram eventos públicos,

como também a morte era aceita sem teatralidades ou grandes afetações - daí, o termo “morte domesticada” cunhado por Ariès (1990), onde a morte era vista enquanto um animal selvagem que fora domesticado, porém que, mesmo dentro da familiaridade do doméstico, não deixa essa selvageria e violência para trás. Vale notar, entretanto, que dado o pouco volume de pessoas letradas, a literatura não-religiosa da época não existia ou, se existia, não aguentou o teste do tempo, o que pode tornar esta parte da análise do autor mais duvidosa, suscitando a pergunta: era assim mesmo que o medieval comum vivenciava a experiência de pensar na própria morte? Como em muitos casos em estudos da história, respostas certas não são possíveis; de certo modo, a própria fenomenologia do medieval pode ter sido muito diferente da experiência interna de indivíduos pós-industrialização e filosofia cartesiana.

Ao longo do final da Idade Média, a “morte domesticada” foi aos poucos se cristalizando na “morte própria”, onde, ao invés de focar apenas na morte em si, passa-se a dar maior importância ao indivíduo, entendendo o momento da morte como encontro com a “consciência máxima”, a “última Verdade”. Isso também conversa com as noções de *self*, anteriormente pouco observadas ou até mesmo inexistentes durante a Idade Média. Ariès (1990) comenta que a cerimônia do leito de morte tornou-se um espetáculo individual, reservado ao moribundo, que contempla sua existência e o final aproximado dela, tomando para si responsabilidade de garantir um “balanço final dos livros” que definiria qual seu destino - se a paz do paraíso, as chamas do inferno ou indiferença do purgatório o esperavam no pós-vida. Esta mudança de perspectiva se deu numa caminhada junto à própria evolução tecnológica, espiritual e filosófica da Idade Média - período histórico múltiplo que abarcou aproximadamente 10 séculos -, e, naturalmente, diversas transformações no *zeitgeist* popular ao longo dessa longa janela temporal. Túmulos e sepulturas individuais foram aos poucos tomando os lugares das valas comuns. Cenas que antes denunciavam a naturalidade e selvageria da morte, onde as pessoas se transformavam em uma massa amorfa de corpos decompostos, foram trocadas pelos cemitérios com inscrições personalizadas e epitáfios nas lápides, trazendo o aspecto individual e personalizado ao morto. A “morte própria” então tratava de como o indivíduo poderia se preparar e reconciliar com o inevitável, em uma clara ligação ao surgimento de alguns construtos que, hoje, parecem orgânicos à psique humana, ainda que sejam instâncias relativamente

recentes de experiência - como a narrativa de self, também detalhada mais a fundo na próxima seção.

Enquanto a morte de si centrava-se na importância de testemunho de suas próprias ações e crenças neste período crítico de proximidade ao encontro com o criador, a atenção agora se deslocava para a perda de alguém amado, uma experiência de separação temida e intolerável resultante de uma cultura que, em seus desdobramentos representativos na literatura e arte, estava em sua era Romântica (Ariès, 2004). Com isso, a própria cultura do luto tornou-se mais teatralizada e elaborada, com etiquetas para períodos de luto aplicadas, comportamentos e cerimônias mais específicas e invariáveis para o processo desesperador de perder-se um ente querido. O culto aos mortos por meio de *séances* (sessões de mesa branca espíritas onde era tentado contato com os mortos) são testemunho desta ruptura, onde os enlutados buscavam desesperadamente o retorno daqueles que se foram. Essas emoções fortes e paroxísticas próprias da dramaticidade do período vitoriano transformaram a morte e a expressão de tristeza cada vez mais em um espetáculo público; as procissões de luto onde dezenas de pessoas vestidas de preto seguiam pela rua com destino aos cemitérios, que se transformaram em monumentais celebrações aos mortos e à morte em si. O autor atribui este fenômeno às mudanças do construto de família para uma unidade emocional unida por fortes laços afetivos (Jacobsen, 2016), o que tornaria a perda de uma dessas pessoas (ainda que distante, como um tio-avô com pouco ou nenhum envolvimento afetivo próximo) enquanto uma perda de um pedaço importante de si ou de sua própria história. A procissão, portanto, viria enquanto uma maneira de acompanhar a pessoa em uma caminhada análoga à da passagem para o mundo dos mortos.

Chega-se então a uma nova faceta da morte, uma morte do “eu”, do self. Ariès (2004) comenta que, em dado momento da história, o sentido da vida própria prevaleceu sobre o destino do coletivo. Desenvolvimentos tecnológicos e filosóficos trouxeram consigo, mais uma vez, uma mudança no *zeitgeist* que definiu completamente o paradigma do necrossistema a partir disso; a relação entre o eu e o outro foi modificada, onde a própria identidade prevalece à submissão do destino com a qual a humanidade está sujeita, onde a crescente consciência de si mesmo deu origem à uma autonomia nunca antes vista. Agora, cada pessoa é dona de sua própria biografia, construindo castelos de cartas com suas histórias e relações que

as rodeiam. Isso tornou ainda mais saliente a ideia de morte, onde essa individualidade permite separar-se a si mesmo da massa amorfa da alteridade. A vontade torna-se agora ritualizada, onde, por exemplo, missas, missões e doações podem ser vistas enquanto investimentos no céu, bilhetes de entrada para um paraíso piedoso. Com a exaltação do indivíduo - mesmo que mais empírica do que de fato doutrinária, ou seja, as noções religiosas pouco mudaram -, a própria natureza do pós-vida comentada pelo autor passa, também, a sofrer profundas modificações, onde finalmente a noção de um self imutável e imortal cuja passagem para o pós-vida se basearia em um sistema de pontuações de pecado/virtude ideologicamente conduzido.

Agora, o “mestre da morte” já não era o padre, e sim o médico, e o “leito de morte” já não era mais a casa, e sim o hospital, onde a morte se torna um fenômeno dissecado, cortado em pedaços por uma série de pequenos passos dentro de uma grande equipe hospitalar e, paradoxalmente, um moribundo que muitas vezes morre em solitude. O morrente, antes visto enquanto um guerreiro impassível frente ao Desconhecido, pouco a pouco teve seu lugar tomado por um morrente patético, que espera impaciente e deprimido pela sua hora (Ariès, 2004). Os moribundos, armazenados em “armazéns” - hospitais, necrotérios, lares de idosos, entre outros. Isso deu origem a uma morte institucionalizada, que exige domínio de mão de obra especializada para seu manejo, que antes era familiar e comunal (Elias, 2001). Ariès (1990) comenta também de uma “privatização do luto”, onde aquela poderosa demonstração emocional de outrora lentamente se converteu em uma fonte de constrangimento ineficiente para o processo de luto, a morte tratada com tanto pudor quanto a sexualidade. Os rostos, antes velados, agora por muitas vezes se escondem dentro de caixões fechados, negando a morte e trazendo à tona a ideia de um paraíso muito similar em forma e estrutura à vida na Terra; muitos crendo que, de fato, seria uma continuação da vida onde você se reuniria com os entes queridos que já foram (Ariès, 2004). Nesta fase da morte proibida, há de se ter um cuidado especial em se manter a dor no mínimo, trancada longe da exibição pública, e o luto muitas vezes torna-se um processo de distanciamento do morto.

Feifel (1990) entende o morrer não enquanto puro interesse da biologia, que estuda o próprio processo de senescência, e sim enquanto assunto inerente à humanidade – o medo da inexistência encontra-se em milhares e milenares

dogmas, mitos, doutrinas e filosofias, que postulam diversas maneiras de ver a morte de si e dos outros, onde o pós-vida muitas vezes se faz presente. A maneira com a qual antecipa-se eventos futuros é também a maneira com a qual o “agora” é governado; por isso, uma atitude em direção à boa morte é necessária para não alienar o indivíduo de si mesmo - neste ponto, Feifel não comenta especificamente sobre religião, mas sim sobre a posição atitudinal tomada em relação à morte de si enquanto defensora do sofrimento. O autor considera que já está mais do que na hora de uma sistemática educação sobre a morte; uma preparação não apenas para o morrer como também para o viver, uma mudança de perspectiva da cultura geral. Nota-se que a proposta do autor modificaria profundamente o necrossistema e, ao mesmo tempo, depende de uma prévia – e igualmente profunda – modificação do sistema para sequer ser implementada.,

Por fim, chegamos à modernidade e à quarta mentalidade sobre a morte encontrada pelo autor nos necrossistemas ao longo do tempo. O processo começou a partir de algo que Ariès (1990) cunhou enquanto *mort inversée* (“morte invertida”), que resultou em tornar a morte proibida, invisível e isolada da experiência. A religião anteriormente fornecia uma estrutura explicativa primária para a criação de sentidos de morte e morrer, dando à população esperanças de imortalidade e paz; isso gradualmente deu lugar à medicalização da morte, que aboliu os reinos celestes enquanto destinos finais, os substituindo por construtos mais mundanos e tangíveis (como “vou para debaixo da terra”). A estratégia de sobrevivência se tornou então medicalizada, usando de boa forma e saúde como os medievos usavam das certezas divinas para amortecer a ansiedade que pensar sobre a morte pode trazer; as pessoas cada vez mais buscando conforto na medicina, a tecnologia superando o papel da ritualística. Ariès (1990) também menciona a perda da ritualização do luto e da morte em si, evidenciando seu argumento através do uso crescente de práticas e rituais economizadores de tempo, como a cremação; a morte e o descarte do corpo como um processo recôndito para que a vida continue, ininterrupta e sem interrupção.

É exatamente isso que o autor chama de *mort inversée*, esse processo onde a morte deixou de ser uma amiga familiar e um fenômeno cotidiano para transformar-se em algo extraordinário e alienígena na vida da pessoa comum, algo gerenciado exclusivamente pelos profissionais de saúde e do *thanatos* e com representações filtradas por uma mídia existente e mantenedora deste

necrossistema. Nesta nova faceta do necrossistema, a própria ideia de morte é disruptiva e potencialmente ansiogênica à pessoa comum. O sociólogo Gorer (1955) descreve isso como uma “pornografia da morte”, onde o véu puritano recobre a morte natural - que se torna pouco comentada - enquanto a morte violenta desempenha um papel cada vez maior nas fantasias consumidas pelo público, na forma de história de detetive, faroestes, histórias de guerra, espionagem, assassinos profissionais, dentre outros. Dessa maneira, ele observou e traçou um interessante paralelo entre as fantasias sexuais da pornografia e fascínio pela morte, notando também que, enquanto o tabu sexual estava em um processo gradual de suspensão, a morte parecia cada vez mais desacreditada; um objeto patológico e vergonhoso, algo que lembra ao sujeito de sua própria impotência diante do divino. A morte, antes domesticada, tornou-se selvagem e estranha em um mundo que sequer ousa murmurar seu nome – pode-se dizer que esse interdito sociocultural pode ter se originado também com a redução drástica na mortalidade infantil e aumento geral da expectativa de vida da população.

A comunidade, portanto, envolve-se cada vez menos com a morte de um de seus membros. Primeiramente, por não achar mais necessário defender-se contra uma natureza domesticada pela tecnologia e medicina. Ariès (2004) também comenta que o senso de solidariedade também está perdido, tendo sido trocada por “uma enorme massa de indivíduos atomizados [...] motivados por um sistema de limites e controles” (p. 47). Por fim, a morte torna-se isso: algo a se ter vergonha. Algo a ser silenciado, e, quando esse silêncio for quebrado, reduzi-la a um *status* de insignificância; um evento ordinário de pouca importância - similar aos estéreis números de mortos pela COVID-19 noticiados pelos jornais. A isso, o autor completa que essa antiga selvageria da morte pode, então, voltar com força total, onde o medo pelo paciente cheio de tubos no hospital se torna uma imagem queimada a ferro na psique dos indivíduos inseridos no necrossistema atual. Vale notar que a data de publicação do texto é de 2004, onde o autor não poderia ter previsto os desdobramentos da pandemia, com seu tratamento de entubação e morte causada *diretamente* pela falta desses mecanismos médico-tecnológicos que ele mesmo menciona. Não surpreendentemente, teóricos da morte comentam que, atualmente, o mundo vive o maior experimento em saliência de morte de todos os tempos (Menzies e Menzies, 2020; Pyszczynski *et al.*, 2021), em que todas as pessoas estão em contato direto ou indireto constante com a ideia do morrer - que,

além de tudo, aparece sob uma imagem tão impactante. Pode-se notar então a posição extremamente crítica do autor ao necrossistema atual, ao que Ariès complementa:

Uma pequena elite de antropólogos, psicólogos e sociólogos vem proposto não tanto “evacuar” a morte quanto humanizá-la. Eles reconhecem a necessidade da morte, mas querem que ela seja aceita e não mais vergonhosa. [...] Eles se propõem a conciliar a morte com a felicidade. A morte deve tornar-se simplesmente a saída discreta mas digna de uma pessoa pacífica de uma sociedade prestativa que não está dilacerada, nem mesmo excessivamente perturbada pela ideia de uma transição biológica sem significado, sem dor ou sofrimento e, finalmente, sem medo. Ariès, 2004, p. 47-48.

O reconhecimento da morte contribuiu para a maturação da psicologia, porém ainda requer compreensão que seja mais aplicável à contemporaneidade. Psicólogos ainda têm pouca consciência da abundância de conteúdos entremeados à morte, estando tão amplo campo ainda em formação. O refinamento do fazer *psi* depende de maior instrução sobre a morte e seus processos, e é este fazer que pode ser força transformadora e auxiliar a educação em prol de um sistema mortuário saudável que não evite falar da morte, e sim que a veja enquanto o que ela é: parte indissociável da experiência humana. De fato, a morte é extensamente estudada na psicologia, desde os clássicos passando pela psicologia desenvolvimental e desembocando na ciência cognitiva, a irreduzibilidade de tão complexa experiência demonstra que a morte não pode ser estudada a partir dos princípios de redutibilidade das ciências naturais. Assim como a antropologia e a sociologia, a psicologia trata de fenômenos que não podem ser simplificados sem levar em consideração toda uma pletora de acontecimentos do mundo, em uma dimensão também histórica-antropológica que circunscreve a cognição em um processo de antonomásia que possui propriedades de todos os objetos sociais e é, ao mesmo tempo, inevitável para a humanidade (Tau e Lenzi, 2015).

Acontecimentos recentes no panorama global aparecem enquanto evidência e causa da existência da finitude e da fragilidade da vida para a população geral, tomando proporções que, a princípio, poucos imaginariam e com repercussões que ainda não podem ser medidas com precisão. Na contemporaneidade, a pandemia de COVID-19 denuncia esse medo societal de olhar e pensar a morte e o distanciamento ao qual o assunto é relegado. Os noticiários pintam a imagem da

mortalidade e finitude por meio da banalização das vidas ceifadas, agora estatísticas longínquas. Os agonizantes e os cadáveres – as imagens gráficas de fato – estão desviados para os especialistas que se proponham a trabalhar com a morte (como equipes de saúde), mas até mesmo esses especialistas aproveitavam de certo distanciamento que lhes foi tirado pela pandemia. Tais aspectos deletérios do sistema mortuário são traduzidos à luz pelos conceitos e significados formados e transmitidos ao redor da doença Sars-CoV-2, assim como seu tratamento baseado em sedação e o conseqüente colapso dos sistemas de saúde de maneira global denunciam o despreparo humano para lidar com a morte – tanto em tecnologia quanto psicológica e afetivamente. As pessoas doentes são separadas da família, não tendo direito sequer a um “adeus” presencial – ritual comumente associado à enfermidade e que em muito alivia o sofrimento psíquico do moribundo. O coma que lhes é induzido garante a incerteza característica da intubação, na qual a pessoa não sabe se algum dia acordará da sedação ou se aqueles serão seus últimos momentos conscientes.

Subitamente, todo o cuidadosamente construído necrossistema está agonizante e moribundo. Nas palavras de Kastenbaum e Aisenberg, “uma sociedade pode vergar quando assaltada por intenso e difuso encontro com a morte – especialmente quando é uma sociedade já afetada por graves perturbações econômicas, sociais e psicológicas.” (1983, p. 154). A ritualização e significação da morte e conforto proporcionados pelos funerais é também uma grande parte do necrossistema e até mesmo este mais básico ritual está desestruturado, com caixões hermeticamente fechados e funerais limitados para evitar contaminação. Kastenbaum e Aisenberg completam: “o padrão completo dos ritos fúnebres tinha a função não só de aliviar a ansiedade ou o pesar dos indivíduos, mas também a de afirmar a força e a viabilidade da comunidade” (1983, p. 153). Neste sistema mortuário em frangalhos, que força e viabilidade a comunidade terá para dar aos seus indivíduos em como eles experienciam o pensar na morte de si?

Esta brusca retirada do véu de proteção psíquico engatilhou um surto pós-pandêmico de ansiedade de morte ao redor do mundo (Curseu *et. al.*, 2021; Damirchi *et. al.*, 2020; Lee *et. al.*, 2020; Menzies & Menzies, 2020; Pyszczynski *et al.*, 2021; Shakil *et. al.*, 2020), fenômeno que foi farol inspirador para a pesquisa aqui proposta, que pretende mapear a estrutura da experiência interna

autoconsciente do pensar a própria morte, tarefa que pode ter se tornado tão comum nesta contemporaneidade turbulenta; ou, ao contrário, será que os sistemas egóicos de defesa estão fazendo um bom trabalho ao afastar a saliência da morte? Pouca evidência apoia a clichê frase “nossa sociedade nega a morte”. Mais que isso, a sociedade a transformou num tabu, algo a ser colocado em segundo plano até segunda ordem. Não negada, mas evitada e higienizada. Entretanto, eventos como guerras e pandemias frequentemente e subitamente fazem com que as pessoas se confrontem com sua própria finitude, suscitando a tensão e temor característicos da ansiedade de morte (Nascimento *et. al.*, 2020) ao lembrar o sujeito de seu posto enquanto vivente – e na fragilidade de sua própria vida, como que constantemente ameaçada. Posto isso, temos o papel basilar da autoconsciência para a emergência e subsequente vivência do senso de finitude na experiência interna (Nascimento, 2008). O processo cognitivo de autoconsciência será descrito em maior riqueza de detalhes no próximo capítulo.

Mas o que é a *morte de si* enquanto aspecto da cognição dos indivíduos? A morte de si é aqui tratada num enfoque cognitivo, mediada pela autoconsciência, sendo um autoaspecto representacional dos autoesquemas do sujeito, podendo, portanto, ser trazido como um foco em um estado autoconsciente e gerando uma experiência interna nucleada à morte de si. Posto isso, é um estado de consciência de alta ordem que lastreia a experiência interna, inscrevendo a noção de “morte de si” em amplo aporte de significados no sistema mortuário que, junto à produção cognitiva do sujeito, gesta um esquema; este, quando ativado, dispara produção cognitiva de caráter fenomenal associado – desta maneira, planeja-se investigar a interrelação entre autoconsciência, representação mental e fenomenalidade, teorizada por autores como Hazel Markus (1977) e Nascimento (2008; 2021). Antes de chegar a esse aspecto da cognição de alta ordem, entretanto, é importante destrinchar como a morte foi teorizada na literatura em psicologia cognitiva, demonstrando as possibilidades de desenvolvimento desse construto na psique humana e como se dá sua inscrição na cognição e cultura humanas. O próximo capítulo tratará disso, entendendo a morte enquanto esse objeto transcultural de surgimento tão antigo nas mentes humanas para inscrevê-la enquanto objeto de máxima importância nos estudos em cognição.

2.2 O desenvolvimento do construto “morte” na cognição: debates em psicologia e ciência cognitiva.

Em uma das primeiras pesquisas sobre morte sob seus aspectos cognitivos e dentro de estudos em psicologia desenvolvimental, Nagy (como citado por Feifel, 1959) comenta sobre a aquisição do construto morte em crianças, que antes dos 5 anos não a entenderia enquanto irreversível para, depois dessa idade, a personificar e transformá-la em uma imagem (como a do Ceifador). Partindo dos nove anos de idade que a criança começaria a ver a morte como um processo que acontece a todos e obedece a certas leis pré-definidas e inescapáveis. Morte, então, seria um objeto complexo cuja compreensão perpassa uma gama de diferentes subnoções que teriam que ser gradualmente apropriadas pela criança para seu entendimento “global” (visto quão abstrato é o construto), a saber: *universalidade* para entender que todos os indivíduos morrem, *causalidade* para entender que a morte é sempre produzida por uma causa da qual ela é seu efeito, e *irreversibilidade* para entender que não é possível voltar a viver depois de morto. Essa aquisição progressiva e sequencial de componentes nocionais durante a infância passaria por níveis de desenvolvimento graduais até uma completa integração na idade adulta (Tau e Lenzi, 2015). Outrossim, a universalidade de crenças em um pós-vida em perspectiva transcultural é um enigma para a ciência cognitiva, sendo sua origem muito hipotetizada por alguns de seus proponentes.

Crenças religiosas foram difundidas de maneira quase que universal através das culturas humanas, perpassando eras com seus ritos, cerimônias, e simbolismos. Antropólogos acreditam que religiões que partilham características sobrenaturais (como a vida após a morte) podem ser encontradas em quase todas as culturas da Terra, e cientistas da Ciência Cognitiva da Religião (ou, em sigla, CCR), costumam ter enquanto um dos pontos focais em pesquisa a própria emergência da crença na vida após a morte; os prováveis fundamentos naturais desse processamento cognitivo. Começando as pesquisas com crianças, diversos autores enfocam os fundamentos biológicos das percepções infantis sobre a morte, notando a aptidão natural infantil para compreender o conceito e inevitabilidade da morte, assim como uma aptidão para a crença numa vida que segue após seu final (Biabanaki, 2020). Para a psicologia cognitiva, a mente humana não é vista como uma simples máquina de processamento, sendo na

verdade constituída por inúmeros processos mentais que trabalham em conjunto projetando diferentes subsistemas que organizam a existência em tarefas específicas e essenciais à sobrevivência humana. A CCR completa esse postulado com a ideia dos sistemas de inferência intuitivos, que agem a partir das características dessas ferramentas mentais enquanto automáticas e pouco reflexivas, formando assim crenças intuitivas - que não são adquiridas por meio de pensamentos ou reflexões, mas que são produzidas automaticamente pelas mentes, sem avaliação ou verificação consciente.

Biabanaki (2020) sumariza o processo de crenças intuitivas de maneira bem diretiva, onde todas se originam a partir de um *input* de informação do mundo ao redor para, então, se cristalizarem em crenças intuitivas da humanidade (aqui, vale notar o papel da autoconsciência na Psicologia Intuitiva, onde a separação Eu-Outro aparece desde a proposição inicial a), evidenciando a possibilidade da autoconsciência preceder e originar algumas das mais básicas crenças da estrutura cognitiva humana):

Quadro 1: processo de emergência das crenças intuitivas.

<i>Input</i> de informações	Física Intuitiva	a) objetos sólidos não conseguem ultrapassar uns aos outros b) um objeto cai se não tiver onde se apoiar.
<i>Input</i> de informações	Biologia Intuitiva	a) animais dão à luz a bebês similares a si próprios b) seres vivos agem no mundo para alimentar-se e manter sua sobrevivência.
<i>Input</i> de informações	Psicologia Intuitiva	a) todos os agentes trabalham para satisfazer seus desejos; b) ações são guiadas por confiança e autoconfiança; c) ter seus desejos atendidos gera afeto positivo.

Fonte: Biabanaki, 2020.

Para a CCR, essas crenças não seriam ensinadas através de instruções verbais explícitas, sendo fácil sua emergência em praticamente todas as crianças, através de todos os tempos e em todas as culturas, não necessitando qualquer formação ou ambiente especial para adquirir tais crenças - por isso, consideradas intuitivas. Biabanaki (2020) completa comentando que essas amplas semelhanças de pensamento estariam enraizadas na própria arquitetura cognitiva da mente humana, permitindo essa produção não-reflexiva de crenças complexas e por vezes abstratas - e, justamente por sua grande complexidade, abordagens reducionistas não poderiam explicar adequadamente a formação e prevalência dessas crenças, configurando-se enquanto tentativas de apreender um objeto enredado em vários níveis de cognição e observando a mente em uma perspectiva evolucionista. Relembrando a Quadro acima, pode-se notar que a Biologia Intuitiva produz crenças sobre como os seres vivos se desenvolvem e se comportam. Por outro lado, a Psicologia Intuitiva produz crenças sobre o comportamento dos agentes a partir de suas intenções. Isso causaria uma terceira crença, um dualismo intuitivo, onde as noções de mente e corpo enquanto entidades separadas teriam surgido a partir de uma dicotomia entre a Biologia Intuitiva (que percebe que o ser vivo morreu e, portanto, não age mais no mundo) e uma Psicologia Intuitiva (que continuaria, de maneira automática e inconsciente, a atribuir emoções e desejos ao ser vivo morto). Deste modo, concebendo seres vivos como entidades bimateriais cuja parte imaterial (uma alma, uma psique) poderia sobreviver à morte física (Andre, 2022). Seria a partir dessas duas ferramentas mentais que os seres humanos concebem a vida após a morte, não sendo possível a emergência dessa crença sem o funcionamento simultâneo dessas duas instâncias da mente. Essa teoria é chamada de dualismo intuitivo, e é defendida por proponentes da CCR como Bloom (2005), Boyer (2011), e Barrett (2004; 2022).

Desde as perspectivas filosóficas até as imagens culturais ao longo dos tempos, existe um claro ímpeto motivacional que ajuda a impulsionar essas crenças de vida após a morte, onde as pessoas procuram viver, porém o conhecimento da inevitabilidade de sua morte as motiva a buscar uma imortalidade. Esse dualismo mente-corpo é então a primeira ponte de acesso para

a percepção de um “eu” distinto do corpo físico morto e, portanto, seria capaz de existir independente desse corpo. Pesquisa conduzida por Gray, Knickerman e Wegner (2011) demonstra até mesmo que é comum as pessoas atribuírem mais o conceito de “mente” à pessoas mortas do que aos robôs, animais vivos ou até mesmo outras pessoas em estados vegetativos persistentes, o que pode demonstrar aqui um primeiro enodamento com um conceito que será apresentado posteriormente: a Teoria da Mente, descrita em detalhes no capítulo sobre autoconsciência a seguir.

Em outra perspectiva, Bering (2002) conclui em seus estudos que a arquitetura cognitiva humana evoluiu de maneira tal a possuir extrema facilidade em acreditar na vida após a morte enraizado na incapacidade das ferramentas mentais em simular nossa inexistência (nossos pensamentos, crenças, e emoções), postulando a teoria da restrição de simulação. Deste modo, seria contraintuitivo para a cognição trabalhar com a própria noção de uma falta de existência, de um fim total e obliterativo, o que levaria a essas crenças. Vale notar aqui que, apesar da perspectiva de Bering parecer negar o estudo aqui proposto, a fenomenalidade da experiência de pensar na própria morte não é, especificamente, pensar na sua própria *inexistência*. Ao contrário, a experiência interna se mostra muitas vezes mais multifacetada que isso, onde a cognição trabalha para entender *o que* pode ser a morte de si - ora, se é *algo*, não é nada. Ou seja, a teoria de restrição de simulação ainda faria sentido dentro da perspectiva aqui proposta, que planejou investigar *como* se dá essa experiência interna - e que, nos resultados, não necessariamente encontrou *inexistência* (esse ponto final obliterativo) como parte dessa vivência interior.

Heflick *et al.* (2015) partem dessas perspectivas para argumentar que a consciência da mortalidade da Biologia Intuitiva surge trazendo consigo uma motivação da crença no pós-vida que, portanto, é tornada possível através do mecanismo de dualidade corpo-mente. Essa dualidade dos agentes seria *como* a crença no pós-morte se inscreveria na cognição, visto que ver os indivíduos enquanto duas instâncias mais ou menos separadas possibilita que uma dessas instâncias siga após a interrupção da outra - que um lado espiritual-mental poderia sobreviver ao final de um processo biológico-orgânico. O *porquê* da crença no pós-morte viria a partir desse aspecto motivacional comumente visto nas figuras do

pós-morte, como o paraíso católico ou reencarnação budista. Essa motivação seria nada mais nada menos que a Teoria de Gestão do Terror, um dos maiores construtos dentro da teoria de autoconsciência, e que será discutido em maiores detalhes no capítulo “O Papel da Autoconsciência ao Pensar a Morte de Si”. Aqui, sublinha-se a importância deste processo cognitivo em todas as questões que aqui foram propostas; o dualismo corpo-mente, a Psicologia Intuitiva, as noções cartesianas de existência, a experiência interna e o pensar a morte de si, todos esses construtos co-relacionados simplesmente não seriam possíveis sem o advento da autoconsciência na cognição humana, que permitiu à espécie preocupar-se com sua própria existência e, pelo outro lado da moeda, também com a possibilidade de sua própria inexistência.

Essas perspectivas evolucionistas da CCR fornecem apenas uma história razoável do processo que levou à crença na vida após a morte, sem apresentar uma relação causal entre os elementos centrais da sua teoria e essa crença. Powell e Clarke (2012) criticam alguns desses conceitos, partindo do argumento que os proponentes dessas explicações cognitivas deveriam mostrar uma ligação causal entre as ferramentas mentais e as crenças que elas em teoria demonstram. Para tais teorias se (re)afirmarem, mais estudos empíricos teriam que ser feitos para afirmar ou não essas proposições, à guisa de teóricos pioneiros como Bering *et al.* (2005), que investigou crianças entre 4 e 12 anos que viam um espetáculo onde um rato era comido por um crocodilo, ao que após respondiam perguntas sobre o funcionamento biológico e psicológico do rato morto. Crianças mais velhas seriam mais propensas a afirmar que o organismo já não funcionava, porém entre todas as faixas etárias foi encontrada uma propensão a atribuir estados de vontade e emocionais ao rato morto - em detrimento de estados perceptivos próprios à biologia. Crianças católicas teriam maior facilidade para compreender tais ideias, porém o autor afirma que absolutamente todas, inclusive as de famílias seculares, atribuíram *algo* àquele rato morto (Biabanaki, 2020) - ou seja, essa crença estaria mais uma vez diretamente conectada à Teoria da Mente e essa atribuição de estados mentais a agentes externos.

As teorias da CCR discordam em certos pontos umas contra as outras, com uma noção epistêmica em comum que afirma que essas crenças intuitivas teriam

evoluído a partir da seleção natural - se enquanto uma adaptação ao ambiente ou como um subproduto, de pouco importa. Johnson (2015), em sua teoria da punição sobrenatural, descreve que essa crença em Deus(es) punidor(es) evoluiu como forma de promover cooperação entre os humanos, que poderiam socializar melhor a partir da ideia de um ser onipotente e vingativo. Até mesmo essa noção de um Deus teria necessariamente que envolver outra noção: a de mentes extraordinárias, que inscreve a possibilidade de mentes antropomórficas com capacidades que em muito ultrapassam as humanas como onisciência e onipresença e é fruto direto de um processo autoconsciente e considerado estado da arte na pesquisa em Teoria de Mente (Lane, Wellman e Evans, 2018; Wellman, 2018). Essa perspectiva evolucionista de comportamento e cognição naturalmente selecionado para aumentar as chances de sobrevivência tem, entretanto, suas críticas. Ao discorrer sobre as crenças intuitivas no *Oxford Handbook of Cognitive Science of Religion*, Van Eyghen (2022) comenta três premissas problemáticas do conceito ao perguntar-se “a episteme da CCR é amiga ou inimiga da crença religiosa?”:

1. As teorias em CCR demonstram que as propensões para formar crenças religiosas evoluíram através de uma seleção natural de comportamentos e cognições;
2. As crenças religiosas resultam das crenças intuitivas que evoluíram através da seleção natural, e não dão razão alguma para acreditar que sejam confiáveis;
3. Não existem razões para julgar crenças religiosas como confiáveis;
4. Logo, crenças religiosas não são racionais.

De fato, o argumento não está errado. Entretanto, a pretensa irracionalidade da crença religiosa pouco importa, vez que a CCR se preocupa nesta perspectiva evolucionista e pré-reflexiva que se atém a teorizar e hipotetizar como conceitos tão complexos e abstratos sequer tiveram solo fértil para aparecer na psique humana na universalidade em que são encontrados. A espiritualidade, adesão a ritos, crenças “irracionais”, filosofias extensas; não estaria tudo isso também inscrito em todos os espaços do necrossistema? Pode-se dizer até mesmo que algumas das crenças intuitivas (como a Psicologia Intuitiva, muito similar em estrutura à Teoria da Mente) são resultado direto da mediação da autoconsciência na cognição ao permitir que a pessoa reconheça-se enquanto pessoa, para então reconhecer-se

enquanto ser vivo - e portanto, um ser morrente. Neste caso, há uma evidente ligação entre os processos de uma mente fenomenal (auto)consciente e seu papel basilar nas crenças intuitivas hipotetizadas pela CCR - ainda que, como dito por Van Eyghen (2022), de fato mais pesquisa empírica há de ser feita para justificar hipóteses com pretensão de universalidade.

Os pesquisadores da CCR afirmam uma postura de agnosticismo religioso e científico, onde ela se coloca enquanto um campo que independe de alguém acreditar ou não em Deus. A crença religiosa então, já foi descrita como um “mecanismo de irracionalidade embutido no cérebro”, um acidente evolutivo resultante de crenças intuitivas que foram utilizadas de maneira dissimilar às suas funções evolutivas originais. Entretanto, Loose (2018) traça um paralelo entre as crenças religiosas e crenças científicas, entendendo a segunda também enquanto resultante de sistemas cognitivos que originalmente evoluíram para outras funções em um mundo cada vez mais complexo. Com isso, a ideia de irracionalidade da crença religiosa derivada das crenças intuitivas não é tão diferente assim da crença científica (igualmente derivada das crenças intuitivas), sendo apenas diferentes posturas atitudinais e simbólicas de ser-no-mundo. Não se pode negar, por exemplo, que crenças em um pós-vida podem em muito auxiliar o processo de luto; este, analisado por Ricoeur (2006, citado por Camilleri, 2020) à luz de algumas passagens do Antigo Testamento, onde ele nota uma ligação íntima entre o processo do enlutado e a consolação, tanto de origem divina quanto social. É o que a religião e, mais amplamente, a sabedoria e empatia humanas tendem a mostrar - o processo da morte é, também, um processo de luto. Luto pelo outro, luto de si.

Neste capítulo, passamos primeiramente pelas facetas culturais e filosóficas da morte ao longo dos tempos, discutindo o necrossistema e a saliência de morte em tempos de pandemia. Na primeira subseção, foram discutidos os primórdios da psicologia da morte enquanto um campo de estudo próprio, ainda que a morte tenha sido, por si só, objeto de estudo em outros campos anteriormente - denunciando a sua constante saliência quando se fala em experiência humana. Nesta subseção, a ciência cognitiva da religião é trazida enquanto um panorama científico e empírico do *porquê* e *como* as crenças sobre a morte se dão, em um paralelo direto com crenças intuitivas e religiosas, onde muitas destas foram resultado de diversos processos da autoconsciência como Teoria da Mente e Teoria de Gestão do Terror. Torna-se cada vez mais claro o enodamento entre

autoconsciência e pensar na morte (de si e do outro, e também enquanto conceito). O próximo capítulo é todo dedicado à autoconsciência, discorrendo sobre esse processo cognitivo: qual sua episteme, teorias propostas, literatura empírica e por fim, onde o construto se encontra com os eixos “morte” e “experiência interna” dentro dessa pesquisa.

3 AUTOCONSCIÊNCIA.

3.1 Autoconsciência na filosofia da mente e primórdios da psicologia.

A consciência é o processo cognitivo que define a experiência de subjetividade humana a partir de um *self* que surge da cultura, usando parâmetros regional e temporalmente localizados ao mediar fenômenos para perceber o mundo externo e, por consequência, a si mesmo (Nascimento, 2008). Para usar uma referência cartesiana, “penso, logo existe”: a existência é mediada pelo pensamento, precede a essência. Autoconsciência, entretanto, acaba sendo muito mais que isso; uma problemática humana, uma busca por padronização e continuidade ao refletir sobre si e seu lugar enquanto indivíduo em suas interrelações com o mundo que o cerca. Objeto de divagações filosóficas, teóricas e epistêmicas, a autoconsciência mantém-se enquanto um dos construtos mais elusivos da ciência cognitiva, necessitando de diversas teorizações para começar a arranhar sua superfície. Na literatura filosófica atual, pode-se entender agência a partir de duas maneiras (Loose, 2013):

1. A informação processada vem “de dentro”, é introspeccionista. Uma pessoa não julga seus autojulgamentos baseados em percepção ou conhecimento testemunhal do que está acontecendo no presente, e sim com base em inferências que vêm da familiaridade imediata com sua própria experiência pensante - com todas as narrativas construídas por essa história de vida.
2. Todas as noções são construídas usando o conceito “Eu”. É impossível usar de Pensamentos-Eu sem estar circunscrito à autoconsciência, por mais errôneo que seja o pensamento (i.e. “eu sou Napoleão Bonaparte” segue tão autoconsciente quanto uma pessoa magra falar “eu sou gorda”, ou uma pessoa brava falar “estou brava”). Pouco importa a veracidade do conteúdo, visto que autoconsciência, posta simplesmente, é essa capacidade de referenciar-se em primeira pessoa - definição operacional básica deste construto tanto enquanto estudado pela fenomenologia (ver Grünbaum e Zahavi, 2013) quanto dentro da teoria OSA (Duval e Wicklund, 1972) da ciência cognitiva.

O conceito de Agência é amplamente experienciado pelos participantes na

tarefa proposta neste estudo, demonstrando seu estatuto corolário às tarefas de autofoco onde a agência pode aparecer como esse eu-experienciador extracampo, demonstrando a primeira da dualidade cartesiana de corpo e mente aparecendo na fenomenalidade como uma consciência descorporificada que observa imagem autoscópica. Se, dentre outras definições, Agência é a “capacidade de referenciar-se em primeira pessoa” que processos tornariam possível a autorreferenciação?

1. A pessoa deve conseguir notar-se enquanto um objeto espaçotemporal que traça uma rota através do mundo, coletando e processando informação.
2. Também se pode pensar nas habilidades metacognitivas que permitem a autoconsciência, como a reflexão de seus próprios pensamentos, comportamentos e agência.
3. Uma expressão específica da perspectiva consciente do indivíduo no mundo.

Essa autoconsciência reflexiva pode ter surgido a partir de uma autoconsciência primitiva e pré-reflexiva resultante do caráter experiencial e em primeira pessoa da vida cotidiana. Ou seja, as formas mais complexas de autoconsciência pressupõem um self enquanto condição de emergência; o indivíduo deve pensar em si enquanto um ser, conceitualizando a distinção self/não-self que diferencia seu organismo de outros corpos e objetos no mundo (Gallagher, 2000; Loose, 2013). Os próprios fenômenos mentais seriam compostos por três partes (Levine, 2018), a saber: 1. *racionalidade*, 2. *intencionalidade*, e 3. *consciência (experiência)*. Ou seja, a consciência subentende self e aparece enquanto *algo para o sujeito*, que usa também de sua razão e intenção para se movimentar e organizar no mundo. Essa autoconsciência mínima de self deve ser entendida enquanto uma ferramenta intrínseca da experiência (Gallagher, 2000).

‘Diferente da noção de autoconsciência objetiva, por exemplo (que só ocorreria em momentos excepcionais), esta noção de autoconsciência pré-reflexiva subscreve que ela caracteriza a subjetividade como tal, dando ao sujeito conhecimento não apenas sobre si como também sobre as entidades do mundo - posto simplesmente e em uma perspectiva heideggeriana, é a ideia de que toda consciência é também autoconsciência (Zahavi, 2006). Essa perspectiva é trazida aqui a fim de dar ao leitor um panorama do estatuto da autoconsciência dentro da

filosofia da mente e fenomenológica, demonstrando sua importância nos estudos em consciência. É importante notar, entretanto, que essa perspectiva de autoconsciência não é enquanto a tomada da autoconsciência enquanto processo cognitivo autoatentivo organizativo na qual o estudo se baseia. Outrossim, apresentar essa definição de autoconsciência (previamente à definição cognitiva apropriada do termo) é uma maneira de prever uma problemática discutida por Chalmers (1996) sobre o “problema difícil” nos estudos da consciência.

Seguindo nesta informação, traz-se a Autoconsciência pré-reflexiva: que não é temática, atenta, ou voluntariamente pensada; é tácita, não-observacional (não sendo uma observação introspectiva de si mesmo), e não-objetiva (ou seja, não transforma minha experiência em um objeto da atenção). Se pode, claro, fazê-lo, refletindo-se sobre a experiência, mas antes disso não havia uma “cegueira mental” que impedisse o sujeito de experienciar; a experiência interna já estava posta simplesmente, *antes* da reflexão trazida à tona pela autoatenção. A experiência já era presente para o indivíduo, já era algo *para mim*, por isso se fala de uma consciência pré-reflexiva e um self mínimo como condições para a autoconsciência - e vice-versa, onde a autoconsciência também pode ser tomada enquanto um dos processos que dá origem às condições (Grünbaum e Zahavi, 2013). Exemplificando com uma das bases dessa teorização na literatura, os autores pedem que se considere o processo de pensar em *x*. Quando se pensa em *x*, se pensa em *x*, não no processo de pensar em *x*. Essa parada reflexiva para observar o que se está pensando não é necessária, o que evidencia que o próprio processo da cognição carrega essa autoconsciência não-reflexiva - percebemos o mundo conscientemente ao redor, não a partir da consciência de um objeto e, então, da consciência dessa consciência; isso deixa implícito o papel mediador da autoconsciência entre a consciência e o mundo.

Uma teoria de autoconsciência não deveria apenas explicar essa autoconsciência mínima e pré-reflexiva como também a capacidade da autoconsciência através do tempo. Para tomar emprestada uma perspectiva husserliana, a percepção de um objeto no tempo (assim como construtos como sucessão e mudança) não seria possível se a consciência tivesse em sua percepção apenas um aqui-agora; porquanto, o fluxo da experiência não poderia ser uma série

de pontos desconectados - como um colar de pérolas. Estando a percepção restringida ao aqui-agora, extensão e duração temporal não seriam sequer construtos da mente humana (similar à como acontece em insetos, por exemplo, que se supõe não terem autoconsciência); Zahavi (2006) comenta que o próprio caráter temporal da experiência da consciência pode ter sido a origem da autoconsciência. Desse modo, a experiência consciente deve necessariamente transcender a pontualidade do agora, estando consciente do que acabou de ocorrer ou poderá ocorrer. A autoconsciência de acordo com Husserl então estaria coadunando três momentos no fluxo consciente onde: 1. vem uma “impressão primária” que é estreitamente direcionada para a fase agora do objeto, 2. uma “retenção” que fornece uma consciência da fase pela qual acaba de passar o objeto, permitindo estar cientes dessa fase à medida que se afunda no passado, e 3. uma “protenção”, que de forma mais ou menos indefinida antecipa qual fase estaria prestes a ocorrer (Zahavi, 2006). Desse modo, autoconsciência pré-reflexiva não é uma autoidentidade estática e sim autodiferenciação dinâmica e temporal, uma maneira de localizar-se e se direcionar ao longo do espaço e do tempo.

Em seus Ensaio de Empirismo Radical, James (2022) argumentou que a consciência é necessária para explicar como as coisas são conhecidas e relatadas, não podendo ser simplesmente descartada sem um substituto que explique a função do conhecimento. A grosso modo, o pensamento envolve certa autoconsciência para sua ação, onde o pensamento dobra-se sobre si mesmo, fluindo com uma equivalência similar ao movimento da respiração. Dessa forma, o pensamento é sinônimo de matéria viva, direcionando o Empirismo Radical para um monismo baseado na experiência direta do mundo - razão pela qual a fenomenalidade acaba se tornando um correlato interessante de sua teoria. James também estabeleceu três pontos para uma agenda de pesquisa sobre autoconsciência, a saber: os elementos constituintes do eu, os sentimentos e emoções do eu e as ações às quais a autoconsciência se volta (busca de si e autopreservação) (Grünbaum e Zahavi, 2013). A pesquisa aqui presente pode abrir uma janela teórica que olha para esses três pontos colocados por James no século passado ao mapear essa experiência utilizando os elementos constituintes do eu (no caso, os processos cognitivos que dinamizam a experiência interna); os sentimentos e emoções do eu (considerando a alta carga afetiva de pensar na morte de si mesmo) e, também, as ações de

autopreservação que a autoconsciência se volta (como a crença no pós-morte). Deste modo, nota-se que as recomendações de James para uma agenda de pesquisa em autoconsciência segue relevante mesmo um século após sua morte.

Já foi comentado acima sobre as diferenças epistemológicas e metodológicas dessa definição fenomenológica transcendental para a definição puramente psicológica, cognitiva e social na qual o presente trabalho se baseia. São definições que, ainda que pareçam tratar sobre os mesmos assuntos, os fazem de maneiras diferentes. Chalmers (1996) aprofunda esse debate ao considerar que a dualidade mente-consciência tem como base dois domínios distintos, a saber: 1. *domínio psicológico*, que se atribui ao processamento de informação e desempenho de suas funções e 2. *domínio fenomenal*, que relaciona-se aos aspectos experienciais que emergem junto ao processamento cognitivo e são marcados por propriedades fenomenais qualitativas e subjetivas da experiência consciente - como quale visuais, quale auditivos, quale cinestésicos, dentre outros (Nascimento, 2008). Essa vivência concreta e aparentemente indissolúvel de mente (processamento cognitivo) e consciência (experiência fenomenal) é o supracitado “problema difícil da consciência” definido por Chalmers (1996), que é, sumariamente falando, uma pergunta: como a experiência consciente recheada de qualia nasce a partir de um processamento cognitivo funcional e até mesmo maquínico?

Autoconsciência desvela-se cada vez mais enquanto um processo multimodal, podendo ser sumarizada - de maneira *bem* sumarizada - dentro duas ideias principais, a saber: 1. autoconsciência ligada a processos corporais, como propriocepção, interocepção, e ação (agência ao mover-se) e 2. capacidades da autoconsciência relacionadas a um nível representacional que descreve nossas narrativas (a partir da memória autobiográfica) e, também, nossas capacidades cognitivas e emocionais (a partir de, respectivamente, metacognição e autorregulação) (Mograbi *et. al*, 2023). A metacognição se define enquanto esses processos de natureza recursiva que desenvolvem estratégias cognitivas que alocam recursos cognitivos para buscar ser bem sucedido em suas tarefas, prevendo a consciência da capacidade de analisar a própria capacidade e representando atributos importante do self como a autoeficácia e aprendizagem autorregulada (Rhodes, 2019).

Pressupondo que sistemas nervosos complexos como os de seres humanos permitem essas habilidades de autoconsciência recursivas e de alta ordem (Lage *et al.*, 2022), a autoconsciência pode ser pensada como uma estrutura ainda maior que essa simplificação que a vê enquanto uma habilidade binária, sendo melhor entendida enquanto um fenômeno gradual (um continuum) enraizada nas atividades mais básicas da cognição e, ao longo da evolução natural e cultural da espécie, tornando alguns dos seus mecanismos ainda mais elaborados (Mograbi *et al.*, 2023). Ao que parece, a autoconsciência pode ter sido um epifenômeno da complexidade cerebral, selecionada não por apresentar certas vantagens e sim por conta da alta complexidade recursiva e reflexiva do cérebro, sendo um subproduto da atividade cognitiva de alta ordem e se mantendo por meio dessas vantagens adaptativas. Deste modo, acredito que autoconsciência pode ser uma das portas de acesso à fenomenalidade através de metodologia introspeccionista e interacionista, sendo possível transpor o fosso descrito por Chalmers (1996) entre o processamento cognitivo e o surgimento espontâneo da experiência consciente e fenomenal a partir desse papel de mediação icônica demonstrado pela autoconsciência na consciência. Na próxima seção, discute-se a autoconsciência enquanto processo cognitivo, além de seu aspecto mediador e seu papel no processamento dos estímulos do mundo, dos outros e de si mesmo.

3.2 Autoconsciência enquanto processo e mediação da cognição.

Mead (1934) foi um dos primeiros a teorizar o fenômeno da autoconsciência enquanto um processo cognitivo, estudando-o com mais sistematicidade e propondo a distinção entre o foco da atenção voltado ao ambiente (consciência) e o autofoco, interior e voltado em direção ao seu próprio self; a isso, chamou de autoconsciência. Esse processo cognitivo designa uma das principais funções da psique, algo que, junto às outras ferramentas a dispor na cognição, dá aos humanos sua própria noção de humanidade ao estruturar e balizar a dinâmica organizativa da mente. Em poucas palavras, autoconsciência poderia ser descrita enquanto um balizador da experiência interna, conferindo às pessoas certas noções que, sem este processo cognitivo, não seriam possíveis – tais como a noção de si –, assim como oferece

campo psicológico fértil para a evolução e até mesmo emergência das sociedades humanas como um todo – considerando que até mesmo a empatia é corolária da autoconsciência (Nascimento, 2008).

Sendo a área da autoconsciência pantanosa e multimodal, os trabalhos em ciência cognitiva são incipientes desde a teorização de Mead (1934), ficando em um limbo científico por décadas até o processo tomar novo estatuto quando, em 1972, os teóricos Duval e Wicklund postularam a Teoria de Autoconsciência Objetiva (Objective Self-Awareness Theory; teoria OSA), primeiro modelo teórico-explicativo do processo, no qual Autoconsciência é descrita então enquanto a capacidade cognitiva de tornar-se foco de sua própria atenção; autofoco no qual o *self* volta sua atenção para si mesmo. Esse desdobramento do foco atencional direciona-se para o *self* e aspectos referentes a ele, levando à consciência diversas dimensões de si mesmo em uma relação dialética na qual estes autoaspectos estão sempre sujeitos à uma comparação automática ao padrão sociável desejável – chamado por *standard* ou padrão de correção (Duval e Wicklund, 1972).

Ao construir a narrativa a partir da experiência consciente, o sujeito cria um olhar ao mesmo tempo ontológico e subjetivo sobre si mesmo, uma dinâmica organizativa em que o indivíduo se volta para a introspecção, comparando autoconteúdos atuais com padrões internalizados de correção (Nascimento, 2008). É no equilíbrio entre os aspectos do “*self real*” e os aspectos do “*self ideal*” que essa interrelação se mostra, onde discrepâncias entre este *self* percebido e os *standards* gestam afetos negativos; e a esta comparação estão sujeitos pensamentos, comportamentos, valores, aparência física, motivações, entre outros aspectos do *self* (Nascimento *et. al.*, 2020).

Esta relação dialética da autoconsciência é constante e automática, sendo aspecto importante e cotidiano da experiência interna. Um recurso narrativo pode ser usado para exemplificar esse processo: uma pessoa com um transtorno alimentar como a anorexia se sente gorda ao se olhar no espelho, não importa quantos quilos perca – em suma, existe um foco atencional direcionado para autoaspectos e trazendo à consciência uma comparação automática e insidiosa que gera um *standard* de correção de si a fim de atingir o padrão social desejável.

Por outro lado, é também a partir da autoconsciência que pode-se decifrar a si mesmo e aprender com erros do passado – sendo ela também uma ferramenta indispensável para o desenvolvimento pessoal. Pode-se notar que a autoconsciência pode ser uma faca de dois gumes, que, como outros processos cognitivos, não tem valência positiva ou negativa por si só (Nascimento, 2008). A autoconsciência assume então esse papel de conferir a noção de si que reflete seus corolários em alguns ideais da humanidade como um todo – diferenciação eu-outro, qual papel devo assumir e como (*standards* de correção), dentre outros.

Entretanto, a teoria postulada por Duval e Wicklund em 1972 logo se mostrou apenas uma das dimensões dessa complexa estrutura da autoconsciência. Uma pessoa também se torna autoconsciente ao refletir sobre a experiência de perceber e processar estímulos. Isso pode ser ilustrado a partir da reflexão sobre o próprio passado (autobiografia) e sobre o próprio futuro (prospecções), além do autofoco em suas próprias emoções, pensamentos, traços de personalidade, metas, atitudes, comportamentos, percepções, sensações, intenções, entre outros. Muito do jargão psicológico que hoje está em evidência (como autoestima, autoregulação e autoeficácia) é corolário do processo de autoconsciência; construtos diversos que descendem diretamente do foco atencional voltado ao próprio self (Morin, 2011; Nascimento, 2008). Até mesmo o termo “*self-conscious*” é utilizado cotidianamente no inglês para designar um estado de ansiedade causado pela consciência e correção *in loco* de si, onde, durante uma interação social, a pessoa se julga - muitas vezes de maneira detrimental.

Imagine uma criança lendo em voz alta para a turma: ela está ansiosa, falando bem, ainda que suas mãos suem. Consciente de sua ansiedade, mas tentando disfarçar, até que vê seu amigo olhando para suas mãos, que já soam no papel que segura. A partir daí, fica ainda mais autoconsciente e começa a gaguejar. Até notar o amigo olhando para o papel molhado, a criança estava em estado de autofoco privado, ciente de algo que os outros podem não estar – sua própria ansiedade, seus próprios valores, emoções, pensamentos, entre outros aspectos autoatentivos e reflexivos que coadunam diversos processamentos cognitivos. Autoconsciência pública, por sua vez, seria a criança notando que sua ansiedade foi percebida pelos colegas de classe, que olham para o papel molhado

nas suas mãos e começam a caçoar de sua gagueira – assim, o sujeito está ciente de como os outros lhe percebem em termos de fisicalidade, comportamento e aparência física (Carver e Scheier, 2001; Nascimento *et. al.*, 2015). Seria a autoconsciência também a mãe da vergonha?

A atenção do *self* também pode voltar-se a aspectos do *self* privado – novamente, seus valores, próprias emoções, história de vida, entre outros autoaspectos que aparecem enquanto *mentatio* na experiência interna. É por meio do conhece-te a ti mesmo que se dá a autorregulação – visto que um sujeito não pode controlar-se cognitiva ou comportamentalmente se não souber que aspectos do *self* precisam ser modificados para atingir essa regulação (Nascimento *et al.*, 2015). Estar/ser “*Self-aware*” poderia ser então descrito enquanto um processo de tomada de consciência, onde o sujeito analisa-se, voltando o foco atencional a seu *self* e, a partir disso, tentar implementar mudanças comportamentais, atitudinais ou cognitivas. Autoconsciência se circunscreve então dentro de uma miríade de cognições de alta ordem e metacognição, um jogo complexo do sujeito consigo mesmo no qual certas estruturas humanas poderiam não existir, vez que é o processo cognitivo que permite uma separação público-privado, empatia, sociabilidade, dentre outros (Grünbaum e Zahavi, 2013).

A psicologia conferiu um status especial a esse *self* privado, entendendo-o enquanto estrutura organizativa relativamente estável do conteúdo de experiências na vida do sujeito, assim como enquanto um processo regulatório de emoções, pensamentos e ações (Nascimento *et. al.*, 2015). Não é preciso estudar psicologia a fundo para entender isso, visto que muitos dos autores clássicos conferem essa atenção voltada aos aspectos do *self* privado, como na psicodinâmica postulada por Freud ou na psicologia analítica de Jung. O *self* público, por sua vez, aquele que é projetado na vida social do sujeito, pode ser camaleônico e nem sempre refletir o conteúdo do *self* privado (Schlenker, 1986). Essa relação entre os *self* público e privado é uma das inscrições cognitivas que dá origem à Teoria da Mente (ou ToM, em sua sigla original em inglês), onde os seres humanos se reconhecem entre si a partir da noção de que são mentes que percebem, sentem e pensam, construindo sua própria perspectiva subjetiva a respeito do mundo e planejando racionalmente sua existência nesse mundo que os rodeia a partir da intencionalidade (Perner, 1991; Wellman, 2014). No cerne conceitual da ToM está a metarrepresentação, definida como a capacidade

representacional dos agentes a partir de seus próprios pontos de vista, permitindo que a pessoa veja, julgue e acredite que a alteridade possui das mesmas possibilidades cognitivas de si própria - ou seja, que o Outro igualmente vê, julga, e crê.

Rakoczy (2017; 2022) comenta sobre a forma madura da metarrepresentação, prescrevendo um conjunto de quatro carâteres específicos, a saber: 1. Diferença: quando um observador meta-representa o ponto de vista de um agente e possibilidade desta perspectiva diferir da perspectiva do observador (i.e. “eles podem ver fora da janela, mas de onde estou, não posso”); 2. Incompatibilidade: parte do pressuposto que as perspectivas do agente e do observador não apenas podem ser diferentes como também completamente incompatíveis em conteúdo, de maneira tal que os desejos de ambos os agentes não poderiam ser satisfeitos ao mesmo tempo (i.e. “quero que chova, mas minha irmã não”); 3. Representação incorreta: na atribuição de crenças atitudes propostas pela cognição, a metarrepresentação também implicaria na possibilidade de atribuição de representação incorreta, concedendo falsa crença que pode até mesmo orientar a ação, entendendo-se assim que o outro pode ter perspectivas imprecisas ou simplesmente falsas (i.e. “mesmo sem chover, ela comprou o guarda-chuva”); 4. Aspectualidade: nessa atribuição atitudinal a outros agentes, importa sob que aspectos esse agente representa os objetos e situações relevantes, evidenciando a importância do aspecto para organismo (i.e. “ela comprou o guarda-chuva por ter uma estampa divertida”).

É a partir da ToM que uma perspectiva em segunda pessoa torna-se possível, onde o Eu, enquanto um agente, pode agora entender o Outro (também um agente) enquanto um sujeito com quem pode envolver-se intersubjetivamente, reconhecendo-se uns aos outros enquanto sujeitos racionais que podem partilhar visões sobre o mundo, falar uns com os outros, criticar-se e relacionar-se empaticamente uns com os outros (Rakoczy, 2022). Mais que isso, seria a partir da ToM que o conceito supracitado da Psicologia Intuitiva pode se originar, visto que essas noções profundas partem de um dualismo mente-corpo que emerge diretamente da capacidade cognitiva de alta ordem do ser humano para inferir características mentais nos outros (a partir da ToM) e, assim, conseguir distinguir mentes invisíveis e corpos físicos e, em seu desdobramento, mentes comuns das extraordinárias (Heflick *et al.*, 2015; Nascimento *et al.*, 2022). A própria

fenomenalidade da experiência de pensar na morte de si parece ser corolária da ToM, nascendo a partir desse processo de criação da alteridade enquanto inscrição cognitiva - ou seja, apenas pode-se chegar próximo à experiência da morte de si uma vez que se experimente a morte do outro (Camilleri, 2020). Posto isso, nota-se a profunda relação afetivo-relacional possibilitada pela autoconsciência, especialmente enquanto inscrita em processos socioculturais e até mesmo sensório-perceptuais próprios dos rituais religiosos e do necrossistema.

Nascimento *et al.* (2020) pontuam a importância de pesquisar a relação entre afetos e cognição, entendendo estes polos não enquanto dicotomizados e sim enquanto um funcionamento psíquico dialeticamente integrado e com processos cognitivos gestados a partir das interações ambientais de um corpo físico com suas afetações de natureza emocional. O estado afetivo negativo experienciado durante o processo de autofocalização direciona a atenção aos aspectos negativos ou positivos do *self*, autocríticas, memórias ansiogênicas e desesperança quanto ao futuro, gerando dúvidas quanto ao seu próprio valor e autoestima (Nascimento e Roazzi, 2013). Ao ver TV, passar horas rolando o *feed* de notícias de redes sociais e comportamentos distratores afins, a pessoa consegue desconectar-se de conteúdos autoconscientes e que evidenciem sua própria relação com seu *self*. Outras maneiras de escapismo poderiam ser por meio do álcool, substâncias psicotrópicas, alimentar-se compulsivamente, entre outros (Nascimento e Roazzi, 2013). Evidencia assim a importância da autoconsciência enquanto campo fértil para diversas questões da psique, da autoestima ao autoconceito, além de sua ligação com pensamentos de morte e inexistência a partir dessa relação próxima entre autoconsciência e afetividade.

O afeto é relevante para a teoria OSA desde sua gênese, sendo elemento constitutivo do autofoco em que, novamente, essa relação dialética aparece; o estado afetivo experienciado influencia fortemente os aspectos cognitivos da experiência e sua conseqüente dimensão de autofoco, moldando assim as noções que as pessoas têm de si a partir da relação cognição-emoção (Nascimento *et al.*, 2020). Afetos negativos direcionam este foco atencional à aspectos negativos percebidos no próprio *self* – e o contrário também se dá, onde afetos positivos geram foco em aspectos positivos. Pode-se dizer que afetos têm papel dinâmico, produzindo e conduzindo formas qualitativamente diferentes de autofocalização

com efeitos tanto deletérios quanto benignos à saúde mental (Trapnell e Campbell, 1999). De fato, a alta discrepância *self real/self ideal* supracitada é substrato para ideação suicida (Fromson, 2006; Morin, 2011; Mor e Winquist, 2002), inscrevendo mais uma vez a autoconsciência enquanto organizadora do panorama mental, principalmente quando se fala nos potenciais efeitos comportamentais, afetivos e atitudinais de sua produção cognitiva resultante, onde a ideação suicida é apenas um de seus aspectos deletérios, assim como uma de suas possibilidades dentro de uma pletera muito maior que também traz benefícios ao indivíduo altamente autoconsciente.

É nestas dualidades e ambivalências que a autoconsciência se dá; por meio da tensão dialética entre formas construtivas e criativas de autofoco e das formas de autofoco disfuncional que gestam sofrimento psíquico. O próprio autofoco pode aparecer em duas instâncias cognitivas diferentes, sendo a primeira chamada autoconsciência disposicional (*self-consciousness*), que resulta em traços estáveis de personalidade que são sedimentados e relativamente independentes da outra instância, onde a autoconsciência é acessada por meio de estímulos autofocalizadores e assume posição de estado transitório; por estar sob controle de estimulação ambiental, chamada por autoconsciência situacional (*self-awareness*) (Nascimento e Roazzi, 2019). Apesar desta relativa independência, não se pode tampouco ignorar que a autoconsciência situacional tem inegáveis efeitos nesta sedimentação de autoaspectos de personalidade – pode-se falar então que existe, também, uma interdependência entre esses dois aspectos do processo cognitivo (Nascimento e Roazzi, 2019).

Estas interações afetivas e ambientais geram generalizações cognitivas sobre o *self* que organizam e guiam o processamento de informação relacionada ao *self* contida na experiência individual chamadas autoesquemas, que facilitam as relações supracitadas ao fornecer horizontes cognitivos para os sujeitos julgarem-se a si mesmos, tomar decisões sobre o *self*, resgatar evidências no comportamento e analisá-lo para fornecer uma base confiável para prever comportamentos em situações hipotéticas, entre outros possíveis *schemata* (Markus, 1977). Um possível auto-esquema (*self-schemata*) seria a representação da morte de si, onde a noção da finitude do *self* não seria possível sem a autoconsciência permitindo ao indivíduo tomar sua existência – e possível fim dela – enquanto objeto do pensamento. É neste enodamento da autoconsciência que

se adequa o estudo, no qual a entrevista na coleta de dados planeja suscitar a emergência desse autoesquema para, depois, investigá-lo em profundidade em sua contraparte fenomenal. Esses esquemas são, entretanto, estruturas hipotéticas inobserváveis, os capturando dentro de suas afetações e construtos mais concretos a partir da fenomenalidade sentida e relatada pelo participante.

Desta maneira, apesar de sua relativa novidade dentro do cenário da literatura, a autoconsciência sempre teve seu local de destaque. Fazendo essa diferenciação dos diferentes tipos de autoconsciência e trazendo-a enquanto balizador deste estudo, nota-se que, devido à natureza de introspecção da experiência do pensar a morte de si, esta experiência interna está circunscrita ao *self* privado - pedindo por métodos introspeccionistas de investigação. Apesar dessa relativa novidade, a pesquisa em autoconsciência demonstra várias possibilidades, como a busca por correlatos neurais e fisiológicos do processo cognitivo (onde a pesquisa centra-se na correspondência das estruturas cerebrais com as funções executivas como autorregulação e autorreflexão), e a pesquisa e descrição de sua fenomenologia (por ser conteúdo da experiência interna). Este tipo de dado é marginal nessa área de pesquisa, sendo importante notar a desconfiança de alguns teóricos para métodos introspeccionistas e fenomenais. Entretanto não se faz ciência sem revolução, e a base empírica e metodológica apresentada até aqui demonstra que tal posição é corolária de um debate ultrapassado de uma ciência da psicologia puramente positivista e comportamentalista, sendo importante deixar esse estatuto para trás a fim de transpor certos fossos difíceis e estabelecer pontes que investiguem a fundo as questões difíceis da consciência.

Desse modo, autoconsciência se coloca num *locus* tanto neural - de uma autoconsciência mínima e muitas vezes pré-reflexiva - quanto fenomenal - de uma autoconsciência narrativa. Castro *et. al* (2023) complementa partindo da autoconsciência enquanto um fenômeno complexo e multinível que requer articulação de diferentes níveis de evidência, a saber: em seus correlatos fisiológicos-neurais para indicar o estudo das bases do funcionamento pré-reflexivo do fenômeno autoconsciente; nas escalas de autoconsciência, para delimitação de seus construtos e distinção entre disposições individuais a partir de tarefas experimentais e ecológicas; e, por fim, medidas de autorrelato livres, com categorias definidas pelos próprios entrevistados para classificar sua experiência

consciente, fornecendo a partir dos dados em primeira pessoa evidências que não impõem limitações excessivas à expressão desta complexa experiência consciente. É nesta rubrica que se encontra o presente trabalho, onde a metodologia utilizada dá ao participante essa liberdade de expressão para falar sobre sua *própria* fenomenalidade.

O medo da aniquilação de si tem caráter evolutivo e universal, tendo origem em estruturas límbicas ligadas à percepção de perigo iminente e ameaça, acionando o sistema de luta ou fuga e estruturas do cérebro relacionadas à memória emocional. Seus aspectos cognitivos incluem conceitos e sentidos de morte, a capacidade humana de antever o futuro (e porquanto sua própria finitude) e atitudes sobre a morte, desenvolvidas com base na história de vida pessoal (Lehto e Stein, 2009; Nascimento *et. al.*, 2020). Estes aspectos deletérios da noção de morte entendem-se por ansiedade de morte; medo ou apreensão gerados pela consciência da morte, em seus aspectos cognitivos, afetivos, desenvolvimentais, experienciais e culturais. Por exemplo, já foi citado como a COVID-19 certamente deixará profundas mudanças atitudinais sobre a morte, sendo ela um dos principais fatores de saliência da mortalidade na vida real, sempre presente e influenciando os comportamentos das pessoas de maneiras que talvez nem elas tenham (auto)consciência (Menzies e Menzies, 2020).

Menzies *et al.* (2020) comentam da existência de diversos fatores que intensificam a ansiedade associada à pandemia e, conseqüentemente, os aspectos de morte e luto na época da COVID-19, que descrevem enquanto uma imersão quase universal na importância da mortalidade em uma época de perdas tanto relacionadas à morte quanto de perdas financeiras e de épocas de tranquilidade, também associadas ao empobrecimento da saúde mental. São profundos desafios que a pandemia coloca em nosso mundo-presumido, interditando crenças de autoeficácia e suscitando maior ansiedade de morte. Posto isso, a pesquisa aqui conduzida se aproveitou deste momento histórico de alta ansiedade de morte, entendendo que hoje vive-se, na palavra dos autores acima citados, na maior possibilidade de estudos sobre ansiedade de morte que já apareceu na ciência moderna.

Pode-se notar então o profundo adoecimento que esse momento histórico pode ocasionar, sendo este adoecimento diretamente ligado à autoconsciência,

onde o conteúdo autorreferente está constantemente posto em voga: ansiedade pela morte de si e dos outros, tensão financeira global e pessoal, distanciamento social e a importância da alteridade na vida das pessoas, e, por fim, até mesmo essa violação das crenças autoconscientes e sobre seu próprio lugar no mundo - todas são diretamente relacionadas ou originam-se dentro do campo da autoconsciência. Por isso, não é de se admirar se o estado mental de pensar na morte de si estivesse até mais comum do que antes; o mundo hoje passa por uma mudança em seu eixo do qual poucos ou ninguém saíram incólumes, razão pela qual a pesquisa foi proposta em primeiro lugar. Se vivemos em uma cultura onde a morte tem esse aspecto tão dicotômico e multifacetado, vez falada vez negada, mas inegavelmente experienciada, fica a questão: *como se dá a experiência de pensar a morte de si?* Se percebemos esse enodamento multinível entre autoconsciência e pensar na morte de si, parafraseio e adiciono à pergunta: *como se dá a experiência de pensar a morte de si a partir desse enlace autofoco-fenomenalidade que precipita autoexperiência?* Acredito que a partir da autoconsciência fenomenal pode ser possível respondê-la.

A definição de uma autoconsciência puramente pré-reflexiva e reflexiva pode esconder processos de ordem ainda mais profunda de cognição de alta ordem. Mais do que essa ideia de um self unitário que atua tanto como observador como enquanto objeto da consciência, há uma multiplicidade de processos self-relacionados incluídos neste modelo de self que apresentam diferentes atributos a qualquer momento que estejam no foco da consciência (Mograbi *et al.*, 2021). Portanto, autoconsciência não seria um processo cognitivo unificado e sim uma variedade de processos da cognição. Os estados mentais, eventos e fala interna da mente permitem a emergência de estados autoconscientes em que todas as características do sistema *self* privado passam por fina avaliação, botando sob escrutínio do autofoco questões profundas como valores morais, crenças, imaginações, memórias autobiográficas, preocupações atuais e/ou antecipadas (como, por exemplo, pensar sobre a morte de si), até questões relacionadas ao *self* público que envolvam fisicalidade, comportamento e aparência, assim como a interrelação entre o *self* e o mundo ao seu redor.

É com tal vigor que é experienciada a autoconsciência fenomenal, comprovada empiricamente por Nascimento (2008) ao demonstrar por meio de análises SSA a reflexibilidade da consciência ao pensar sobre si mesma a partir

de mediação icônica de qualidade imagética (imagens mentais) e verbal (fala interna). Pensar sobre a morte de si durante estado autoconsciente é *locus* de mudança sobre o *self*, onde os auto-esquemas propostos por Markus (1977) são acessados para dar suporte à experiência e o aspecto situacional do estado de autoconsciência vai gerar um escrutínio desse aspecto do *self* privado em específico; é, portanto, representacional, fenomenal, e somente acessível por introspecção e métodos em 1ª pessoa (ver Nascimento, 2021). Com isso, planeja-se investigar a contraparte experiencial do exercício de autoconsciência – autoconsciência fenomenal –, tendo como consequência o entendimento de sua dimensão qualitativa que emerge junto com o autoesquema “morte de si”, assim como sua dinâmica com a experiência interna – que é mais ampla e subjacente ao autofoco – dentro do processamento cognitivo.

4 A EXPERIÊNCIA INTERNA, O SELF E SEU CARÁTER FENOMENAL.

Primeiramente, o próprio conceito de “consciência” deve ser definido, ainda que fazê-lo seja um desafio para cientistas e filósofos igualmente, visto que os debates sobre o que define a consciência perpassam milênios e são tópicos de discussão em diversas áreas do conhecimento. Posta simplesmente, pode referir-se enquanto sciência de si e do mundo ao redor, interação sócio ambiental, cognição, sentimento, percepção, enfim, experiência; uma complexa estrutura de conceitos tangíveis e intangíveis que vão desde a infraestrutura neural até temporalidade e subjetividade (Grof, 2019). Mais que isso, a consciência é um processo complexo de uma miríade de eventos neurobiológicos, fenomenológicos e psicológicos, terra fértil para a emergência do *self* desde os primeiros estágios de desenvolvimento – porquanto, não é uma simples função da mente, apenas outro processo cognitivo no repertório da psique humana, e sim sua própria organização (Chieffi *et. al.*, 2018). A consciência pode ser vista então enquanto um organizador mental da existência humana no mundo ao seu redor, sendo a ponte cognitiva que permite entender a realidade e nela agir. Dormir, por exemplo, configura um estado em que a consciência pouco interage com o mundo ao redor, desdobrando-se em sonhos ou até mesmo na escuridão de uma noite de sono pesado e às vezes sem memórias do mundo dos sonhos. Goldman (1993) considera a ideia de haver aspectos experienciais ou qualitativos das experiências, sem restringir os termos à sensações e percepções, mas ampliando essa dimensão fenomenológica-experiencial também para outros eventos mentais como pensamentos e crenças.

Deste modo, a experiência consciente é simultaneamente familiar e misteriosa; apesar de não há nada que a espécie humana conheça mais, é extraordinariamente difícil conciliá-la com outras áreas de nosso conhecimento. Porque ela existe? O que ela faz e como essa subjetividade própria da consciência surge a partir de processos elétricos neuro-cerebrais? Essas perguntas são levantadas por Chalmers (2007) em um texto chamado *The Puzzle of Conscious Experience*, onde discorre sobre essa intangibilidade que se origina de processos orgânicos tangíveis e diretamente observáveis:

Do ponto de vista objetivo, o cérebro é relativamente compreensível.
Quando você olha para esta página, há um burburinho de processamento:

os fótons atingem sua retina, os sinais elétricos passam pelo seu nervo óptico e entre diferentes áreas do seu cérebro e, eventualmente, você pode responder com um sorriso, uma expressão perplexa ou um comentário. Mas há também um aspecto subjetivo. Quando você olha para a página, você tem consciência dela, experimentando diretamente as imagens e palavras como parte de sua vida mental privada. Você tem impressões vívidas de flores coloridas e céu vibrante. Ao mesmo tempo, você pode sentir algumas emoções e formar alguns pensamentos. Juntas, essas experiências constituem a consciência: a vida subjetiva e interior da mente.

Chalmers, 2007, p. 2.

Existe, portanto, um problema difícil de ser tratado: como estudar a consciência se até mesmo sua definição pode ser elusiva? Em psicologia cognitiva, um grande problema da consciência seria definir porquê, como e quais processos cerebrais são responsáveis por sua emergência. A dificuldade de explicar o próprio conceito “consciência” – de chegar a um consenso ontológico sobre o que é o construto –, faz, entretanto, que a ciência cognitiva foque em outras questões mais observáveis, funções objetivas como aprendizado, memória e integração perceptiva. A razão desta “fuga” encontra-se na simples construção de paradigma – existente para as funções acima e ainda em constante construção e reformulação quando se fala em consciência (Chalmers, 2017; Chalmers, 2018). Deste modo, um problema epistemológico e metodológico da ciência cognitiva é não apenas a definição de consciência como também a operacionalização da pesquisa, suscitando perguntas sobre como investigar um construto tão elusivo da mente.

Chalmers (2007; 2017) defende que a consciência pode ser explicada por uma nova teoria ainda não desvelada cujos detalhes ainda estão fora de alcance, envolvendo até mesmo a formação de novas leis fundamentais. O verdadeiro mistério da mente não seria a definição estrutural dos processos orgânicos provenientes da eletricidade cerebral e sim como fazer uma definição estrutural da própria experiência subjetiva. Por que ao ver roxo vemos roxo? Mais especificamente, o que exatamente naquela onda de luz capturada e processada pela nossa fisicalidade (respectivamente, olhos e cérebro) lhe dá a *qualia* de roxo? É esse o difícil problema da consciência: mesmo que respondidas todas as perguntas sobre essa dinâmica e estrutura das funções comportamentais e cognitivas a partir da neurociência, há esse perene enigma do *porquê* a consciência aparece a partir desses processos.

Se um autômato tiver todas as características físico-químicas de um

cérebro humano em um corpo não-humano, sua experiência consciente seria igual à de seus precedentes? Já foi defendido aqui que a autoconsciência pode ser uma das razões para o surgimento da consciência, sendo interessante notar seu papel evolutivo e multimodal em diversas espécies, onde cada um de seus aspectos aparece com maior ou menor prevalência (Lage *et al.*, 2022). Entretanto, confirmar ou negar esta hipótese envolve métodos ainda não acessados pela ciência cognitiva - neste caso, debate-se aqui que a descrição fenomenológica pode ser um bom ponto de partida para essa agenda de pesquisa. Para Chalmers (2007), a consciência deve ser tratada similar ao advento das ondas eletromagnéticas no campo da física, que não poderiam ser descritas em termos de princípios previamente conhecidos, sendo necessário introduzir o conceito enquanto uma nova entidade fundamental.

Todo e qualquer aspecto da vida depende de como os dados do mundo externo serão integrados e transformados pela consciência. A distinção tradicional da consciência em níveis quantitativos e categóricos (atentividade, alerta, sono, coma) e níveis qualitativos-dimensionais (experiências subjetivas como pensamentos e emoções) tem que ser suplementada por diferentes tipos e graus de consciência, tanto sincrônica (nos campos da consciência) quanto diacrônica (o ego e personalidade) (Chieffi *et. al.*, 2018). Resgatando o capítulo anterior, é importante notar a ponte que pode ser feita entre a definição de consciência feita pelos estudiosos e a autoconsciência – pode-se entender a própria autoconsciência enquanto esta dinâmica integrativa e mediadora da consciência em si; seus dois aspectos balizando a consciência tanto neste níveis quantitativos categóricos (ao, por exemplo, a pessoa notar o quão difícil é focar-se, por mais que tente) quanto nestes níveis qualitativos-dimensionais (ao perceber os afetos negativos que vêm dessa falta de foco) (Nascimento *et al.*, 2015).

A experiência consciente seria o mitológico e dual rosto de Janus, o deus de duas faces, onde ao mesmo tempo envolve aspectos referentes ao mundo ao redor e a presença de um sujeito com ponto de vista e perspectivas elencados na subjetividade. Em seu aspecto evolucionário, podemos pensar que um sistema é fenomenologicamente consciente quando há uma noção em primeira pessoa do que é *ser* esse sistema *presente no mundo*. É amplamente aceito que um ser humano é fenomenologicamente consciente, que outros animais *podem* ser

fenomenologicamente conscientes, e que árvores e pedras não o são (Chalmers, 2018). A consciência é, portanto, uma função que media a experiência psíquica enquanto inserida em um mundo físico – o que levou alguns autores mais cartesianos a assumir uma postura completamente dualista da consciência, distanciando mente e corpo.

O modelo de monismo reflexivo de Velmans (1993) pressupõe que a consciência passou por um processo de evolução ao longo do tempo no qual, mesmo com todas as limitações biofísicas do organismo humano, a fenomenalidade da experiência se aproxima bastante do mundo físico. Tanto a experiência do sujeito de pesquisa quanto daquele que observa a experiência são, em essência, fenomenais, mesmo que seus interesses difiram. É na intersubjetividade, e não na objetividade, que estaria o trunfo que transformaria as metodologias de pesquisa baseadas em ciências naturais para uma verdadeira ciência da consciência, através de estudos fenomenais críticos que estudem a experiência/observação compartilhada entre esse extremo materialista/científico/objetivo (em uma perspectiva de 3ª pessoa do pesquisador) e o outro extremo psicológico/filosófico/ subjetivo (em uma perspectiva de 1ª pessoa do sujeito).

Ignorar o papel do cérebro na consciência seria epistemologicamente errado, seguindo-se os pressupostos da ciência cognitiva e até mesmo da psicologia enquanto campo científico. Historicamente, autores como Wundt e Titchener foram salutares nos primórdios da psicologia experimental usando de métodos introspeccionistas para começar o estudo da mente sob condições laboratoriais (Schultz e Schultz, 2005); e a experiência interna é, por definição, introspeccionista. Uma das primeiras definições de “psicologia” trazida por Wundt a define enquanto a disciplina onde a pessoa olha para si mesma a partir de dentro e tenta explicar as interrelações dos processos que essa auto-observação revela (Heavey e Hurlburt, 2008). A abordagem experimental de Wundt correlacionou-se com situações de observação empírica a partir desse conceito de “percepção interna”, tentando discorrer uma estrutura da experiência consciente a partir de um catálogo exaustivo dos conteúdos elementares da mente humana em toda sua variedade de elementos fenomênicos e perceptuais (Callaway, 2021). James, por sua vez, comenta sobre a confiabilidade da

Observação Introspectiva, recorrendo que ali podem ser descritos e relatados diferentes estados de consciência a partir de uma “retrospecção” onde se recorda e reflete sobre episódios de experiências conscientes e abrindo o questionamento: será que a recordação da experiência equivale a retornar à experiência? Se sim, até que ponto essa memória é fiel à experiência original? (Callaway, 2021).

Partindo-se do pressuposto de que cada indivíduo tem acesso às suas próprias experiências, nada impede a ciência de confiar em informações indiretas sobre esta fenomenologia a partir dos relatos pessoais dos participantes, entendendo os dados em 1ª pessoa como acurados e os relatórios dos sujeitos como evidências e não simplesmente anedotais. Pode-se então reformular esse conceito a partir de um princípio de coerência estrutural onde a estrutura da experiência consciente seria refletida na estrutura da informação da consciência - e vice-versa (Chalmers, 2007). Introspecção, portanto, poderia ser essa questão de refletir ou pensar sobre a experiência consciente baseada na capacidade de descrever objetos de consciência em termos relacionados, tomando emprestados da linguagem termos para descrever objetos perceptuais e caracterizar esses conteúdos conscientes (Callaway, 2021). O método introspeccionista prevê esse aspecto elusivo e fugaz da experiência consciente, trazendo em sua aplicação maneiras de evitar enviesamentos originados desta falibilidade da memória. A fenomenologia cognitiva na qual o estudo se baseia torna relevante essa discussão interdisciplinar que se edifica sobre noções de uma consciência filosófica fenomenológica e também dentro das investigações em psicologia cognitiva, surgindo como um campo fecundo de pesquisas empíricas (Jorba e Moran, 2019).

Kriegel (2009) define a consciência fenomenal enquanto os estados mentais, eventos e processos que se envolvem quando um dado objeto se encontra sob apreciação da consciência. O autor aponta a importância da ferramenta representacional da cognição na experiência, considerando que estados fenomenalmente conscientes têm caráter qualitativo em virtude da representação de características ambientais e caráter subjetivo em virtude de como se apresentam ao experienciador. É este caráter subjetivo que torna possível a consciência, na qual a autoconsciência toma papel mediador da cognição representacional a partir da mediação icônica (Morin, 2004), que agora se torna

autorrepresentacional, visto que o caráter qualitativo seria a própria *qualis* da experiência (quão vermelha é a maçã?), enquanto o caráter subjetivo representa o aquilo-para-mim (quão vermelha *vejo* a maçã?). Que o objeto seja tomado como aquilo-para-mim já denota a fenomenalidade subjacente em estados de autofoco, onde a autoatentividade se transforma, ao mesmo tempo, em autoexperiência (Nascimento, 2008), ensejando o estado de autoconsciência fenomenal do qual tratará o próximo capítulo.

Os campos da filosofia da mente e da fenomenologia têm examinado separadamente duas áreas distintas: a natureza da consciência e a natureza da cognição ou pensamento. Surge a questão de como esses dois domínios se relacionam entre si. Uma conexão fundamental entre cognição e consciência emerge quando a cognição está intimamente ligada à experiência perceptiva. Dentro desse âmbito, debates se concentram na penetrabilidade cognitiva da experiência perceptual e na relação de justificação entre experiência perceptual e cognição (Jorba e Moran, 2019); mais especificamente, talvez, a relação entre experiência consciente e autoconsciência. Nota-se então o quanto a autoconsciência permeia e organiza a dinâmica da experiência fenomenal (Nascimento, 2008).

Pressupõe-se que a autoconsciência é um dos elementos organizadores da experiência interna de pensar a morte de si, visto o aspecto autorrepresentacional contido na experiência a ser investigada em pesquisa que se apoia nesta epistemologia da mente e da consciência que prescreve uma dimensão fenomenal emergente do processamento cognitivo-neural – a saber, uma mente fenomenal que emerge de uma mente psicológica, experiência interna que origina de uma pleora de processos cognitivos concomitantes. Resgatando Chalmers (2018), é a partir desta noção que ele discute o meta-problema da consciência, em que a dificuldade de explicá-la em termos psicológicos ou mesmo filosóficos se dá por sua natureza multifatorial e elusiva; onde traçar a linha e entender o que deve ser buscado e estudado quando se investiga consciência? Os estudos em psicologia cognitiva devem focar essa mente fenomenal ou uma mente psicológica? De acordo com Gallagher (2013), o próprio construto self pode se inscrever na experiência a partir dessa constituição multicomponente de aspectos mínimos, afetivos, psicológicos, narrativos, situacionais, intersubjetivos e

experienciais organizados de acordo com certos padrões e variações da relação intra-componentes.

A seguir serão discutidos alguns dos elementos da consciência que foram observados nos estudos de Nascimento, partindo da teoria de fenômenos da experiência interna de Hurlburt e Heavey (2008). Os autores notaram a dificuldade de se organizar e investigar a experiência interna a partir de críticas ao método introspeccionista, trazendo-as para indicar os aprimoramentos técnico-científicos que o método deveria passar para atualizar-se nas ciências da mente. Para responder às críticas, introduzem o *Descriptive Experience Sampling*, ferramenta de investigação que tenta apreender e descrever a experiência interna em grandes graus de fidelidade, usando de um alarme que toca em intervalos aleatórios; ao tocar, o participante deve parar o que quer que esteja fazendo e focalizar-se na experiência interna presente, o estímulo servindo como um sinal para que a pessoa atente à própria fenomenalidade.

O método assim permite verificação empírica da dimensão fenomenal da consciência, sendo ao longo dos anos uma ferramenta salutar na construção de uma ciência que verifique empiricamente as noções teóricas da mente fenomenal (Ferryhough *et. al.*, 2018; Hurlburt e Heavey, 2015; Hurlburt *et. al.*, 2017). Os resultados do estudo de Hurlburt e Heavey de 2008 são importantes para estudo da experiência interna no estatuto atual de psicologia, onde eles mapearam os elementos constituintes da experiência interna como fala interna, visualização interna, pensamento não-simbolizado, sentimento e consciência sensorial. Devido à diretividade desse estudo fenomenal e de seus resultados dentro da égide da ciência cognitiva, essa categorização será utilizada enquanto um horizonte de processos possíveis dentro da análise temática dedutiva (Braun e Clarke, 2006) com a qual o presente estudo baseia sua análise de dados.

O debate sobre autoconsciência é plural nos estudos em consciência e fenomenologia como um todo, apesar de parecer invariável notá-la enquanto um dos processos que precedem a emergência da experiência consciente. Mas e quando o processo consciente é também autoconsciente? É neste desdobramento da consciência sobre si mesma que está a fenomenalidade da experiência própria, ensejando construção paulatina da Teoria de Autoconsciência Fenomenal de Nascimento (TAF) (2021; 2008), que enlaça estes dois tipos diferentes de autofoco (um psicológico e outro fenomenal) enquanto mediadores

cognitivos da experiência. No próximo capítulo, autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008) será tematizada enquanto esse processo mediador inscrito na cognição (desde processos mais básicos até os de alta ordem), evidenciando seu estatuto de importância para entender como a *qualis* cognitiva-fenomenal que nasce dos diversos processos físico-cerebrais pode, finalmente, dar origem à experiência consciente fenomenal.

4.1 Fala interna

Um dos processos cognitivos mais comuns na experiência, a fala interna possui uma variedade de denominações na literatura: autofala, diálogo/monólogo interno, autoverbalização, autoafirmação, dentre outros. Por ser processo tão comum, é também parte indissociável da experiência interna, agindo também enquanto mediador organismo-mundo ao permitir que o indivíduo se oriente nesse mundo e autorregule comportamentos e cognição de acordo com os estímulos dados por esse mundo (Morin, 2005). Esse papel reflexivo da fala interna é de muita importância para a experiência, visto que também pode ser usada pelo indivíduo para resolução de problemas, planejamento, memória, aquisição de autoinformação (um dos caminhos que leva à construção de autoconceitos).

Morin (2018) destaca a fala interna como essa característica importante do monólogo interno que permitiria identificar, organizar, consolidar, questionar e recuperar informação autorreferente, se colocando como essa cognição de alta ordem, metacognitiva e autorreguladora agindo no monólogo interno. Usando o exemplo da criança envergonhada acima descrito (p. 31), seu monólogo poderia tanto pender para um lado ruminativo que diz “eu estou nervoso” quanto um outro, reflexivo, que diz “eu consigo”. Posto isso, a fala interna apresenta-se muito fortemente embasada também em pensamento autoconsciente, por exemplo: ao pensar-se “se não for embora agora, vou me atrasar para o trabalho”, a pessoa está se inserindo no mundo ao redor ao mesmo tempo em que planeja e resolve um problema. Sem emitir sons, o sujeito então simula uma conversa consigo que fica apenas na ordem da cognição. A categoria de elementos fenomenais levará o mesmo nome do processo cognitivo Fala Interna, visto sua diretividade teórica e prática.

4.2 Visualização interna

Um dos primeiros elementos da experiência a ser estudado por autores como Wundt e Galton (Callaway, 2021), visualizar algo fenomenalmente envolve gerar internamente alguma imagem qualquer - que pode ir desde uma simples maçã verde até conceitos mais complexos, como quimeras mitológicas ou cenas detalhadas da memória (Heavey e Hurlburt, 2008). De fato, tal como a fala interna utiliza da linguagem enquanto elemento cognitivo de sua emergência, a memória costuma ser a principal fonte de acesso de uma imagem mental. Até mesmo o imaginário “quimera” é visualizado internamente a partir de um conhecimento prévio tanto linguístico quanto imagético e aparece a partir da memória de sua definição e aparência enquanto um monstro com corpo e cara de leão, asas de dragão, chifres de carneiro e cauda de serpente. O que se entende em senso comum como “imaginação” seria um corolário desse processo, que se define como esse deslocamento temporal e regional para longe de um campo perceptual aqui-agora e em direção a uma situação imaginada, criada pelo potencial cognitivo a partir dos símbolos imagísticos da mundo que o rodeia (Heavey e Hurlburt, 2008). Uma pessoa pode, por exemplo, visualizar internamente o rosto de sua mãe, chegando até mesmo a fazer inferências sobre seu estado afetivo e notar que ela está triste. A categoria de elementos fenomenais levará o mesmo nome do processo cognitivo Visualização Interna, visto sua diretividade teórica e prática.

4.3 Afetividade e sentimentos

É importante primeiramente diferenciar afetividade de sentimentos. O afeto seria a emoção por si, como tristeza, alegria, raiva, nervosismo e vergonha. Sentimentos, por sua vez, são a representação desses estados afetivos. Sendo um dos elementos de maior aparecimento na experiência interna (Hurlburt e Heavey, 2008), os sentimentos circunscrevem o organismo no mundo e são, mais uma vez, uma maneira de autoorientação orgânica, onde, por exemplo, uma pessoa pode se sentir triste ao lembrar que sua mãe está internada. Afeto poderia ser visto até mesmo como parte indissociável da consciência, que seria então um fluxo de afeto contínuo no qual pessoas estariam sempre experienciando algum tipo de sentimento. Por outro lado, também pode ser visto enquanto “afeto nuclear”, um estado que vem à consciência apenas sob algumas circunstâncias específicas, com

intensidade menor ou maior de circunscrição na experiência consciente a partir de mudanças ambientais (Heavey e Hurlburt, 2008) - onde, por exemplo, a pessoa estava tranquila em casa e, ao receber uma ligação com uma notícia, seu estado afetivo muda radicalmente, podendo do nada tomar conta de toda sua experiência consciente.

Deste modo, a égide de elementos fenomenais observada aqui não diz respeito *apenas* aos sentimentos do self, como também a outros níveis de cognição social de afetos secundários como família e amigos. Nesse caso, a categoria Impacto Afetivo engloba não só os afetos do self que os sente em primeira mão, como também noções a respeito dos afetos de outrem e também instâncias de empatia e cognição emocional como um todo.

4.4 Pensamento não-simbolizado

Apesar de muito experienciado, ainda é uma parte da experiência interna pouco conhecida pelo senso comum onde um pensamento implícito não traz consigo a experiência de fala interna, imagens mentais ou outros símbolos. Até mesmo a separação temporal e espacial não é observada. É uma maneira de autoexperienciação que aparece como uma característica única da experiência interna (e, inclusive, pode ser considerado uma de suas características principais). Não precisa ser deduzido para ser observável dentro da experiência, podendo trazer grandes e abstratas questões sem que haja um cuidado gramatical ou temporal para aquisição dessa ideia, se apresentando enquanto unidade, sem ritmo nem cadência; tem, porém, seu conteúdo explícito e automaticamente compreendido sem muitos problemas para o pensante (Heavey e Hurlburt, 2008).

Esse processo cognitivo explícito da experiência interna aparece de maneira telegráfica, por exemplo: observando a rua da janela, uma pessoa vê dois carros se aproximando. A colisão parece iminente, e a pessoa chega mais perto da beirada, ansiosa e se perguntando se o acidente vai acontecer. Essa pergunta não aparece enquanto uma fala interna (onde, literalmente, uma voz interior pergunta-se “será que os carros vão bater?”) nem enquanto visualização interna (onde ela poderia imaginar os carros batendo), e sim enquanto uma cognição automática e telegráfica livre de símbolos. Os participantes do estudo de 2008 de Heavey e Hurlburt inclusive chegam a comentar que o pensamento lhes aparece de maneira clara sem essa

representação simbólica acompanhada, distinguindo de maneira confiante cognição não-simbolizada de cognição acompanhada de símbolos como fala interna ou visualização interna.

Lohmar (2017) amplia esta noção ao conduzir análise fenomenológica de sistemas de representação não-linguísticos, fazendo referência ao caráter da cognição animal para introduzir a ideia de que a linguagem é apenas uma dentro da miríade de possibilidades de expressão da cognição. Devido à especificidade do conceito criado por Heavey e Hurlburt (2008; 2008), onde a sua investigação se tornaria onerosa e cansativo dentro do organizado fluxo da entrevista EFEA, a categoria de elementos fenomenais observados neste estudo que mais se aproxima a possíveis instâncias de pensamento não-simbolizado (PNS) levará o nome de Conhecimento Implícito. Serão considerados partes dessa categoria os excertos que demonstram um conhecimento telegráfico e certo, certezas anteriores ou imediatas às experiências internas investigadas.

4.5 Consciência sensória

A consciência sensória aparece na experiência enquanto foco atencional voltado a algum estímulo ambiental ou até mesmo do próprio organismo. Como a fala interna e de maneira ainda mais presente, a propriocepção e interocepção são processos que emergem da integração multissensorial - os dois termos referem-se a processos correlatos na experiência interna, onde propriocepção se refere especificamente às percepções voltadas ao próprio corpo externo, enquanto interocepção faz referência a processos orgânicos internos. Está diretamente ligada à propriedade do corpo, que é, por sua vez, diretamente ligada à agência (Chancel e Ehrsson, 2020). Ajuda diretamente o sujeito a se organizar no mundo ao seu redor e sobreviver neste mundo, sendo um dos aspectos mais básicos dos mecanismos autorrepresentacionais (Quadt *et al.*, 2018), ocorrendo com frequência alta e diretamente ligado à percepção e envolvendo qualidades sensoriais específicas - tanto implicitamente a partir de reflexos homeostáticos como também a partir da (auto)consciência dos próprios estados corporais, com suas reações afetivas associadas (Mograbi *et al.*, 2023).

Seria então essa experiência de prestar atenção específica e temática a alguma qualidade sensória do ambiente interno ou externo, não sendo simplesmente

a percepção de um objeto ou sensação e sim a atenção voltada diretamente a esse objeto ou sensação (Heavey e Hurlburt, 2008). Por exemplo, ao sentir a brisa do mar na pele e o sal fazendo com que as roupas grudem, essa consciência sensória aparece tematizada no foco atencional; mesmo que não seja pensada representacionalmente, é sentida sensorialmente na fenomenologia do sujeito. Neste trabalho, a categoria de elementos fenomenais responsável pelas égides de introspecção e propriocepção levará o nome de Consciência Sensória.

5 AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL.

A autoconsciência tem em seus principais proponentes os já citados Duval e Wicklund (1972) com sua teoria da autoconsciência subjetiva emergindo de trabalho experimental em que o autofoco é tomado como variável independente manipulada a partir de estímulos autofocalizadores a fim de investigar os impactos da autoconsciência sob a cognição, motivação e comportamento dentro dessa dinâmica autoavaliativa e da interrelação entre o processamento de informação autorreferencial e seus afetos resultantes. A isso seguiram-se desdobramentos, como o modelo Psicométrico de Fenigstein, Scheier e Buss (1975), que redirecionou o interesse do construto para as diferenças individuais em níveis de autofoco e oportunizou a criação da primeira escala medidora da autoconsciência, a *Self-Consciousness Scale*, que a conceitua enquanto aspecto estável da personalidade, na qual a disposição à autofocalização aparece enquanto medida idiossincrática e possibilitou sua dimensionalidade em uma tríade de autofoco público, autofoco privado, e ansiedade social (eliciada a partir de autoavaliação na presença de outros selves).

Outro desdobramento teórico se deu no Modelo Cibernético de Autorregulação de Carver (1979), que buscou integrar as proposições da teoria OSA a partir de uma interpretação cibernética da cognição na qual a autoconsciência aparece como componente de um circuito de feedback autorregulativo em que o sujeito avalia as discrepâncias entre os estímulos autorreferentes de seu estado atual de self e padrões internos de referência. Vale notar que esse modelo trata da autoconsciência especificamente enquanto um modelo de processamento informacional a partir de valores interno de referência, ou seja: o sujeito psicológico de estados conscientes não é o único acoplado à essa teoria, o que possibilita ao modelo que seja usado para investigar autoconsciência em máquinas e outros dispositivos mecânicos não-vivos, como IAs.

Por sua vez, a Teoria de Gestão do Terror parte da insuficiência dos modelos anteriores em explicar a relação entre autoconsciência e processos afetivos de ansiedade social, considerando autoprocessos como a autoestima enquanto amortecedores importantes do medo de sua própria finitude propiciado pela autoconsciência (Greenberg, Pyszczynski e Solomon, 1986). São essas

habilidades cognitivas que permitem ao ser humano projetar-se no futuro, pensar causalisticamente e imaginar a vivência de situações nunca antes experienciadas que também originam efeitos colaterais como sofrimento psicológico antecipatório (de sua própria morte), percepção da própria fragilidade, e senso de finitude (Nascimento, no prelo). Entretanto, é por meio dessas mesmas vias que é possível dar sentido a esse mundo, onde a autoestima faz contraponto à ansiedade existencial e permite transcender simbolicamente a própria morte. No próximo capítulo, tal proponente será melhor destrinchado, dado sua proximidade ao estudo que apresento aqui.

Outro desdobramento da teoria OSA de Duval e Wicklund (1972) é o Modelo Neurocognitivo e Socioecológico da autoconsciência, que considera o autofoco enquanto um tipo de cognição de alta ordem que precisa ser retomada a partir de conteúdos autorreferenciais acessados por pensamentos de ordem superior como fala interna e imagem mental, que agem enquanto mediadores cognitivos ao propiciar autofoco em vias representacionais superiores estendidas ao longo do espaço-tempo e que agem diretamente na construção de autoconceitos e agenciamento de toda essa rica gama de autoprocessos da cognição (Morin, 2004). Esses são apenas alguns dos desdobramentos mais importantes da teoria OSA, sendo importante sublinhar a escada ascendente teórica aqui proposta, onde cada autor adicionou um degrau que nos leva em direção a melhor entender os aspectos representacionais-simbólicos da autoconsciência enquanto esse fruto (e, ao mesmo tempo, organizador) da cognição.

Vale notar que nenhum modelo disponível de autoconsciência – desde a teoria OSA e passando pela Teoria de Gestão do Terror – integra em sua agenda de pesquisas um olhar sobre os modos de agenciamento qualitativos da consciência, frisando o pioneirismo da pesquisa conduzida ao distanciar-se de uma empiria nomotética de outros autores (como visto em Fenigstein, Scheier e Buss, 1975, e em Trapnell e Campbell, 1999) em direção a uma investigação qualitativa da autoconsciência enquanto aparece na experiência, usando para tal método e epistemologia fenomenológica e, portanto, qualitativa. A teoria da autoconsciência fenomenal (TAF) é trazida aqui enquanto um parâmetro central da experiência consciente, mediando a experiência interna dos seres humanos junto a outros elementos já mapeados na literatura fenomenal - como os citados no capítulo anterior, de Hurlburt e Heavey (2008) porém não restritos a estes

(Nascimento, no prelo).

Resgatando Kriegel (2009) em sua definição de *consciência fenomenal* enquanto estados e eventos mentais onde determinados objetos encontram-se sob apreciação da consciência, pode-se traçar este paralelo com a teoria da *autoconsciência fenomenal*, onde o objeto seria o próprio indivíduo pensando sobre si com mediação de processos autorrepresentacionais de segunda ordem como fala interna e imagem mental (Nascimento, 2021), circunscrevendo a fenomenalidade da autoexperiência sob a égide da ciência cognitiva em alta ordem. Essa definição se aproxima da definição utilizada por Hurlburt (2009) que entende experiência interna no tocante à consciência fenomenal enquanto algo que se apresenta diretamente à pessoa, que se vê diretamente (reflexivamente) consciente; diante do foco da consciência em dado momento.

Velmans (2009) parte de uma reflexão propriamente psicológica (diferente da filosofia da mente teorizada por Chalmers) de consciência, colocando a própria experiência enquanto referência da consciência. *Algo* acontece quando se está consciente que em muito difere da inconsciência: posto simplesmente, o sujeito humano sabe quando está/não está consciente de algo. A consciência precipita, então, conteúdo fenomenal associado. A experiência consciente é então esse aspecto subjetivo da existência, que se centra em qualia de cor, pressão, pensamentos, interocepção, entre outros aspectos supracitados da experiência interna humana (Heavey e Hurlburt, 2008), deixando em aberto, porém, uma questão: *porque* esse processamento neural/cognitivo/computacional vem acompanhado dessa experiência consciente recheada de subjetividade? (Chalmers, 1996).

Kriegel (2006) considera que a consciência fenomenal se dá junto a uma miríade de processos cognitivos superiores de alta ordem que tornam esse conteúdo fenomenal consciente; ou seja, estados mentais não são conscientes *apenas* por meio da representação de algo e sim por eles mesmos serem conteúdo representacional derivado de cognição de alta ordem. Nascimento (2008) parte de teorizações sobre fenomenalidade para circunscrever o processo autoatentivo enquanto concomitante da cognição e da fenomenalidade em uma proposição pioneira nos estudos em psicologia, tendo sido necessário ao autor criação de nova metodologia que abarcasse as questões epistemológicas de seu objeto a partir de uma nova ciência da consciência que busca integrar essas duas

classes fundamentais de dados: 1. Dados em 3a. pessoa (comportamentos e processos cerebrais) e 2. Dados em 1a. pessoa (experiências subjetivas).

A autoconsciência fenomenal, segundo Nascimento (2021; 2008) pressupõe dois aspectos, a saber: 1. Modos de experiência dos autoconteúdos; e 2. De que modo experiencia-se o próprio processo da autoatentividade. Ou seja, a autoconsciência fenomenal aparece quando o processo cognitivo autoconsciente está sob atenção na experiência, definindo assim autoconceitos fenomenais a partir das experiências (Nascimento *et. al.*, 2019). Nos processos cognitivos e eventos internos que ocorrem concomitantemente ao autofoco e na relação constante e dialética que suscita a fenomenalidade da autoconsciência há um enodamento tríplice entre os autoesquemas acessados, experiência interna e autoconsciência fenomenal mediando cognitivamente os conteúdos a partir de processos mentais icônicos e representacionais (Nascimento, 2008).

Farghaly (2018) comenta que a pesquisa deve se basear em 4 premissas distintas para maior estabilidade teórica. Nascimento (2008; 2021) baseia a TAF dentro desses 4 pressupostos, sendo eles:

Pressupostos ontológicos: de que o Real é complexo, inesgotável, e tende ao infinito, com a informação se desdobrando em uma instância de caráter objetivo e intersubjetivo e outra instância de caráter subjetivo e privado, qualitativo, em primeira pessoa e com foco no significado.

Pressupostos epistemológicos: a descrição funcional de mecanismos e funções cognitivas é um esforço legítimo, que porém precisa ser complementado por epistemologia fenomenal, idiográfica, qualitativa e com foco nos significados construídos por esses processos em suas interrelações com os aspectos duros da realidade (Chalmers, 1996).

Pressupostos teóricos: a TAF acolhe a hipótese dual da mente e da consciência, entendendo que ambas interagem de modos ainda desconhecidos tanto pela ciência cognitiva - o domínio psicológico de processamento representacional - quanto pelos estudos em fenomenologia (Nascimento, no prelo)

Pressupostos metodológicos: a TAF considera que a introspecção não é mais problemática que qualquer outro método, necessitando apenas de refinamento (agenda de pesquisa em aberto devido à posição positivista na qual a ciência cognitiva se firmou anteriormente). Para acesso direto à fenomenalidade devem ser priorizados métodos em 1a. pessoa e autorrelatos, com protocolos de

orientação interacionista para acercamento rigoroso dos aspectos fenomenais postos (Petitmengin, Remilieux e Valenzuela-Moguillansky, 2019).

Para Nascimento (no prelo) “autoconsciência fenomenal é autoexperiência, podendo ser definida como um estado interno qualitativo de autoexperiência vivenciado durante momentos de autofocalização da atenção e processamento cognitivo autorreferencial”. Considerando o papel dialético da autoconsciência e seu impacto sobre processos de curto termo (como autorregulação) e de longo termo (como autoestima) (Nascimento, 2008; Morin, 2004), é um equívoco circunscrevê-la apenas sob a égide do processamento cognitivo, sendo importante a investigação da própria organização dos aspectos qualitativos que embasam e mediam o processamento cognitivo (ou seja, a autoconsciência em seu domínio fenomenal).

Nascimento (2008; no prelo), desse modo, entende a autoconsciência enquanto um processo cognitivo cujo processamento representacional se ladeia a partir de uma dimensão autoexperiencial cuja fenomenologia associada ascende à consciência a partir da cognição de alta ordem que é, por sua vez, construída pela mente a partir de elementos composicionais e dinâmicos de processamento, num autoestado em constante fluxo e transformação que tem na autoconsciência fenomenal seu parâmetro organizativo central. Ou seja, que a autoconsciência fenomenal organiza e media uma miríade de processos cognitivos de alta ordem a partir da autoatentividade, sendo um dos componentes balizadores da própria fenomenalidade.

É cada vez mais urgente compreender tais aspectos fenomenológicos e da experiência consciente em relação direta ao aspecto autoconsciente da cognição, perscrutando a experiência interna em busca de seus aspectos de imanência. A dinâmica e articulação dos elementos da experiência (como a fala interna e a autoconsciência fenomenal) podem ser acessados e investigados a partir desses métodos fenomenais introspeccionistas para investigar e mapear este aspecto específico da consciência – pensar a morte de si - devido à sua natural inclinação autoconsciente (presente no próprio objeto, onde “de si” elicia estados de autoconsciência).

Literatura autóctone já pode ser encontrada (Magalhães e Nascimento, 2018; Barboza, 2017) para trazer base empírica da fenomenologia da mente por

meio de métodos de caráter introspeccionista alicerçados no EFEA (ver Nascimento, 2021) que acessam a experiência interna em sua topologia – seus aspectos estruturais como emoções, sensações físicas, imagens mentais, etc. - e dinâmica organizativa - por exemplo, no papel mediador da autoconsciência na experiência. O método introspeccionista utilizado pelo estudo aqui proposto será usado para buscar o caráter imanente da experiência interna de pensar a morte de si a partir de tarefa indutora de autoconsciência – induzindo assim, por conseguinte, a autoconsciência fenomenal postulada por Nascimento (2008), afinada ao relato do participante e caracterizada pelos processos, eventos e estados mentais envolvidos quando, e apenas quando, o objeto de apreciação da consciência é o próprio *self* (Nascimento *et. al.*, 2020).

A partir da construção de método novo com a ferramenta introspeccionista do EFEA (*Entrevista Fenomenológica de Estados Autoconscientes*), Nascimento (2008) pôde investigar em profundidade essa complexa e dinâmica estrutura organizativa dos elementos da experiência interna durante estados autoconscientes, e descrever sua fenomenologia tanto nos cotidianos estados de vigília quanto em estados de consciência alterada - onde o *corpus* foi composto por tomadores de *ayahuasca* e outros participantes que tenham passado por estados de alteração de consciência por outros meios eliciados - para mais informações sobre a fenomenologia autoconsciente nos estados alterados de consciência ver Nascimento (2008), onde são apresentadas as facetas correspondentes a essa área temática do estudo.

Usando de um modelo neurocognitivo e socioecológico da teoria de autoconsciência como comentada por Morin (2002; 2011) - que observou que fala interna e narrativas sobre o *self* permitem a emergência de estados autoconsciente -, e partindo do código dual de Paivio (2007) sobre o papel mediador da fala interna e da visualização interna e seu papel central na mediação cognitiva, Nascimento (2008) pôde então investigar como esse sistema multidimensional do *self* emerge na experiência interna, utilizando enquanto instrumento de pesquisa metateórico a teoria das facetas, permitindo analisar os dados a partir de estruturas de similaridades e, assim, chegar a campos temáticos mostrados pelos dados (Bilsky, 2003). Como suporte metodológico foi usado também o método de Roazzi e Dias (2001) de “variáveis externas enquanto ponto” com subpopulações do estudo. A

partir da teoria das facetas, Nascimento verificou uma organização da estrutura semântica da fenomenologia da autoconsciência que baseou quatro distintas facetas temáticas, são elas:

1. Privacidade: com elementos categoriais que se referem a aspectos do self privado faceta composta pelas categorias semânticas “Selves primários”, “Valores Morais”, , “Metafísica”, “Personalidade” e “Self no passado”;
2. Publicidade: as observações perceptuais do ambiente imediato, faceta composta pelas categorias imagéticas “Selves secundários”, “Self físico” e “Self ocupacional”, “Objetos pessoais, “Self lazer” e “Self acadêmico”;
3. Conteúdo Situacional: com elementos categoriais que se referem ao self público, faceta composta pelas categorias imagéticas “Propriocepções na tarefa”, e “Autorregulação na tarefa”;
4. Self não-atual: produção de elementos self-relacionados a partir da imaginação, faceta composta pelas categorias imagéticas “Natureza”, “Objetos não-pessoais”, e “Personalidade no futuro”.

Nascimento (2008) encontrou extensa gama de elementos da experiência que envolvem a mediação cognitiva de estados autoconscientes através de imagens mentais e fala interna, usando como panorama teórico a teoria do código dual de Paivio (2007) para então postular a autoconsciência fenomenal. No tocante à fala interna experienciada em momentos de vigília e de estados alterados de consciência e que deram origem às facetas temáticas apresentadas acima, Nascimento (2008) encontrou em estudo de caso fenomenal com 36 participantes os seguintes grupos semânticos:

1. Autorregulação na tarefa (onde a fala interna auxiliou a operacionalização da tarefa);
2. Propriocepções durante a tarefa (onde o participante toma consciência de sensações corporais sentidas durante o tempo da tarefa proposta na entrevista);
3. Self físico (episódios de autofala que se referem ao próprio corpo);
4. Personalidade (onde a fala interna refere-se à personalidade do próprio

- sujeito);
5. Valores morais (fala interna avaliativa acerca de seus próprios valores morais);
 6. Self no passado (reminiscências ou memórias de fatos ocorridos consigo no passado);
 7. Personalidade no futuro (de caráter prospectivo em relação ao que lhe aguarda);
 8. Selves primários (verbalizações internas envolvendo entes queridos do sujeito);
 9. Selves secundários (fala interna referente a pessoas com as quais o sujeito se relaciona em níveis menos profundos);
 10. Self ocupacional (fala interna referente à sua vida profissional);
 11. Self acadêmico (fala interna referente à sua vida acadêmica);
 12. Self lazer (verbalizações internas referentes a seus momentos de lazer);
 13. Metafísica (fala interna de conteúdo espiritual/religioso/metafísico);
 14. Objetos pessoais (onde a fala interna refere-se a objetos de pertença e ligação afetiva do sujeito);
 15. Objetos não-pessoais (onde a fala interna se refere a objetos cuja pertença não é nem do sujeito nem de seus conhecidos);
 16. Natureza (fala interna referente a ambientes naturais cujos o sujeito não teria conhecimento prévio).

Resgatando mais uma vez a teoria do código dual de Paivio (2007), Nascimento (2008) encontrou facetas que se referem à visualizações internas, que por sua vez também foram divididas também em quatro grandes grupos imagéticos, a saber:

1. Privacidade: com elementos categoriais que se referem a aspectos do self privado faceta composta pelas categorias imagéticas “Grafismos”, “Selves primários”, “Ambientes primários”, “Faces” e “Porções corpóreas”;
2. Restos perceptivos: as observações perceptuais do ambiente imediato, faceta composta pelas categorias imagéticas “Self físico na tarefa”, “Pesquisador” e “Imagens na Tarefa”;

3. Publicidade: com elementos categoriais que se referem ao self público, faceta composta pelas categorias imagéticas “Self físico”, “Selves secundários”, “Ambientes secundários” e “Objetos pessoais”;

4. Experiências Imaginárias: produção de elementos self-relacionados a partir da imaginação, faceta composta pelas categorias imagéticas “Natureza”, “Self futuro”, “Ambientes imaginários”, “Personagens”, “Objetos não pessoais” e “Visões abstratas”.

Essas facetas comportam os seguintes grupos imagéticos encontrados por Nascimento (2021) e demonstrando uma complexa trama de objetos da visualização interna a partir de 252 imagens diferentes visualizadas no fluxo da consciência fenomenal:

1. Visualização do self físico (onde se visualiza internamente e integralmente sua própria autoimagem);
2. Self físico na tarefa (onde essa visualização da autoimagem está concatenada com o presente, com a tarefa sendo feita no momento);
3. Faces (visualização da própria face);
4. Porções corpóreas (visualização de partes isoladas do próprio corpo);
5. Self futuro (onde se visualiza o self em contexto futuro);
6. Selves primários (imagens referentes às pessoas próximas, entes queridos e pessoas de maior convivência);
7. Selves secundários (imagens de pessoas cujas relações são menos significativas);
8. Pesquisador (onde os participantes visualizaram o próprio Nascimento);
9. Personagens (figuras humanas de caráter impessoal, como famosos);
10. Objetos pessoais (de pertencimento do sujeito e cujos quais eles muitas vezes apresentam vinculação afetiva);
11. Objetos não-pessoais (que não pertencem ao sujeito);
12. Ambientes primários (visualização de locais com valor biográfico e afetivo para o sujeito);
13. Ambientes secundários (que possuem alguma importância, como manutenção de interações sociais);
14. Ambiente da tarefa (ambiente físico imediato onde foi realizada a coleta de

- dados);
15. Ambientes imaginários (previamente desconhecidos pelo sujeito, porém igualmente visualizados);
 16. Natureza (elementos da natureza como o céu, sol, mar, etc.);
 17. Grafismos (palavras escritas em um meio interno e imaginário);
 18. Visões abstratas (onde as visualizações foram abstratas, sem forma definida, como flashes, luzes, etc.).

Dentro de estudo retrospectivo a respeito da estrutura fenomenal das visualizações durante tomada ritual do ayahuasca, Nascimento, Virgolino, Savoldi e Roazzi (2020) desvelou uma significativa trama de experiência visual neste específico estado alterado de consciência ao analisar o relato fenomenal de uma única participante (N=1), chegando às categorias fenomenais de 1. Formas visuais (como mandalas); 2. Fluxo Geracional de visualizações; 3. Colorido e luminescência das formas visuais; 4. Fluxo transformacional e complexidade estrutural das visualizações; 5. Cinética das visualizações; e 6. Desconforto subjetivo e Saturação cognitiva do fluxo imagético (este, vindo de aspectos afetivos aversivos ocasionados à profusão e potência dessas *mentatio* visuais sob estado alterado da consciência).

Em outro estudo de caso (N=1), Nascimento *et al.* (2015) investigaram a organização da autofocalização fenomenal em seu enlace à experiência interna de sujeito homoafetivo sob autofocalização na entrevista EFEA, estudo idiográfico que desvelou um campo experiencial complexo estruturado a partir de seis elementos componenciais, a saber: 1. Visualização interna (sob a forma de imagens autoscópicas ou dos pertences do self); 2. Fala interna (comentários silenciosos do self sobre autoaspectos); 3. Autoconsciência e processo auto-avaliativo (descrições qualitativas de sua autoatentividade durante a tarefa, seguidas de consequente julgamento); 4. Sentimento (elementos psicoafetivos); 5. Consciência Sensória (sob a forma de escrutínio das sensações térmicas durante a tarefa); e 6. Self físico e autofoco público (autoaspectos do self público tais como aparência e atratividade). Esse estudo evidenciou um engate do self com contextos de pertença social, permitindo constituir um enlace entre experiência interna, autofoco e cultura bastante similar ao estudo aqui apresentado, que também habita essa tríade ao investigar as relações idiossincráticas e fenomenais em relação a um tema cultural específico (a

morte).

Além dos estudos citados, a teoria TAF e a entrevista EFEA também foram utilizadas como base metodológica em estudos da experiência interna dirigida à morte (enquanto construto, não estritamente relacionado à morte de si) entre sujeitos inseridos na cultura heavy metal (Magalhães e Nascimento, 2018); sobre a estrutura da fenomenalidade e sua relação com habilidades visuoespaciais durante estimulação tátil na atividade de rotação mental em pessoas cegas e videntes (Damasceno, 2015); sobre a fenomenologia da consciência e autoconsciência em estados meditativos em praticantes religiosos e não-religiosos (Barboza, 2017). Apesar dessa ampla base empírica, a literatura TAF ainda é incipiente, sendo importante novos estudos para investigar a fenomenologia da autoconsciência sob seus diferentes aspectos (Nascimento, no prelo).

Como postulado por Nascimento (2008), os estados de autoconsciência fenomenal eliciados de fato demonstraram essa plethora de falas internas, visualizações internas e outros processos relacionados da experiência - no estudo aqui proposto, essa miríade será eliciada a partir de uma pergunta mais circunscrita a um autoconceito específico (a saber, o autoesquema “pensar a morte de si”). Nos capítulos de Resultados e Discussão será possível ao leitor acompanhar qual a estrutura cognitiva se fez presente na experiência interna de pensar a morte de si, sendo possível observar quão complexa é a estrutura da fenomenologia da autoconsciência, com elementos de camadas íntimas e privadas (self-relacionadas) dos aspectos privados do self (como memória autobiográfica e propriocepções); camadas intermediárias que concernem a intersubjetividade do self (como aspectos físicos do self e objetos pessoais); e, por fim, camadas periféricas e não diretamente relacionadas ao self (como nas categorias de personagens e objetos não-self).

Essa riqueza fenomenológica pode ser vista em um continuum que percorre a estrutura consciente entre self e não-self, evidenciando o papel da autoconsciência não apenas em seu sentido mais literal de cognição autoconsciente como também evidenciando que o processo cognitivo implica a potencialização de processos semióticos de forma geral. Posto isso, a autoconsciência fenomenal se inscreve enquanto esse postulado único na ciência cognitiva, mapeando toda uma estrutura e dinâmica organizativa de estados autoconscientes e, por isso, será utilizada como

teoria balizadora do estudo aqui mostrado. No próximo capítulo, será discutida essa relação indissociável entre pensar a própria morte e autoconsciência, inclusive em seu aspecto fenomenal.

Agora que já foram apresentados os elementos da experiência interna de importância para o trabalho, trago um exemplo de experiência fenomenal integrada cujo processamento cognitivo perpassa por essas instâncias mentais. Uma pessoa está na praia, sentindo a brisa em seu cabelo e pele, respirando fundo. O cheiro da maresia a lembra da infância, e uma memória surge com uma imagem muito nítida na qual ela e sua mãe brincam na areia. Isso traz à tona uma fala interna: “minha mãe está doente e pode não sobreviver”. Isso a toma de assalto, ela leva um pequeno susto com a noção de mortalidade dessa pessoa tão importante. Pensamentos abstratos passam, onde ela pensa em si, na condição da sua mãe, sua condição como filha, e a injustiça do mundo. Com isso, vem à tona um estado afetivo de tristeza e sofrimento, junto a uma simulação mental das possibilidades de desfecho daquela enfermidade. Quão doente estaria a genitora? Quanto tempo para se recuperar? Ela *vai* se recuperar? A partir dessa experiência refletindo na dicotomia morte-vida, a pessoa se pergunta “como eu vou ficar sem ela?”. Logo, respira fundo mais uma vez, notando que precisa se autorregular. Estava em público e não queria chorar. Outro pensamento não-simbolizado aparece: “preciso ser forte, como ela me ensinou”. Um valor, uma crença, algo que ela acredita com muito afincado - e, ainda assim, tão fugaz na experiência, já que nesse exato momento ela já está secando a única lágrima que deixou escorrer e pegando o celular para dar a notícia ao irmão.

Note, aqui, que apesar da extensão do texto, a experiência em si pode ter durado qualquer coisa entre 1 segundo e 1 minuto. A fenomenalidade da experiência interna é tão complexa, automática e telegráfica, que literalmente milhares de processamentos cognitivos podem aparecer em um espaço curto de tempo. Esse trabalho investiga essa experiência fenomenal da autoconsciência sob a circunstância do pensar na morte de si, hipotetizando que a autoconsciência fenomenal enquanto elemento mediador da experiência interna seja uma porta de acesso a essa pletora de possibilidades fenomenológicas - e por conseguinte, também cognitivas - que aparece, desvelando assim suas dinâmicas estrutural e organizativa dentro do processamento cognitivo. Neste trabalho, a Categoria de

elementos fenomenais próprios à autoconsciência receberá o nome de Autoconsciência Fenomenal, visto sua importância epistêmica e teórica dentro da experiência interna investigada, impossível sem o enlace entre as ferramentas representacionais/atencionais da autoconsciência e a dinâmica em fluxo própria da fenomenalidade.

Com isso segue-se na ampliação de agenda de pesquisa postulada para a teoria TAF, onde Nascimento (no prelo) comenta que a ampliação da base empírica de sua teoria pede pela investigação de situações humanas diferenciadas (como pensar na morte de si) e sob contextualização transcultural (possibilidade clara para essa questão de pesquisa, visto a universalidade da morte). A seguir, discute-se esse enodamento entre autoconsciência-morte de si no qual o trabalho se edifica em seus aspectos teóricos e empíricos, além de sua importância no panorama de pesquisa da ciência cognitiva e fenomenologia.

6 O PAPEL DA AUTOCONSCIÊNCIA AO PENSAR-SE A MORTE DE SI.

Há um ponto escuro na ciência psicológica que precisa ser iluminado; existe uma agenda de pesquisa em aberto que clama a observação da experiência que apareça durante episódios de autofocalização, auscultando estes fenômenos ainda não mapeados por meio de métodos fenomenológicos e em primeira pessoa a fim de aumentar o escopo e conhecimento da psicologia cognitiva (Nascimento, 2021; Nascimento *et al.*, 2020). Este ponto cego tem bases históricas de metodologias e epistemologias que foram discutidas nas seções anteriores, mantendo, entretanto, a questão: como ultrapassar essas barreiras? Neste capítulo, discute-se o enodamento que baseia este estudo, assim como a epistemologia que o baliza - e porque, metodologicamente falando, esta seria das melhores opções para acessar a experiência aqui proposta.

A cultura e os sentidos contemporâneos de morte subsidiam significados que poderão entrelaçar-se à experiência interna de pensar a morte de si, tendo em seu conteúdo aspectos que podem ser culturalmente informados. Vale notar, entretanto, que devido a metodologia de estudo fenomenal, “sentido” por si (ou seja, o sentido construído pelos sujeitos de pesquisa) não está sendo puramente investigado aqui; o interesse primário é na descrição dos elementos da experiência interna e em sua dinâmica, sendo “sentido” apenas um dos aspectos que constituem a experiência de autofoco do self dentro desse panorama mais geral de estrutura e dinâmica da autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008). Já foi comentado o papel dos autoesquemas na experiência interna e sua ativação pela autoconsciência fenomenal, sendo óbvio o papel da cultura na gestação desses esquemas mentais e, portanto, nos próprios modos de atualização da autoconsciência. Porquanto, é nesta teorização de sentido enquanto um autoesquema representacional que será trabalhado o termo neste estudo - posto simplesmente, aqui o foco da investigação encontra-se na fenomenalidade da experiência, não nos sentidos e narrativas observados na investigação.

A autoconsciência relaciona-se estreitamente ao pensar na morte de si, onde sua ocorrência concomitante com o autofoco exacerba esta experiência ansiogênica, levando a conseqüentes efeitos corrosivos à manutenção da saúde mental. Os processos autoconscientes, então, podem ser considerados indissociáveis em sua relação afetivo-cognitiva, reafirmando as múltiplas influências

deste processo cognitivo durante o desenvolvimento e construção do *self*. Na filosofia de Heidegger (citado por Shim, 2020) a evitação do pensar sobre morte seria uma inaptidão; a saber, o conhecimento da inexistência é também conhecimento da existência. O ser humano é *Sein zum tode*, um ser para a morte, termo que o filósofo usa para descrever essa angústia existencial perene da humanidade. Entendendo que o humano tem a necessidade de encontrar-se em “algum lugar” – onde quer que seja – e a morte como sendo não-lugar, morrer é uma ameaça à segurança da experiência confortável desse “algum lugar”. Essa faceta ameaçadora da morte resulta em subterfúgios que aumentam níveis de ansiedade e medo. Entretanto, é a interdependência mútua entre medo, angústia, nada e morte que gera no ser humano a possibilidade de assumir sua própria autenticidade. Somente a finitude humana teria a capacidade alquímica de transmutar o ser para que viva em maior autenticidade.

Há uma ligação muito direta entre a saliência da mortalidade própria e a morte do outro. A morte nunca chega na vida das pessoas como ela é, visto que quando ela é, já não há vida. Por isso, a morte é sempre colateral, vista a partir da alteridade sem, entretanto, perder sua tragédia e impacto; de maneira tal que meditar sobre a morte em primeira pessoa envolve, necessariamente, a segunda pessoa na figura dos entes queridos que serão deixados para trás (Camilleri, 2020). Desse modo, a morte de um ente querido torna-se quase nossa própria, tão dolorosa e agonizante quanto ser o morrente.

Sou eu, como parente próximo, que vivencia o trauma, e não o falecido. Devido à proximidade – e à ruptura – do acontecimento, o espectador indefeso e quebrado é profundamente modificado em seu ser. Não é por acaso que, ao perder alguém, costumamos dizer coisas como: “É como se eu tivesse perdido uma parte de mim mesmo”. É também o que faz da morte na segunda pessoa um “fenômeno baseado em eventos” no sentido pleno do termo: não só é o único tipo de morte que posso experimentar plenamente, mas, depois de tê-la vivido, literalmente não sou mais o mesmo. Sou mudado pelo que me acontece, isto é, pela experiência vivida da morte do outro próximo que se expressa no trauma da morte, que é imediatamente seguida e acoplada ao trauma da perda que lhe é consubstancial.

Camilleri, 2020, p. 144.

Deste modo, a alteridade não é apenas do outro, mas também do que fica em relação ao que parte. Sendo o ser humano constituído pela alteridade, a experiência do luto acaba se tornando também uma morte (simbólica) em si, ocorrendo uma reversibilidade entre o desaparecimento do outro e uma experiência de

desaparecimento ou corte de si mesmo (DuBose, 1997) na qual o Eu se fragmenta. Dolorosamente separado do outro, parece que uma parte de si também se foi. Se considerarmos o outro enquanto indispensável à existência e conhecimento do Eu, a morte aparece como um processo cujo qual os indivíduos fazem inferências indiretas, nunca podendo experienciá-la de fato, apenas a partir da experiência dos outros usando das ferramentas representacionais da ToM a fim de tentar gerir o terror existencial, como postula a Teoria de Gestão do Terror - onde, até, 1997, quase 30 anos atrás, já haviam mais de 30 estudos apoiando a hipótese de que a emergência da cosmovisão é uma defesa derivada desse processo de gestão do terror (Simon *et al.*, 1997), noção não muito distinta daquela defendida pelos proponentes da CCR. Mais que isso, cosmovisões culturais envolvem conceitos simbólicos partilhados do mundo como a identificação em valores culturais e dentro de um sistema de crenças (como a crença no pós-morte), dando ao indivíduo uma imortalidade simbólica a partir da sensação de segurança e significado na morte (Menzies e Menzies, 2020).

Confrontar-se com sua própria finitude é também confrontar-se com o poder criativo do agora, transmutando a sofrida perda de um amigo ou ente querido para parte indissociável da existência – como ela o é. A propriocepção e interocepção autoconscientes também se envolvem no processo, onde os aspectos animais do corpo humano, como suar, sangrar, e defecar, minam certas estruturas simbólicas que fornecem às pessoas um senso de imortalidade, aumentando o potencial de terror causado pela ansiedade e saliência de morte (Goldenberg *et al.*, 2001). Essa consciência da morte de si em um animal com uma tendência inerente à autopreservação dá origem a um potencial sempre presente de terror existencial; o instinto de sobrevivência comum a todos os animais ganha novos aspectos simbólico-representacionais inscritos na cultura a partir das capacidades cognitivas sofisticadas da espécie como capacidade de pensamento temporal e autorreflexivo. Esses mecanismos de gestão do terror profundamente enraizados e virtualmente automatizados, não operam em geral sob os auspícios da consciência nem sob os limites da racionalidade (Simon *et al.*, 1991; Solomon *et al.*, 2015). Posto isso, nota-se a importância da autoconsciência enquanto mediadora desta experiência interna (que é, em si, estado autoconsciente), sublinhando o componente fenomenológico da experiência de pensar sobre si mesmo, a morte e o morrer.

Esse potencial de terror é administrado por um sistema de amortecimento da

ansiedade que consiste em visões de mundo culturais, autoestima e relacionamentos interpessoais próximos, onde esses três componentes agem em conjunto numa dinâmica complexa e sutil de controle da ansiedade de morte (Solomon *et al.*, 2015; Pyszczynski *et al.*, 2021). A isto chama-se Teoria de Gestão do Terror (TMT), que aponta o papel essencial da autoconsciência para amortecer os efeitos da ansiedade de morte, onde aqueles de autoestima elevada concebem a si enquanto uma pessoa valorosa em um mundo significativo moldado pela cultura. Tomar a si enquanto objeto do pensamento, perscrutando seu *self* e sua posição no mundo ao seu redor, fundamenta o processo de entender-se também em sua própria finitude (Greenberg, 2012; Silvia, 2001; Nascimento, 2008). A TMT postula que as pessoas administram o potencial de ansiedade inerente à consciência da inevitabilidade da morte mantendo a fé em suas visões de mundo culturais, autoestima e relacionamentos íntimos; seriam esses sistemas de amortecimento da ansiedade que mitigam o terror existencial, transmitindo segurança por, novamente, ver-se enquanto uma pessoa de valores em um mundo com significados. A teoria é das mais prolíficas em pesquisa da autoconsciência devido à sua importância no bem-estar de pessoas comuns; meta-análise de Burke *et al.* (2010) investigou 277 experimentos de TMT e descobriu que os lembretes de morte produziram efeitos moderados em uma série extensa de variáveis comportamentais, destacando ainda mais a força dos efeitos de relevância da mortalidade no cotidiano da população.

Teóricos da teoria de gestão do terror (Simon *et al.*, 1997; Pyszczynski *et al.*, 1999) postulam dois tipos de defesas cognitivas para a ansiedade de morte: as defesas proximais, diretamente ligadas aos problemas da morte (como fazer exercícios físicos três vezes por semana ou não consumir tanto sódio e gordura); e defesas distais, que, apesar de não terem relação direta com a morte, permitem que as pessoas se construam como contribuintes valiosos em um universo significativo. Solomon *et al.* (2015) descrevem em detalhes cada um desses aspectos amortecedores da ansiedade de morte que, em conjunto, gerenciam e tornam suportável esse terror existencial sobre a finitude da existência própria. A saber; as visões de mundo culturais são crenças compartilhadas sobre a realidade que fornecem respostas a questões básicas sobre a vida, padrões de comportamento valorizados e a promessa de imortalidade literal ou simbólica para aqueles que vivem de acordo com esses padrões – as crenças de imortalidade literal fornecem

esperança de que a vida continuará após a morte física, (exemplificado por conceitos de vida após a morte, como céu, reencarnação ou união com espíritos ancestrais). A imortalidade simbólica, por sua vez, vem através da contribuição para algo maior do que nós mesmos, que continuará por muito tempo depois da morte, como uma família, uma nação ou as memórias dos outros (sentido da morte enquanto legado).

Por fim, a autoestima é um senso de valor pessoal que resulta de acreditar que se está vivendo de acordo com os padrões de sua visão de mundo cultural. Relacionamentos próximos fornecem validação consensual das visões de mundo e auto-estima necessárias para manter a confiança neles, além de fornecer segurança por direito próprio (Mikulincer et al., 2003). De acordo com a Teoria de Gestão do Terror, a ansiedade de morte é um fator propulsor do comportamento humano, sendo de extrema importância sua aferição e investigação empírica enquanto indissociável da experiência interna, exemplificado por toda a pregressa teoria e historiografia dos sentidos da morte já contada e por diversos estudos que citam a relação da ansiedade de morte autorrelatada à sintomatologia de diversas desordens (Greenberg, 2012; Menzies e Menzies, 2020). Mais que isso, a ansiedade de morte pode ser vista inclusive enquanto um construto transdiagnóstico que sustenta e mantém uma miríade de condições da saúde mental; isto poderia explicar até mesmo o fenômeno da “porta giratória” observado na psicologia clínica no qual um paciente parece ter melhorado de seus sintomas para, logo depois, apresentar sintomatologia diferente em outro contexto (Iverach *et al.*, 2014).

No contexto pandêmico essa investigação se torna ainda mais proeminente, vez que a pandemia age enquanto indutora da ansiedade de morte, podendo influenciar comportamento e psique dos indivíduos a níveis não notados por eles mesmos, e dirigindo numerosas condições de saúde mental. Cabe notar, aqui, uma diferenciação. Apesar do enodamento direto à ansiedade de morte, pensar na morte de si (experiência interna em exame) poderá ou não vir acompanhado de estímulos ansiogênicos, a depender da fenomenalidade da experiência. Por isso subentende-se que, por mais tangenciais que sejam os construtos, os dois não tratam da mesma coisa nem planejam investigar os mesmos processos psíquicos, sendo dissimilar à base epistêmica e foco investigativo do estudo aqui proposto. A ansiedade de morte é trazida aqui enquanto uma possibilidade de resultado dentro da miríade de potencialidades que o tema abre espaço, sendo

observada nos dados coletados em pesquisa. Deste modo, mesmo que a TGT dê relevância às experiências relacionadas ao morrer e ao papel que a autoconsciência tem na autoproteção cognitiva e psíquica geral, este modelo teórico não se importou com a fenomenalidade da autoconsciência em si como o faz a teoria de autoconsciência fenomenal. Na TGT, autoconsciência é quase sempre variável independente, explicativa de algum outro processo; nunca a mesma é tomada sob observação empírica para se documentar sua estrutura ou dinâmica, ou seja, o campo fenomenal da autoconsciência não faz parte dos fundamentos teóricos da TGT.

Compreendendo o papel imprescindível da autoconsciência e dos autoesquemas enquanto mediadores que fomentam essas defesas distais para balizar a ansiedade de morte, que por sua vez se interrelaciona profundamente ao pensar a própria morte, pode-se notar a complexa (auto)experiência que o indivíduo se vê ao pensar a própria morte, botando a autoconsciência fenomenal no centro de um complexo experiencial que pode ser acessado para mapeamento e rigorosa descrição, como postulado por Nascimento (2008, 2021), em sua TAF. Esta finitude pode ser vivenciada com grandes níveis de detalhamento e lançando mão de ferramentas representacionais e imaginativas ligadas à subsistemas cognitivos (como a simulação mental e a viagem mental no tempo), tendo importantes consequências cognitivas, afetivas e decisórias no tempo presente (Nascimento *et. al.*, 2020). Posto isso, faz-se mister a investigação sobre autoconsciência e seus enodamentos com o pensar a própria morte e a experiência interna de caráter fenomenal e imanente. Essa melhor compreensão das alterações neurocognitivas da autoconsciência pode promover avanços psicossociais, farmacológicos e interventivos. Considerando que a autoconsciência nasceu a partir de uma seleção natural para fins egoístas, entender seus mecanismos pode levar a um entendimento maior do funcionamento cognitivo em geral - apesar da relevância de estudos seguindo este caminho, tem havido poucas tentativas de oferecer uma estrutura integrativa dos diferentes processos autoconscientes, identificando mecanismos subjacentes e suas potenciais interações entre si (Mograbi *et al.*, 2023). Uma perspectiva fenomenológica pode ser a chave para entender esses mecanismos.

Porquanto, esta pesquisa planeja investigar: como funciona a experiência

interna de pensar na morte de si, em sua estrutura e dinâmica? Que aspectos cognitivos e emocionais aparecem durante a experiência? Como incidem os processos da imagem mental e fala interna enquanto mediam e interagem com a experiência? E a autoconsciência, como influencia no processo? Espera-se que a investigação dessa experiência interna apresente achados importantes para a área de estudos fenomenais, de autoconsciência e de psicologia da morte, trabalhando com a hipótese da mediação da consciência pela autoconsciência fenomenal em sua dinâmica junto a algo tão proeminente na contemporaneidade quanto a experiência de pensar na morte de si.

É na autoconsciência fenomenal onde o estudo se edifica, entendendo os processos de autoatenção enquanto um desdobramento da consciência sobre si mesma (o *self*) e também enquanto um registro de auto-experiência/consciência fenomenal que merece ser investigado em seus próprios termos. Mesmo enquanto conceito novo na literatura, vale frisar seu caráter de comprovação teórica repetidamente desde que postulada por Nascimento em 2008, onde pesquisas empíricas com grupos heterogêneos (Nascimento *et. al.* 2019; Nascimento, 2021) confirmaram o construto “autoconsciência fenomenal” a partir de ferramentas introspeccionistas e de caráter fenomenal. Assentando-se em hipóteses fortemente baseadas em literatura empírica, além do caráter qualitativo e idiográfico de descrição rigorosa usado na pesquisa, esse estudo abarca possibilidade de construção de teoria ao pretender observar o funcionamento deste estado mental em específico.

Portanto, o estudo se propõe a um fazer científico que pretende iluminar e cartografar campos pouco explorados a fim de ampliar a literatura em consciência de alta ordem e psicologia da morte, seguindo assim a agenda de pesquisa recomendada por diversos autores da psicologia e cientistas da cognição (Kastenbaum e Aisenberg, 1983; Jorba e Moran, 2019; Nascimento, 2021; Nascimento *et. al.*, 2020; Rasulo *et al.*, 2020) ao pensar enodamentos entre a experiência interna do pensar a morte de si e autoconsciência em busca de um mapeamento da fenomenalidade experiencial. Seria *morte de si* um estado mental construído pelos elementos já mapeados da experiência interna (como fala interna, ansiedade de morte, afetos, visualizações internas, etc.)? Como a autoconsciência fenomenal age durante tal estado de autofoco, estando no centro do processo de mediação cognitiva da fenomenalidade de uma mente que é ao

mesmo tempo experiencial e psicológica? Enfim, qual a Fenomenologia da Autoconsciência na Experiência Interna de Pensar na Morte de Si?

7 O PRESENTE ESTUDO

7.1 Objetivo geral

Mapear e descrever os modos de agenciamento da autoconsciência fenomenal relacionada ao *Pensar na morte de si*, na interrelação com os aspectos fenomenais, estruturais e a dinâmica da experiência interna associada a este estado mental (pensar na própria morte).

7.2 Objetivos específicos:

- a) destrinchar os elementos estruturais do processamento cognitivo mediado pela autoconsciência fenomenal na experiência interna do pensar na morte de si;
- b) identificar e descrever aspectos da dinâmica organizativa da experiência interna de pensar na morte de si, detalhando possíveis processos cognitivos adentrantes no campo fenomenal e seus enlaces na autoexperiência;
- c) examinar o papel de mediação de autoconsciência fenomenal na estruturação do campo fenomenal da experiência interna relacionada ao pensar na morte de si, e analisar o advir das imagens mentais e fala interna enquanto mediadores de autofoco nesse processo;
- d) investigar o campo fenomenal relativo a cada elemento da experiência interna constituinte do pensar na morte de si, descrever seus objetos emergentes, e discernir sua relação aos modos contemporâneos de pensar e vivenciar a morte nas sociedades ocidentais e seus necrossistemas, especialmente em contexto (pós-)pandêmico da Covid-19 no Nordeste do Brasil/Região Metropolitana de Recife.

7.3 Método

Perspectiva do estudo

O estudo se alicerça em perspectiva qualitativa, idiográfica, exploratória e fenomenal. Os aspectos de fenomenalidade da experiência interna investigada pedem por métodos introspeccionistas de coleta de dados; estes elementos de experiência interna são fortemente nucleados à individualidade dos sujeitos, sendo a EFEA uma fina ferramenta metodológica para acessar sua dinâmica organizativa gerando dados qualitativos válidos para análise (Nascimento *et. al.*, 2021). É também nos aspectos de fenomenalidade que se encontra o caráter exploratório da pesquisa, visto seu objetivo em mapear essa experiência interna em ambiente laboratorial controlado, chegando assim à dados fidedignos em análise extremamente aproximada da experiência interna em seus aspectos fenomenais.

Participantes

A pesquisa recrutou participantes via *e-mail* e outras formas de contato virtual prévio, coletando dados de 4 sujeitos igualmente divididos em termos de sexo, com idades entre 20 e 60 anos para evitar a introdução de *outliers* causados por faixas etárias demasiado discrepantes que poderiam ter experiências internas muito divergentes em conteúdo, estrutura e dinâmica devido à especificidade temporal que “morte de si” assume para diferentes idades. Também houve um cuidado para selecionar sujeitos de diferentes credos e raças, a fim de não enviesar a pesquisa para uma visão branca, católica e universitária da experiência interna de pensar a morte de si – entretanto, vale notar que, devido à complexidade do instrumento EFEA utilizado para pesquisa, serão selecionados apenas participantes que tenham ao menos Ensino Médio completo em diante. Pode-se indicar o efeito deletério de psicopatologias e transtornos mentais na ansiedade, ansiedade de morte e autoconsciência, sendo este um critério de exclusão importante a fim de, novamente, evitar a produção de *outliers* de pesquisa. Esta condição mental será autorrelatada a partir do participante, onde casos de transtornos ansiosos de grande saliência de morte (como Transtorno de Estresse Pós-traumático e Transtorno de Ansiedade Generalizada) podem se encaixar neste critério. Desta maneira, fez parte da pesquisa apenas quem atende a esses requisitos mínimos, além de completar o protocolo EFEA integralmente em uma única sessão.

Aspectos éticos

Serão seguidas as diretrizes da Resolução 510/16 para pesquisas de cunho biomédico de abordagem em ciências humanas e sociais. Configura risco ao procedimento de coleta de dados o próprio tema do estudo (pensar a morte de si) ser potencialmente ansiogênico, considerando a representação simbólica que o objeto pode assumir. Vale notar, entretanto, que o pesquisador tem ampla experiência enquanto psicólogo clínico e coordenador de grupo terapêutico para idosos, além de tutoria em Grupos de Estudos sobre morte e psicologia. Razões pelas quais, em caso de reações ansiosas, poderá intervir e auxiliar o participante a acalmar-se usando de seu arsenal de técnicas psicoterápicas e familiaridade com o tema em suas mais diversas questões. Entretanto, de maneira a minimizar os riscos envolvidos, será assegurado bom rapport e que o participante esteja relaxado e bem informado acerca do tema antes de iniciar a coleta de dados.

Quanto aos benefícios, com a dificuldade de pensar o tema, muitos passam a vida sem pensar na morte de si. Ou, por outro lado, pensando-a puramente de maneira ansiogênica. A aplicação do EFEA traz consigo um nível de autoconsciência que poderá levar à maior segurança de si, visto a relação entre o processo cognitivo e autoestima, independência, etc. Como objetivo indireto para a sociedade e à academia, o estudo se coloca como pioneiro nos estudos fenomenais em psicologia e morte. Os dados de entrevista coletados nesta pesquisa serão audiogravados e, posteriormente, transcritos para texto. Tais dados serão guardados em nuvem, em conta do pesquisador responsável protegida com senha e verificação em duas etapas, por período mínimo de 5 anos.

Instrumentos e materiais

Para essa pesquisa foi utilizada apenas a EFEA-V, dado que a experiência interna investigada se dá sob estado de vigília e este já permite acesso aos aspectos intrínsecos e fenomenais da autoconsciência em suas propriedades qualitativas e experienciais, auxiliando a investigação não somente da compreensão do indivíduo como também nas relações entre ser fenomenal (consciência) e cultura (Nascimento *et. al.*, 2020). A EFEA mostra-se enquanto ferramenta metodológica de comprovada aplicação científica ao permitir que as perguntas contidas na entrevista sejam comparadas, verificadas e analisadas por

meio de tratamento estatístico, triangulando os dados em uma robusta rede de correlações e abrindo possibilidade para as mais diversas análises de seu conteúdo.

Ao mesmo tempo, entretanto, o método é flexível a tratamento exclusivamente fenomenal e qualitativo, de maneira tal que o tratamento dos dados pode ser alargado em suas possibilidades de arguição e analíticas para melhor acessar a fenomenalidade da experiência (auto)consciente (Nascimento *et. al.*, 2020); como na pesquisa aqui proposta e em outros trabalhos que a comprovaram empiricamente ao longo dos anos enquanto uma ferramenta qualitativa de investigação dos processos complexos da experiência interna em seu enodamento à autoconsciência fenomenal em vários estudos (Barboza, 2017; Magalhães e Nascimento, 2018; Nascimento, 2008; Nascimento *et. al.*, 2015; Nascimento *et. al.*, 2020a; Nascimento *et. al.*, 2020b).

A EFEA-V que será utilizada no estudo caracteriza-se pelos seguintes elementos: 1. Tarefa de indução da autoconsciência, na qual se suscita estado autofocalizado em relação ao *self*; 2. Entrevista em Profundidade, com objetivo de explorar e descrever a fenomenologia dos processos autoconscientes e as mediações cognitivas (fala interna e imagens mentais) em seus aspectos interacionais com diversos parâmetros da consciência em Vigília ou de Estados Incomuns (Nascimento *et. al.*, 2020). A instrução será modificada para não apenas conter referência ao Self, mas ao Self em sua relação à Morte de si.

A Instrução modificada será: “Feche seus olhos agora e dirija a sua atenção para você mesmo(a). Eu gostaria que você tomasse a si mesmo(a) como objeto de sua atenção; preste atenção em você mesmo(a) durante 1 minuto **enquanto pensa em sua própria morte**, procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação.” (Instrução específica, negrito no trecho modificado).”

Essa experiência interna foi induzida durante um minuto, onde o participante focou não apenas em si mesmo (autoconsciência) como também e, mais especificamente, no autoesquema “morte de si”; a experiência vivenciada de olhos fechados foi, logo depois, finamente analisada e investigada em termos de estrutura e dinâmica organizativa de seus elementos, por isso a importância de atentividade total do participante no *self* e em seus aspectos durante este minuto –

razão pela qual fecham-se os olhos nesta tarefa, evitando assim estímulos distratores da autoconsciência, ou a emergência de conteúdo emergente do processo perceptivo e não das mediações cognitivas (imagem mental e fala interna). Durante a entrevista é também utilizado um cartão com escala Likert de 5 pontos, a fim de se aferir a nitidez e vividez com a qual foram experienciadas as visualizações internas que possam ter surgido durante a experiência interna de 1 minuto suscitada pelo EFEA. A escala é como se segue:

0. Não visualizei imagens, apenas pensei no que me foi solicitado.

1. Visualizei de forma muito vaga e sem vividez e clareza alguma essa imagem em particular.

2. Visualizei de maneira pouco vívida e clara essa imagem em particular.

3. Visualizei com alguma vividez e clareza essa imagem em particular.

4. Visualizei com absolutas vividez e clareza essa imagem em particular.

Após o levantamento de dados, as entrevistas foram transcritas usando a ferramenta de legendas automática do Youtube, em vídeos privados apenas para quem tivesse acesso ao link - a saber, o pesquisador e seu orientador Alexsandro Medeiros do Nascimento. Após isso, todas as entrevistas foram revistas e editadas pelo pesquisador, para evitar possíveis equívocos da transcrição automática utilizada. Também foi usada a ferramenta de inteligência artificial da OpenAI, escolhida após escrutínio entre três ferramentas generativas de linguagem para edição desse texto transcrito automaticamente. Considerando a natureza *generativa* do instrumento, a tarefa dada para ser programada tinha que evitar esse aspecto gerativo da ferramenta, chegando assim à instrução “edite e pontue o seguinte texto em formato entrevista, sem remover, acrescentar ou modificar nenhum conteúdo do texto original”, garantindo assim que 1. a ferramenta não “preencherá as lacunas” com texto gerado por ela, se atendo *apenas* à edição e pontuação do texto original, e 2. a ferramenta perceba, através da rede de reconhecimento de probabilidades que IAs utilizam, qual pessoa está falando no momento, se entrevistador ou participante.

Após isso, cada texto foi novamente revisto e editado usando como base os áudios originais tendo dessa maneira o olhar humano corrigindo quaisquer erros ou modificações na edição feita pela IA - que não são poucos, foram observados erros justamente nessa identificação do falante e, também, ocasionais momentos nos quais a transcrição automática do YouTube não identificava gírias e jargões ou

simplesmente não escutava alguma palavra/frase na interação. Por conta da tarefa pensada para evitar quaisquer modificações no conteúdo do texto original, tais mudanças de fato não apareceram (mudanças na tarefa dada, retirando quaisquer termos, podem ativar o aspecto generativo da ferramenta, que usará dessa rede de probabilidades para preencher lacunas e formalizar o texto de acordo com normas cultas da língua, que aí já não teria validade como transcrição).

Posto isso, essas ferramentas são usadas exatamente como seu nome indica: ferramentas. Caminhos os quais a ciência pode usar, com parcimônia e responsabilidade enquanto demonstra seu status como facilitadores em projetos de edição de um texto cru, ainda que de maneira falível; e, deste modo, facilitar o processo da própria análise temática através das audições e edições neste texto, familiarizando-se assim com os dados a serem analisados. Por isso a importância da edição humana por cima desta, acompanhando em *tempo real* o texto editado e o áudio original a fim de evitar quaisquer falhas da IA - caso contrário, a falha passaria ao pesquisador, que não tratou dos dados com sapiência.

É a partir dessa repetida leitura-audições que se começa a entender profundamente o conteúdo, e, portanto, inicia-se a fase de pré-tematização da análise temática (Braun e Clarke, 2006; 2019). Este caminho metodológico que foi tomado pode ser usado por qualquer pesquisador que trabalhe com transcrição de áudios, desde que respeitada esta repetida audição, assim como a edição exigente das tarefas realizadas pela IA, mantendo assim o rigor técnico-científico requerido em pesquisa e, ao mesmo tempo, utilizando de maneira ética essas ferramentas contemporâneas. Não foi utilizada IA em qualquer outra parte da análise de dados ou do texto aqui posto.

Orçamento

Identificação do Orçamento	Tipo	Valor em Reais (R\$)
Instrumento EFEA	Outros	0,00
Resma de papel	Bolsas	15,00
Canetas	Bolsas	5,00

O orçamento será de inteira responsabilidade do pesquisador principal.

Procedimentos

A sessão de coleta deverá começar com acolhimento no LACCOS, seguida de apresentação dos modelos éticos e subsequente assinatura do TCLE e anuência do participante para audiogravação do protocolo. Logo após, devido ao grande esforço exigido pela sessão EFEA, a recolha dos dados sociodemográficos como sexo, idade, etnia, escolaridade, renda pessoal e familiar, orientação religiosa (se religioso ou não, e se sim, de que orientação), estado civil, existência de filhos vivos, e orientação sexual (caso se sinta confortável para responder), que serão usados enquanto descritivos, não para comparações de subamostras ou análises quantitativas.

Em seguida, a EFEA é aplicada integralmente para fazer essa investigação da experiência em seu caráter fenomenal, a começar pela pergunta eliciadora de estímulo autofocalizador, adaptada à pesquisa, e podendo assim obter acesso à níveis fidedignos de descrição da experiência em seus aspectos fenomenais e cognitivos, ampliando a literatura em consciência e consciência de alta ordem ao perscrutar uma experiência tão presente na existência humana quanto a vivência de pensar sua própria finitude. Por fim, a coleta é fechada com uma palavra livre do próprio participante e acolhimento de alguma demanda individual emergente deste. Por fim, se realizará transcrição integral da sessão EFEA, e os dados serão digitados em documento eletrônico em formato Word, gerando um transcrito que será encaminhado à análise qualitativa. O projeto será executado somente após a sua liberação para execução pelo Comitê de Ética da UFPE.

Análise de dados

A escolha da EFEA-V dá-se pois o método permite prospectar não somente elementos do *self* (em seus níveis individuais e interindividuais) como permite também tratamento dos dados em uma perspectiva intercomparativa entre casos e amostras, qualitativa/idiográfica e/ou quantitativa/nomotética, com possibilidade de corte psicométrico, inserindo-se enquanto uma metodologia triangulada de pesquisa e estabelecendo panoramas interconectados aos instrumentos de natureza quantitativa – a ferramenta, então, solidifica-se em um patamar de qualificação científica usualmente achado em instrumentos puramente quantitativos (Nascimento *et. al.*, 2020). Por conta deste patamar de cientificidade foi elegido como instrumento de pesquisa – ainda que estes dados sejam

posteriormente analisados seguindo a análise temática com formalização para estudos em psicologia de Braun e Clarke (2006) de forma puramente qualitativa.

A Análise Temática (Braun e Clarke, 2006) nasce a partir de um desejo por um método não-reducionista de estudar humanos, compreendendo-os enquanto um todo de caráter fenomenal e distanciando-se das noções atomizadas das funções da cognição humana. Para tal, é tarefa do pesquisador assumir atitude reflexiva para o tratamento de seus dados, requerendo um contínuo questionamento das suposições feitas ao interpretá-los e codificá-los em temas; um trabalho analítico ativamente criado pelo pesquisador na interseção de sua subjetividade, os dados e o processo de análise (Braun e Clarke, 2019). É neste papel reflexivo que se encontra o trunfo da análise temática, que gera análises fidedignas dos dados em um método descritivo – à guisa fenomenal.

É por meio da transcrição integral dos dados gerados pelo EFEA que estes poderão ser analisados sob escrutínio da análise temática, que tem como característica operacional sua divisão em fases, que são, a saber, 1) familiarização com os dados; 2) geração dos códigos iniciais; 3) busca pelos temas; 4) revisão dos temas; 5) definição e nomeação dos temas; e 6) produção do relatório (Braun e Clarke, 2006). Os temas encontrados foram, posteriormente, avaliados por três juízes que discutirão sua introdução ou não à tipologia categorial final, sendo o terceiro juiz o orientador do presente projeto, o qual dirimirá dúvidas quanto à classificação e nomeação das categorias, caso aconteçam. Estas fases conferem à AT status de fidelidade, uma vez que a exaustividade na análise dos dados leva à saturação dos conteúdos qualitativos presentes, possibilitando assim acessar e criar um panorama dos aspectos componentes da fenomenalidade ao pensar a morte de si em sua relação com a autoconsciência fenomenal, o que incrementará a fidedignidade e validade desejáveis da análise qualitativa a ser efetuada.

8 ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS.

A análise fenomenal sobre os aspectos componenciais da estrutura da experiência durante a autofocalização ao pensar-se a morte de si revelou que esta descrição fenomenológica da experiência pode ser construída a partir de sete aspectos fenomenais distintos, incluindo processos cognitivos. Estes processos são, em sua totalidade, mediados pela autoconsciência fenomenal, que se circunscreve no centro da experiência. As outras rubricas são, a saber: fala interna, visualização interna, afetividade, pensamento não-simbolizado, simulação mental, consciência sensória e autoconsciência fenomenal. Cada um deles será apresentado em detalhes, sendo explanadas sua função cognitiva e fenomenal na experiência de cada um dos participantes, usando como apoio empírico extrato dos dados fenomenais coletados pela EFEA, que recebem o nome cada um deles de episódio interno fenomenal (EF).

Para facilitar a identificação, cada EF segue uma codificação simples no qual receberá primeiramente um número diretamente relacionado ao caso investigado. Por exemplo, o relato espontâneo da experiência de P1 (Participante 1) será EF-1, P2 terá como sigla de seus episódios EF-2, para o P3 será usado EF-3, e assim sucessivamente. Isso se refere apenas ao *relato de experiência*, contado de maneira espontânea pelo participante após o 1 minuto de exercício autoconsciente. Após esse relato, a entrevista investiga os dados, buscando os elementos fenomenais e processos cognitivos daquela experiência - não é incomum que subam à consciência momentos que não apareceram inicialmente no relato espontâneo da experiência. Desse modo, a codificação segue, e cada EF também contará com um segundo número que se refere a um episódio interno fenomenal em si; a saber, esse resultado direto da entrevista perscrutando a experiência interna. Posto isso, P1 terá as EF-1.1., EF-1.2., EF-1.3., e assim sucessivamente. O mesmo se aplica para os outros participantes, onde P2 terá como códigos EF-2.1., EF-2.2., e assim sucessivamente. Fora a codificação, cada personagem receberá um nome-fantasia, escolha feita para preservar tanto a identidade dos participantes quanto para humanizá-los, respeitando-os para além de uma base de dados impessoalmente codificada.

Logo após cada análise estrutural se dará a segunda parte da análise de dados prevista pelo EFEA, a saber, a análise dinâmica, que tem como objetivo a

descrição não apenas dos elementos fenomenais *per se* como também da estrutura organizativa integrada, observando a experiência como um todo e seu fluxo transformativo através das ferramentas cognitivas e fenomenais observadas na etapa de análise estrutural (Nascimento, 2021). Deste modo, o foco de uma análise dinâmica é a recuperação desses aspectos construtivos sob os aspectos de narrativa, fluxo e síntese fenomenal, com as consequentes transformações da experiência autoconsciente, reconstruindo a partir disso o sentido global do estado experiencial vivido, e assim formalizando uma síntese fenomenal da experiência interna (Nascimento, no prelo).

8.1 P1 - Hélio: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência.

Hélio é um homem cisgênero, 25 anos, branco, solteiro, agnóstico – apesar de ter certo envolvimento em religião organizada por conta da família, ele mesmo não acredita muito nos preceitos da igreja católica. Pensa na morte com frequência moderada durante seu cotidiano. A seguir, relato espontâneo narrado pelo participante sobre sua experiência de 1 minuto:

EF-1.

“No começo da experiência de auto-observação, eu senti um pouco do meu corpo, foquei na percepção do meu corpo. Eu havia acabado de almoçar, então estou com a barriga cheia. Logo em seguida, pensando sobre a própria morte, vieram dois cenários. No primeiro, eu morri agora, enquanto homem jovem, com 25 anos. Mesmo sem arrependimentos, não teria a sensação de que deixei de cumprir algo na vida. Para mim, morrer agora significaria ter muito ainda a viver pela frente, e estaria contente com a vida vivida até o presente, incluindo todas as tristezas, angústias e alegrias. Nesse contexto de minha morte jovem, entendi que deixaria muita gente triste, como membros da minha família. Vi com tristeza a minha perda para meu ambiente, amigos e família. Foi um sentimento de tristeza, pensando como os outros veriam minha partida, com a perspectiva de que tinha muito ainda a viver. No segundo cenário, pensei na minha morte como uma pessoa mais velha, idoso. Refleti sobre o quanto as pessoas ao meu redor e o cenário em geral teriam se modificado. Imaginava novos membros da família chegando, sobrinhos, filhos talvez, netos, enquanto a geração anterior partia. Seria um outro contexto em que eu já vivenciara mais experiências na vida, algo mais natural seguindo um curso de experiências da vida. Esses dois cenários e contextos foram o foco da minha reflexão sobre minha própria morte.”

8.1.1. Fala Interna

Hélio não apresentou episódios de fala interna. O conteúdo fenomenal de sua experiência apareceu muito mais a partir de outros processos cognitivos relacionados, principalmente o Conhecimento Implícito, que por muitas vezes apareceu substituindo o que em outras pessoas poderia aparecer enquanto fala interna. O episódio interno fenomenal 1.1. é trazido abaixo para ilustrar os achados da pesquisa, onde “E” se refere a “entrevistador”:

EF-1.1.

“E: Então, agora eu gostaria de explorar com mais detalhes essa experiência de auto-observação que você vivenciou. Em primeiro lugar, quando nós pensamos sobre qualquer coisa ou sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes são formados por palavras ou frases. Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram à mente, e você poderia recortar com detalhes essas palavras ou frases, caso elas tenham aparecido na experiência?”

P1: [depois de parar alguns segundos para pensar] Colocando em palavras ou frases?

E: Sim, mas só se apareceu na experiência.

P1: Eu não lembro de frases ou palavras fechadas. Foi mais assim, um fluxo de pensamentos mesmo. Assim, eu não lembro exatamente de frases ou palavras fechadas, sabe.”

Durante a entrevista, imaginei que poderia haver alguma questão de que Hélio não houvesse *percebido* as palavras e frases que possam ter aparecido, onde as cognições desta ordem poderiam estar passando pela experiência de maneira tão telegráfica que o participante sequer conseguia percebê-las, e, logo, imaginava que não as havia tido. Essa linha de raciocínio que foi seguida em indagações posteriores:

EF-1.2.

“E: Tu comentou que não chegou a vir nenhuma palavra, nenhuma frase, nem mesmo na tua própria voz, né? Não sentiu isso?”

P1: É, porque é, assim, veio muitas imagens e pensamentos, mas eu não saberia colocar assim, elaborar uma frase fechada, sabe, tipo, “ah, não sei, vou morrer, minha família vai ficar triste”, sabe, algo nesse sentido.”

A experiência interna de Hélio foi um ponto fora da curva nesse sentido da fala interna, não sendo observada tão poucas instâncias desse processo nas experiências dos outros participantes. Aqui, vale notar essa dissemelhança do caso Hélio em relação aos outros que serão apresentados a seguir; para a maioria, de fato essas falas se apresentaram enquanto monólogo interno, muitas vezes na voz

de si ou, simplesmente, na voz que os participantes reconhecem enquanto “eu”, corroborando a teoria dual de Paivio (2007) que postula a mediação cognitiva a partir de imagens e falas internas. No caso de Hélio, entretanto, esse monólogo interno se apresentou sob outras roupagens não-verbais (ou não-verbalizadas na experiência). Quando perguntado o que poderia ser a linha narrativa que conecta as imagens internas de sua experiência, Hélio diz:

EF-1.3.

P1: É assim, o que conecta ela seria justamente esse pensamento de pensar: "Ah, mas é... ele só disse da morte, é uma morte no agora, no presente, ou uma morte futuramente?" E aí, quando eu pensei isso, eu acho que deu esse salto para uma morte na minha idade idosa, sabe. Aí foi exatamente isso, essa conexão.

E: E esse pensamento que tu diz que teve, ele, ele aparece como uma frase que se fez na tua cabeça, parando para lembrar?

P1: Sim, mas eu não tava vendo ou ouvindo, assim, de fato. Era uma coisa que eu pensei, né, durante a auto-observação, foi: é uma morte em qual sentido, né?

E: Como se se perguntasse: “qual o contexto da morte?”

P1: Isso, mas não apareceu assim, como uma frase. Foi outra coisa. Não sei o quê.”

Ao longo da entrevista, de fato Hélio evidenciou poucas possibilidades de fala interna; e mesmo essas possibilidades, quando mais exploradas foram negadas enquanto fala por ele. Era *outra coisa*. Essa *outra coisa* a qual Hélio se refere pode ser evidência de ocorrências de Conhecimento Implícito, processamento cognitivo muito comum na experiência do participante e que apareceu diversas vezes e com sua natureza clara e óbvia, onde mesmo após escrutínio repetitivo por parte do pesquisador, Hélio seguiu irreduzível: o que apareceu não era fala interna, e sim outra coisa, mais telegráfica e consideravelmente menos representativa. Tal elemento fenomenal aparece enquanto proponente importante do monólogo interno (Vergara *et al.*, 2022), sendo importante a pergunta de se, mesmo sem verbatins reconhecíveis e com esse aspecto possivelmente não-linguístico, o Conhecimento Implícito seria uma instância de processamento da fala interna ou outra coisa simplesmente.

Isso pode ser indicativo de uma questão comumente observada nas experiências pesquisadas, onde o grande abstracionismo relacionado à morte de si

pode ser diretamente relacionado à alta prevalência de PNS/Conhecimento Implícito. A própria ideia de teóricos da morte sobre seu status de tabu no necrossistema atual (Ariès, 1990; Elias, 2001; Jacobsen, 2016; Kastenbaum, 2000) também pode ser um *porquê* disso: seria a evitação de simbolizar a morte uma tentativa de não entrar em contato com esse conteúdo representacional aflitivo, distanciando emoções ansiogênicas?

8.1.2 Visualização interna

Sua visualização interna foi um dos processos cognitivos que mais apareceu durante a experiência, onde Hélio apresentou, em primeira análise, duas imagens distintas nas quais dois cenários se mostraram em cada uma. A visualização interna foi se “transformando”, onde as imagens apareciam numa linha de raciocínio fluida e clara. Seus familiares dispostos em semicírculo ao redor de seu caixão choravam; dado momento, porém, começam a recordar coisas boas sobre ele, e o clima da cena muda. Deste modo, sua visualização interna acabou por mostrar-se sob duas óticas afetivas diferentes: uma de pura tristeza e outra com emoções mais complexas como saudade e melancolia:

EF-1.4.

“E: Quando pensamos sobre qualquer coisa ou sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes são formados por imagens que vêm à nossa mente. Durante sua experiência de auto-observação, algum tipo de imagem veio à mente, e você poderia recontar com detalhes como essas imagens são, caso elas tenham aparecido na experiência?”

P1: Sim, eu via muito minha família, né. Via tristeza, via choro, mas tudo enquanto imagens, imagens familiares dos membros da minha família, da minha mãe, do meu irmão, da minha irmã, do meu pai, dos meus familiares em geral. Ao mesmo tempo, as imagens que eu tinha eram de que, num primeiro momento, haveria essa tristeza. Mas depois, eu via os mesmos familiares recordando de coisas boas sobre mim. Então, eram momentos de alegria também, de descontração, rememorando algo que eu fiz ou algo que eu disse, enquanto celebração mesmo de ter tido, né. E essa experiência também foi positiva, né. Então, acho que vinha essa dualidade, né, num primeiro momento de luto, de tristeza, de tudo, e no segundo momento de, assim, entre um e outro, esses momentos de rememoração de coisas boas também.”

Aqui, a visualização interna se mostra em um de seus aspectos mais sutis: apresentando dicas que provém contextos amplos a partir de mudanças mínimas nas imagens. Vale notar que essa “rememoração” da qual Hélio comenta está

baseada no contexto tomado pela imagem, onde dicas como a linguagem corporal e expressões faciais das personagens presentes na imagem mental demonstram uma mudança no “clima” da cena. Isso demonstra a capacidade cognitiva da visualização interna em co-ocorrência aos outros processos do pensamento que deu origem ao fluxo contínuo de transformação da imagens. Essas transformações cinemáticas das imagens estão diretamente ligadas a essas co-ocorrências cognitivas, onde, por exemplo, a pergunta “qual o contexto dessa morte?” presente no EF-1.4. fez com que a imagem 1 (morte enquanto jovem) se transformasse na imagem 2 (morte enquanto idoso):

EF-1.5.

“E: Então, eu gostaria agora de detalhar um pouco mais essas imagens que vieram à mente durante sua experiência de auto-observação. Então, as imagens que apareceram durante essa experiência de auto-observação eram imóveis, como as imagens das fotografias, ou tinham um movimento, como as imagens que aparecem no cinema ou na televisão?”

P1: Tinham movimento

E: Isso vale para todas as imagens?

P1: Sim

E: primeiro funeral enquanto jovem, essa questão das memórias e celebração de um legado e o funeral enquanto idoso. Nas três, tu viu esse movimento?

P1: Sim, exatamente, como eu disse. É como se eu tivesse uma imagem e ela fosse se transformando assim, sabe, *num fluxo* mesmo. Ela não é estática, tipo penso agora um recorte. E aí ela vai pro outro, pro outro, não, ela vai se transformando, e esse cenário é da minha morte meio que emergiu do outro, sabe? Então não foi assim pensando em imagens estáticas, mas foram se transformando.”

Dentro da teoria de Nascimento (2008), suas imagens se encaixam nas facetas “Privacidade”, já que ambas apresentam faces e selves primários como foco de sua atenção. Na primeira imagem, Hélio se viu morrendo no presente, um futuro próximo onde, primeiramente, todos estariam tristes. Logo após, ocorreu a mudança de “clima” supracitada, ao que a co-ocorrência de Conhecimento Implícito fez com que a imagem se transformasse em outra na qual ele morre idoso. Essa se encaixa na faceta de “Experiências Imaginárias” de um self futuro, em uma nova simulação mental imaginada com detalhes e sentimentos muito diferentes da primeira. A transformação da visualização interna deu origem a duas imagens, cada uma com dois momentos afetivos distintos. Em trabalho sobre visualização interna de

mandalas Nascimento *et al.* (2020), versa a respeito do *Fluxo Transformacional* das visualizações internas, categoria fenomenal que também pode ser observada dentro da experiência de Hélio.

A dinâmica da experiência interna se demonstra em sua própria investigação; durante a entrevista o participante mistura, mescla e confunde as co-ocorrências de processamento cognitivo. É na própria interação participante-pesquisador que a pessoa consegue acessar profundamente sua fenomenalidade através de uma posição neutra, observadora e inquisitiva do entrevistador. Portanto, apesar de a pesquisa dividir estruturalmente suas EF em diferentes subseções para ilustrar e categorizar a fenomenologia, a experiência interna em si é complexa, paradoxal e polivalente (Nascimento *et al.*, 2020). Essa é a importância da análise dinâmica como terceiro momento de análise de dados, ainda que, para alguém versado em processos cognitivos, a dinâmica funcional da experiência no processamento mental já mostre seus vislumbres, os elementos fenomenais da experiência como um todo seguem a ser desvelados. A seguir, outro exemplo de imagem mental na qual Hélio vê selves secundários *prováveis*, abstraindo seus rostos e imaginando apenas suas presenças a partir do Conhecimento Implícito de que, se ele está velho, novos membros da família chegarão à época de sua partida:

EF-1.6.

“E: E, por fim, a última imagem seria tu idoso e a família em luto, com rostos pouco vívidos assim. Nesse caso, tu viu mais, por exemplo, corpos ao teu redor, esses rostos que tu não sabia, essas pessoas que tu não conhecia ainda?”

P1: Não, não, eu só pensei na possibilidade de existirem, mas eu não visualizei exatamente, sabe, assim, porque eu tenho primos, eu tenho irmãos. Então, eu fiquei pensando é... [breve pausa] em algum momento daqui para minha velhice. Algum deles vai ter filhos, né, ou mesmo eu vou ter filhos, vou ter netos. E aí seria algo mais nesse sentido, sabe, o sentimento que me remete uma morte nesse cenário é uma morte mais... Eu acho que a palavra é serena, mesmo, tranquila, sabe assim, conformada com a finitude. Nesse contexto de velhice.”

Aqui, os indícios de Conhecimento Implícito mostram sua co-ocorrência constante não só com as imagens mentais como também com questões da afetividade: “como estarão os outros após minha partida?” é uma dúvida repetida pelo participante. Essas questões afetivas aparecem continuamente na visualização interna, sua vividez com alto foco na afetividade. Hélio está preocupado com as possíveis reações do Outro à sua própria morte. Isso torna-se ainda mais

evidenciado pelo fato de que em nenhum momento Hélio experienciou imagens de si mesmo: ele não se viu no caixão ou mesmo fora dele, apenas tinha uma leve impressão de que estava lá, pairando sob a cena. Sua consciência apareceu, portanto, desencarnada, como um observador fantasma de seu próprio velório, olhando ao redor e vendo-se em um mundo pouco vívido com o qual ele não pode interagir, seu foco atencional voltando-se completamente às faces e estados afetivos de seus entes queridos:

EF-1.7.

E: E essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram coloridas ou não pareciam ter cor?

P1: Eram coloridas, eram *coloridas*. Eram vívidas assim, mas como eu te falei, a cena não era tão nítida assim, eram cores de luto, mas eram cores, né, num segundo momento, então, cores mais mornas, mais fracas, mas eram cores. Assim, eu via, eu via imagens em cores.

E: E essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram silenciosas ou acompanhavam algum tipo de frase, e se acompanhavam algum tipo de fala, a fala era das personagens ou parecia ser da sua própria mente, ou seja, você próprio falando e não as personagens que foram visualizadas?

P1: Hum, eu acho que assim não tinha falas, não tinha fala. Eu só lembro de uma cena assim que era minha mãe chorando, sabe, o choro que ela chorava não era tipo uma fala, uma voz minha, tipo era como se de fato fosse dela, né.

E: Como se tu escutasse também esse choro?

P1: Mas eu não, tipo assim, eu não *escutava*, eu não tinha essa percepção auditiva, sabe. Eu não ouvia de fato esse choro, mas eu via ela chorando.

E: Era mais a questão de ver e sentir a tristeza por ela, talvez, sem escutá-la?

P1: É, pior que é.”

As imagens do self então apresentaram-se não enquanto imagens autoscópicas e sim enquanto uma rede de autorrepresentações no campo do self (na figura desses entes queridos). As imagens serem cinéticas como imagens dos filmes também demonstra o altíssimo potencial criativo da experiência, que perpassa até mesmo a instância cognitiva da fala interna e, muitas vezes, vai direto à cognições de alta ordem próprias aos estados autoconscientes (Morin, 2011), como as responsáveis pela empatia sentida pelo participante. Hélio experienciou imagens mentais vívidas, porém pouco nítidas, entendendo a cena através de dicas contextuais adquiridas por cognição de alta ordem, que por sua vez originou conhecimento implícito. Todas as imagens tinham movimento. Na escala Likert montada pelo instrumento EFEA (Nascimento, 2008) para mensurar a vividez da visualização interna, Hélio marcou 3 para todas as imagens mentais. Diz: “*eu imaginava um contexto, mas eu não sei se era tão nítido assim*”. Porquanto, a

imageria em si por vezes fica em segundo plano, se apresentando com muito movimento e peso emocional, porém com cores pálidas e pouca nitidez:

EF-1.8.

“E: Essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram vividas ou não? Qual o grau de clareza e vividez que essas imagens tinham como elas apareceram na sua observação?”

P1: É, eu acho que eu colocaria no grau três [de cinco], né, com alguma vividez e clareza, né. Não foi tão pouco vívida, mas também não foram absolutas, foi com alguma vividez.

E: Isso pra primeira imagem da tua família chorando...?

P1: Acho que eu diria três para todas cenas, com alguma vividez, né, mas ainda sem essa vividez perfeita assim, né?”

Isso corrobora os achados de Nascimento (2008) a respeito da alta prevalência dos selves primários na experiência interna autoconsciente, onde, no caso de Hélio, sua preocupação com a afetividade da família (justamente esses selves primários que têm relações muito próximas com o self) se sobrepõe à outras possibilidades cognitivas como a fala interna e até mesmo uma maior vividez durante a visualização interna. A afetividade dos selves primários, portanto, mostra-se como uma das principais questões quando se pensa na morte de si, empalidecendo as imagens internas, que, antes coloridas, tornam-se pouco vívidas nos momentos os quais Hélio volta seu foco atencional a essas reações emocionais. Isso resgata a noção de Camilleri (2020) sobre a natureza em segunda pessoa da fenomenalidade da morte, na qual a mediação cognitiva da autoconsciência fenomenal (partindo dessa categoria fenomenal dos selves primários) é feita principalmente através de imagens mentais que ensejam conteúdos múltiplos na experiência (Nascimento e Roazzi, 2013).

8.1.3 Afetividade

Afetividade, aqui, refere-se não apenas a sentimentos sentidos pelo próprio participante durante a experiência como também, de modo mais amplo, àqueles empatizados pelo participante, partindo muitas vezes das dicas contextuais fornecidas pelas imagens mentais. A afetividade foi repetidamente trazida à tona por Hélio, usando de palavras como “tristeza” e “saudades” para definir todas as

imagens visualizadas internamente.:

EF-1.9.

“E: Quando nós pensamos sobre qualquer coisa ou sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes se acompanham de sentimentos e afetos. Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de afeto, sentimentos vieram à mente, e você poderia recontar com detalhes esses sentimentos caso tenham aparecido na experiência?”

P1: Assim, eu não sei se eu acessei essa dimensão tão forte afetivamente pensando nesse contexto, sabe. Mas de fato, se eu paro para pensar, é triste, né? Então, acho que permeia essa sensação de tristeza também, pensar sobre isso.

E: Em todas as imagens, tu diria que sempre tinha uma sensação de tristeza permeando?

P1: Não, não todas. Como eu falei na anterior também, eu não só deixei assim coisas ruins. Se eu tivesse morrido, eu não deixaria só mágoas ou saudades, mas saudades do que é bom também.”

A afetividade de Hélio mostrou-se intimamente ligada à afetividade imaginada dentro de suas visualizações internas, especialmente os sentimentos de seus entes queridos. Vale notar que, durante grande parte da experiência, seu próprio estado emocional mantinha-se mais neutro, sem grandes mudanças até seu foco atencional sair da imagem mais ampla de um funeral inespecífico para uma imagem mais focada nas reações emocionais de seus selves primários. Aqui, ocorre um balanço interessante das expectativas do participante, que infere os sentimentos da família dentro dessas duas possibilidades da experiência do morrer, com diferenças pronunciadas em seu próprio estado afetivo. Essa inferência de estados mentais da alteridade é a chamada ToM (Carlson *et al.*, 2022), exemplificada no episódio fenomenal a seguir:

EF-1.10.

“E: Considerando essas imagens, poderia ser tristeza num primeiro momento, depois um sentimento de saudades, não seu, mas talvez uma saudade sentida pelo outro. É isso?”

P1: Isso, exatamente, exatamente.

E: Tu diria que tu mesmo pode ter sido invadido por esse sentimento de saudade, nessa cena da lembrança? Nessa cena, você sentiu isso também?

P1: Sim, senti.

E: E aí voltou pra tristeza depois?

P1: Realmente é como se eu tivesse tido *saudade de mim mesmo* a partir desse, desses olhos dos outros, né, da minha família. Então, é como se realmente eu tivesse tido saudade, né, mas volta para uma tristeza num outro cenário, né, em que eu tô velho, mas é uma tristeza mais serena, mais tipo calma assim, mais tranquila, porque eu já estaria em outro contexto, sabe, um contexto de final de vida, de ciclo da vida, no caso. Então, seria uma coisa que eu teria mais é, assim, certeza de que vai acontecer, né, no final do ciclo da vida, e estaria mais conformado com essa morte, né, assim. Pronto, acho que seria isso.”

Por ser processo de cognição de alta ordem, a autoconsciência lidera toda uma rede de representações imagéticas e emocionais baseadas em atores familiares, dando suporte a aparições distintas de afetividade em seus aspectos de intensidade e agência (Nascimento *et al.*, 2020). Tal conceito também aparece em estudo de Nascimento, Roazzi, e Jesus (2021) sob a categorização *Perda de si mesmo*, entendendo essas “saudades de si” como esse sentimento do que já não está mais lá e indicando mais uma vez essa face quase universal dos sentidos de morte, corroborando também o postulado por Kastenbaum (2000) a respeito de um necrossistema do qual todos somos sujeitos. Ou seja, mesmo sob diferentes métodos de aferição e diferentes tarefas para levantamento e análise dos dados, resultados correlatos podem ser encontrados.

Dentre esse campo de representações, o conhecimento implícito aparece novamente quando Hélio discute consigo mesmo a “naturalidade” de uma morte no fim do ciclo da vida, onde o participante percebe claramente que a imagem interna de sua morte idoso se reflete em um estado afetivo diferente, porém usando o mesmo termo descritivo “tristeza”. Essa crença na naturalidade e inevitabilidade da morte faz parte de uma crença complexa que pode tanto representar um “fim” de fato derradeiro tanto quanto um “fim” simbólico, como “fim da vida como a conheço” (Nascimento, 2001). Entretanto, é através do conforto com a própria morte que se pode chegar a outros espaços de significação a respeito da própria vida, conseguindo reexaminá-la dentro da situação hipotética “morte de si” e, assim, integrar novos sentidos ao cotidiano e/ou à sua autobiografia (Shakil *et al.*, 2022; Shim, 2020).

A imagem de seus selves primários também modifica-se para algo menos complexo, assumindo que eles iriam mudar com o tempo. Mais que isso, a afetividade também toma outros aspectos, onde o participante consegue claramente diferenciar estados afetivos que se baseiam em um mesmo sentimento, a tristeza,

distinguindo-a em tipo e intensidade partindo de seu próprio olhar enquanto self e, também, dos selves primários presentes na imagéria da experiência:

EF-1.11.

“E: Então, nessa primeira imagem mental, tu comentou agora que uma morte jovem seria trágica. Tu sentiu em algum momento essa sensação de tragédia, essa sensação de desconforto, de injustiça que muitas vezes a tragédia vem acompanhada, talvez?”

P1: Assim, eu senti isso a partir muito do olhar dos outros, sabe, tipo assim, já passei por isso. Então, eu sentia essa tragédia, né, permear essa tristeza muito das pessoas ao meu redor. Mas eu, enquanto eu mesmo, eu não, é como se eu não tivesse esse sentimento, sabe? É como se eu tivesse tipo “ah, morri”, então tipo não tenho o que fazer, foi a morte, tipo eu cumpri o que eu tinha que cumprir aqui, né? E seria mais nesse sentido.”

Ou seja, dentro da experiência, afetividade aparece para Hélio a partir dos sentimentos dos outros, onde muitas vezes o próprio participante sequer se sente de fato triste; ao contrário, sua tristeza vem por notar a tristeza de seus familiares, enquanto ele mesmo se sentia mais resignado e conformado com a vida que levou – e com a possibilidade de sua morte. Isso mais uma vez corrobora a ideia de Camilleri (2020) sobre o aspecto autoexperencial da morte de si baseando-se numa possível fenomenalidade pelo ponto de vista da segunda pessoa e colocando essa experiência interna enquanto um proponente importante da ToM e dos estudos em autoconsciência como um todo. O aspecto altamente autorreferencial dessa experiência aparece sob a forma de outras instâncias do self que não ele mesmo, e, ao mesmo tempo, fala diretamente sobre o que é importante para o self experienciador; no caso de Hélio, seus selves primários, entendido nas teoria de Nascimento (2008) como uma região do campo fenomenal do autofoco, ou seja, uma dimensão do campo imanente da autoconsciência fenomenal.

8.1.4 Simulação mental

A simulação mental aparece nos momentos onde Hélio debate dois cenários, duas possibilidades de maneira tal que esse processo cognitivo acaba por ser um dos pontos organizadores da experiência; as possibilidades de uma morte jovem e uma morte idoso aparecem enquanto mutuamente excludentes e com resultados diretos na afetividade própria e dos outros. Uma morte jovem seria vista enquanto

trágica e triste, o sentimento permeando a experiência de maneira tal que uma de suas respostas quando pensada a experiência interna foi, especificamente, o choro da sua mãe. Por outro lado, uma morte enquanto idoso seria mais serena e envolveria menos sofrimento, onde o lado afetivo de rememoração dos seus familiares de um legado deixado por Hélio seria mais rico e com menos tristeza.

Morin (2011) considera que o self se captura em momentos existenciais anteriores para auxiliar o processamento cognitivo de momentos futuros; por exemplo, Hélio comenta no EF-1.11. que “já passei por isso” (que, em conversa posterior à entrevista, “isso” se refere à perda de um amigo jovem) “...então eu sentia essa tragédia.” A simulação mental aparece portanto com base nas próprias experiências de vida de Hélio, sinalizando mais uma vez a massiva presença de autoaspectos representacionais, dessa vez sob a forma de selves secundários (Nascimento, 2008), onde ele inferiu os estados mentais de sua família a partir da família do amigo falecido:

EF-1.12.

“E: Essa rememoração foi você rememorando ou seus familiares rememorando e você vendo eles rememorando?”

P1: Era como se, com a minha perda, sei lá, uma história minha da infância ou algo que eu fiz que foi engraçado, se lembram daquela vez quando o Hélio fez tal coisa...? Eu não sei, né, exatamente o que eles poderiam dizer, mas tipo, eu fiquei pensando que, como eu já perdi também assim amigos, eu tento muito apelar pras coisas que ficaram de bom daquela pessoa, questão mais de um legado, né, que foi deixado dos momentos vividos.”

A simulação mental de Hélio ocorreu, portanto, a partir desse processo cognitivo, onde, na experiência, um suscitou o aparecimento do outro em mais um caso de co-ocorrência cognitiva. Para simular mentalmente essas possibilidades, Hélio utilizou repetidamente o conhecimento implícito, em uma dança mental onde a autoconsciência enseja diversos aspectos self-relacionados (“já passei por isso”, “mas seria agora ou posteriormente?”, entre outros) que, por si, apareceram enquanto conhecimento implícito e desembocaram na simulação mental. Considerando o papel da fala interna na experiência (e o conhecimento implícito enquanto uma possibilidade de aparição desse processo), Vergara *et al.* (2022) também encontraram nos seus dados uma categoria de elementos fenomenais relacionada aos sentimentos negativos dentro da ampla gama de possibilidades da empatia, notando que a fala interna centrada na pessoa apareceu tanto quanto

aquela centrada nos outros. Ou seja, tanto sob a égide de um desconforto pessoal quanto sob a égide da preocupação com outrem.

Esse jogo representacional edifica a autoconsciência dentro de seu status de cognição de alta ordem (Nascimento, 2012; Morin, 2018), hierarquizando e mediando diversos outros processos co-ocorrentes (Barboza, 2017; Castro *et al.*, 2023; Nascimento e Roazzi, 2013) de maneira tal que, muitas vezes, a própria autoconsciência passa despercebida, sendo tomada como uma “certeza”; de maneira até mesmo similar a um self mínimo que precisa, necessariamente, entender-se enquanto um “eu” para sequer dizer “*eu senti isto*” (Grünbaum e Zahavi, 2013), noção da filosofia fenomenal que se hipotetiza, com base nos resultados desse estudo, sua aproximação à psicologia cognitiva.

8.1.5 Conhecimento implícito

Especificamente na experiência de Hélio, o conhecimento implícito foi um dos processos cognitivos que mais apareceu, dando o tom da experiência em diversos momentos. Mais de uma vez o participante comenta sobre “impressões”, “certezas”, “perspectiva” ou até mesmo comenta sobre suas próprias convicções, crenças e valores que apareceram de maneira rápida e indiscriminada na experiência, coadunando com as ideias de Heavey e Hurlburt (2008; 2015) sobre a natureza desse processo cognitivo que foge às representações imagéticas/semânticas tradicionalmente usadas pela mente.

O conhecimento implícito também foi a maneira com a qual se fez a simulação mental, onde repetidamente o participante comenta sobre suas cognições telegráficas modificando o conteúdo de suas imagens mentais (o EF.1.3. é um bom exemplo disso, onde o pensamento “é uma morte em qual sentido?” não aparece enquanto uma fala interna, e sim enquanto uma dessas impressões passageiras que, ao aparecer e desaparecer no mesmo instante, transformam toda a visualização interna experienciada, deixando para trás mais seus efeitos que a si mesma) ou apresentando como estavam seus estados afetivos consigo mesmo, sem essa interferência de selves primários e secundários modificando seus sentimentos:

EF-1.13.

“P1: O sentimento que me remete uma morte nesse cenário [de velhice] é uma morte mais... Eu acho que a palavra é serena, mesmo, tranquila, sabe assim, conformada com a finitude. Nesse contexto de velhice. Então, né, por mais que seja trágico numa morte jovem, mas eu acho que num cenário de velhice eu sentiria mais natural, né.

E: E você acha que sentiu isso durante a experiência ou é uma narrativa que você conta agora pra fazer sentido dela?

P1: Foi durante a experiência”

Mais de uma vez durante a experiência, conhecimento implícito aparece como uma maneira de Hélio organizar-se mentalmente, partindo das crenças pessoais de que viveu o que queria viver, ou que uma morte na velhice o deixaria mais conformado com a finitude por ser mais “natural”. Mais que isso, Hélio também se notou estranhamente conformado com a ideia da morte de si e repetidamente comenta sobre “contexto”, “clima”, “mudança”, resultados diretos de pensamentos não-simbolizados se fazendo presentes na experiência. Conforme posto por Heavey e Hurlburt (2008; 2015) que coloca o PNS como uma afirmação sobre o objeto não veiculado por representações mentais, a experiência de Hélio parece ter sido permeada por esse aspecto fenomenal, o tempo todo veiculando informação ao fundo e dando o tom à experiência interna. Até mesmo quando o foco estava na afetividade dos seus entes queridos, conhecimento implícito aparece enquanto um organizador de sentidos e também emocional, mediando seu próprio estado autoconsciente:

EF-1.14.

“P1: Eu só assim enfatizaria um pouco essa minha não é uma convicção, mas é a impressão que eu tenho, né, de que tipo vivi o que era para ter vivido até hoje. Tipo, o que acontecer depois disso que venha, sabe, enquanto vida mesmo. Mas se eu morresse hoje, eu também não me lamentaria por algo que eu deixei de fazer, deixei de viver, deixei de experienciar em vida. Então, foi a primeira parte desse momento de auto-observação.

E: Vou te repetir a pergunta que fiz antes; acha que isso apareceu durante a experiência ou é algo que te aparece agora, pensando sobre a experiência?

P1: Foi durante a experiência. Uma certeza que tive durante toda a experiência.”

Essa alta prevalência do conhecimento implícito pode demonstrar a dificuldade de pensar-se na morte de si, visto os aspectos de abstração e mistério inerentes ao tema. Mais que isso, demonstra também a alta incidência de noções muito próprias, vicissitudes e idiossincrasias do ser que levam em consideração suas crenças mais profundas e movimentos cognitivos de alta ordem que aparentam

partir de um inconsciente em alta excitação, “bombardeando” o indivíduo com suas próprias crenças e pressupostos a fim de organizá-lo emocionalmente durante uma tarefa potencialmente aversiva - dinâmica mental observada por autores da autoconsciência como Trapnell e Campbell (1999), Morin (2011; 2018), Pyszczynski *et. al.*, (2021) e Nascimento (2021). Posto isso, o papel da autoconsciência enquanto mediadora da experiência torna-se mais prevalente ainda, onde essas instâncias de um self mínimo e de uma autoconsciência fenomenal podem se mostrar em uma ordem de mentatos tão superior que se torna difícil sua apreensão ao participante e logo, aparecem sob a roupagem de um conhecimento implícito, inespecífico apesar de muito bem discriminado.

8.1.6 Consciência sensória

Foi um dos processos que menos apareceu na experiência de Hélio, apresentando apenas uma cognição de interocepção:

EF-1.18.

“P1: No começo da experiência de auto-observação, eu senti um pouco do meu corpo, foquei na percepção do meu corpo. Eu havia acabado de almoçar, então estou com a barriga cheia.”

Após isso, não foram observadas quaisquer outras apresentações de consciência sensória interoceptiva ou proprioceptiva, evidenciando que a percepção sensorial pode ter sido usada primeiramente como uma porta de entrada à auto-observação fenomenal a partir do self físico, e, além disso, o quanto Hélio mergulhou na experiência em seu caráter cognitivo, esquecendo de seus arredores físicos - que não mais aparecem no campo perceptual, que se volta completamente às suas próprias instâncias de internalidade, imaginação, e cognição.

8.1.7 Autoconsciência fenomenal

Considerando a natureza da entrevista utilizada como instrumento de coleta de dados, é de se esperar que a autoconsciência fenomenal apareça enquanto mediadora da experiência em diversos aspectos; a própria auto-observação eliciada

para coleta de dados é autoconsciência em sua versão mais pura, não sendo possível sequer perceber a experiência em seus pormenores sem o processo cognitivo autoconsciente permeando a auto-observação, ou sem o self-mínimo, ou sem a diferenciação self-outros que foi tão observada por Hélio. Posto isso, pode-se notar que todos os processos cognitivos já citados ocorrem de maneira concomitante à autoconsciência fenomenal - porquanto, muitas vezes não é um processo que aparece simplesmente, se mostrando mais na percepção do próprio campo perceptual, assim como na dinâmica e diferenciação entre os diversos estados mentais experienciados.

Mais que processo puro e simplesmente, a autoconsciência fenomenal se inscreve então enquanto esse mediador e organizador de outros processos, em uma clara demonstração da metarrepresentatividade recursiva na cognição de alta ordem. Hélio evidencia isso em falas como EF-1.15.: *“Esses dois cenários e contextos foram o foco da minha reflexão sobre minha própria morte.”*, referindo-se às imagens mentais observadas; EF-1.16.: *“eu fiquei pensando que, como eu já perdi também assim amigos”*, onde a autoconsciência deu origem à simulação mental, ou EF-1.17. *“eu não sei se eu acessei essa dimensão tão forte afetivamente”*, onde o participante consegue diferenciar claramente entre sua própria afetividade e a empatia que sentiu pelo outro. Porquanto, a autoconsciência fenomenal aparece na experiência também enquanto esse diferenciador self-outro, em seus estados afetivos e cognitivos - à guisa da ToM (Racoczy, 2022):

EF-1.19.

“P1: Eu acho que tem comigo no sentido de eu, eu lembro agora de uma frase que eu ouvi, que era assim: ‘tua vida não pertence a ti, não pertence a nós todos’.”

Essa é a primeira evidência no estudo de uma proposição interessante de James (2007/1890) que traz em relevo que o self não se constitui apenas de aspectos diretamente relacionados ao self (como self físico ou sua própria personalidade e lugar no mundo) como também constam em sua estrutura representações mentais visuais e languageiras de “tudo aquilo que o self pode chamar de *meu*” (“meus familiares e amigos”). Ou seja, o self não termina na superfície da pele, não está circunscrito ao corpo físico e a mente que o habita, como também se estende para além deste organismo humano, incluindo tudo que

tem significação para o “si mesmo”.

É importante salientar o quanto esse aspecto altamente experiencial da autoconsciência fenomenal muitas vezes sequer é percebido, demonstrando sua indissociabilidade da experiência e seu local de, talvez, uma cognição de ordem tão alta que acaba fora do alcance do campo experiencial presente e imediato. Por isso há essa importância da emergência de estado autoconsciente para investigar mais a fundo estados internos, sendo a autoconsciência fenomenal uma porta de acesso tanto pessoal quanto científica à análise e pesquisa de estados internos fugidios (Nascimento, 2008).

8.1.8 Análise dinâmica da experiência de Hélio.

Primeiramente, a Propriocepção aparece enquanto elemento de acesso à consciência fenomenal. Ao parar para focar em si mesmo, a experiência começou a moldar-se a partir de ferramentas interoceptivas, neste caso, a sensação de saciedade (uma autoconsciência voltada ao físico) agiu como uma porta de entrada para acessar-se a si mesmo na cognição. Diz ele: *“eu tava notando assim num momento inicial as sensações do meu corpo e depois as minhas sensações dirigidas a essas imagens, né, e ao que o contexto dessa morte seria”*. Usando de ferramentas metacognitivas (Rhodes, 2019), o estado de autoconsciência fenomenal enseja que logo após, apareça a Imagem 1, de seu funeral enquanto jovem. De acordo com Hélio, a Imagem 1 apareceu de maneira vívida, apesar dos poucos detalhes que ele conseguia discernir; tinha movimento, cor e certa complexidade, onde os entes queridos foram vistos ao redor de seu caixão *“formando um círculo ou semicírculo”* e *“com certa tridimensionalidade”*.

Os afetos também apareceram, *“em formato de imagem”*, onde sentimentos como tristeza e saudades foram sentidos pelo participante a partir da empatia para com os entes queridos, falando: *“Realmente é como se eu tivesse tido saudade de mim mesmo a partir desse desses olhos dos outros, né, da minha família.”* Porquanto, é importante notar que esse estado afetivo é sentido *pelos outros*. Quando comenta sobre seu próprio estado afetivo, Hélio o resume em *“uma tranquilidade mais serena”*, onde ele está satisfeito com o rumo que sua vida teria

tomado até o momento. Esse é, então, o primeiro indício de um conhecimento implícito, onde Hélio comenta que *“Mesmo sem arrependimentos, não teria a sensação de que deixei de cumprir algo na vida. Para mim, morrer agora significaria ter muito ainda a viver pela frente, e estaria contente com a vida vivida até o presente, incluindo todas as tristezas, angústias e alegrias.”*, ainda que em meio à tristeza da *“perspectiva que ainda teria muito ainda a viver”*. Tudo isso sob a roupagem de um pensamento *en passant*, este sendo assim o primeiro indício da alta autoconsciência de Hélio, a qual será detalhada posteriormente.

Ao longo da experiência, Hélio dá diversos indícios de conhecimento implícito que surgiu nos quais, muitas vezes, ideias complexas eram “sentidas” muito mais do que pensadas. Esses pensamentos têm um aspecto pré-consciente similar a entrar num ambiente social e notar quais são os grupos formados por afinidade antes mesmo de alguém falar ou, até mesmo, o próprio indivíduo pensante perceber. Essa ambientação dada à experiência foi muito importante durante o 1 minuto de auto-observação, onde muito do que apareceu se encaixa nesse aspecto pré-consciente de fenomenalidade, em uma cognição pré-reflexiva que age muitas vezes a partir de dicas contextuais percebidas na experiência ou “impressões” do participante. Isso se reflete em algumas de suas falas, como esta onde ele fez questão de enfatizar: *“não é uma convicção, mas é a impressão que eu tenho, né, de que tipo vivi o que era para ter vivido até hoje.”*

O Conhecimento Implícito reaparece e dá origem a uma simulação mental onde ele pesa as possibilidades, deslocando a experiência de um aqui-agora, onde ele seria ainda jovem, para outra opção que também apareceu enquanto Imagem 2: uma morte idoso. Essa imagem foi acessada por duas vias: simulação mental e Conhecimento Implícito. A simulação mental vem enquanto Hélio pesa as possibilidades do cenário: *“Ah, mas é ele só disse da morte, é uma morte no agora, no presente, ou uma morte futuramente?” E aí, quando eu pensei isso, eu acho que deu esse salto para uma morte na minha idade idosa*”. Conhecimento implícito reaparece aqui, onde pesar essas opções não se mostra na experiência enquanto uma frase de fala interna e sim enquanto uma “impressão” que, por sua vez, dá origem à simulação mental.

A Imagem 1 se transformou na Imagem 2 em um fluxo, transformando

também seus afetos. Diz ele, sobre a Imagem 1: *“eu sentia essa tragédia, né, permear essa tristeza muito das pessoas ao meu redor.”* Porém, uma morte enquanto idoso *“seria uma coisa que eu teria mais é, assim, certeza de que vai acontecer, né, no final do ciclo da vida, e estaria mais conformado com essa morte”*. O conhecimento implícito reaparece a partir de uma mudança no “clima” do funeral, onde *“depois, eu via os mesmos familiares recordando coisas boas sobre mim”, “rememorando algo que eu fiz ou algo que eu disse, enquanto celebração mesmo de ter tido. E essa experiência também foi positiva”*. Completa: *“Era como se, com a minha perda, sei lá, uma história minha da infância ou algo que eu fiz que foi engraçado, se lembram daquela vez quando o Hélio fez tal coisa...? Eu não sei, né, exatamente o que eles poderiam dizer.”* A partir de dicas imagéticas como linguagem corporal dos entes queridos surgiu esta cognição pré-reflexiva que modificou profundamente seu afeto, onde ele sentia menos tristeza e uma sensação de tranquilidade; *“acho que é mais tranquilo nesse sentido, sabe, assim, para inclusive pra aceitação de quem fica”*. Aqui, o conhecimento implícito mais uma vez influenciou diretamente o estado afetivo de Hélio, que ficou consideravelmente menos triste a partir dessa mudança de perspectiva da alteridade – enfatizando o papel da empatia pelos que ficam.

Portanto, é digno de nota que muitos dos sentimentos que surgem durante a experiência sejam vividos vicariamente a partir da empatia pelos entes queridos, e não pela pessoa experienciando, de maneira similar ao mapeamento fenomenológico da experiência da morte do outro conduzido por Camilleri (2020). Mais digno de nota ainda seja a percepção de Hélio ao diferenciar os estados afetivos de si e do outro, dizendo *“teve duas percepções, uma que era desses outros, né, familiares e amigos, e outra que era mais minha mesmo, que era de tá contente com o que eu já vivi”*. Aqui, a autoconsciência se mostra bastante, onde Hélio demonstra a Teoria da Mente (Racoczy, 2022) em uma aparição na fenomenalidade da cognição. Até mesmo quando perguntado se estava sentindo a tristeza e tragédia de sua própria morte, responde *“eu, enquanto eu mesmo, eu não, é como se eu não tivesse esse sentimento, sabe? É como se eu tivesse tipo “ah, morri”, então tipo não tenho o que fazer”*, onde ele, mais uma vez, reitera esse aspecto vicário da tristeza da morte própria – é como se esta fosse sentida a partir dos outros, como o próprio indivíduo vivenciaria/vivenciará uma possível morte de

outrem.

Conhecimento Implícito mais uma vez reaparece para dar o tom da cognição, onde esse *“ah, morri, então tipo não tenho o que fazer”* vem na experiência enquanto algo pré-reflexivo e que foi sentido, porém só acessado durante a entrevista com a autoinvestigação que o EFEA suscita. Essa naturalidade da morte é algo muito idiossincrático, baseando-se em autobiografia tanto quanto no necrossistema do indivíduo. No caso de Hélio, por exemplo, sua visão sobre a morte está ao mesmo tempo nucleada a sua crença religiosa enquanto pessoa agnóstica ateuista assim como com sua vivência, já que, como disse *“já perdi um amigo antes”*. Apesar de sua crença *peçoal* não indicar que acredite que exista algo além da vida, Hélio acaba representando inconscientemente as mesmas noções religiosas de um self dual e separado entre mente-corpo (Van Eyghen, 2022), diferenciando-se principalmente a partir da naturalidade com a qual encara sua própria morte e, até mesmo, uma certa crença implícita sobre o pós-vida (Loose, 2018) e demonstrando a potência existencial em se representa a morte de si.

Mais que isso, aparece também em certo momento em que o participante pensa na possibilidade da existência de *“sobrinhos, filhos talvez, netos, enquanto a geração anterior partia”*, mais uma vez simulando possibilidades, sem, porém, ter muita ideia do próprio processo de cognição que o levou a isso. Diz ele: *“eu só pensei na possibilidade de existirem, mas eu não visualizei”*. Considerando o aspecto não-representacional do PNS (Hurlburt e Heavey, 2008; 2015), pode ter sido esse pensamento telegráfico que originou uma simulação mental, talvez (quase) tão pouco representacional quanto o pensamento do qual surgiu; os rostos, portanto, apareceram de maneira pouco nítida, sentindo-se mais suas presenças do que os vendo de fato.

Essa pluralidade do conhecimento implícito pode indicar profunda autoconsciência do participante, que tem convicções bem estruturadas que se mostram nesse nível pré-reflexivo. Nascimento (no prelo) ao versar sobre autoconsciência fenomenal, considera que a filigrana da experiência (os desdobramentos e possibilidades que beiram ao infinito ainda que partindo de uma mente objetivamente finita) seja representada através de - porém não circunscrita a - cognições de imagem, fala e sentimentos, dentre outras que à data ainda não

havam sido mapeadas e descritas (ainda que já se soubesse de sua participação, visto a mediação consciência-mundo que a autoconsciência suscita). Hipotetiza-se que a potência criativa ensejada pelo necrossistema a respeito da “morte própria” oportunize uma atividade cognitiva saliente, onde diversos autoesquemas (Markus, 1977) conversam entre si para criar essa rica fenomenalidade.

Por fim, Hélio também demonstrou estar altamente autoconsciente, como no exemplo supracitado onde conseguiu diferenciar estados afetivos dos outros dos seus próprios, além de repetidas referências a si mesmo, chegando inclusive a refletir sobre si mesmo dentro da experiência antes mesmo da entrevista começar. Aqui, temos mais uma evidência da potência que o EFEA apresenta para suscitar estados autoconscientes e, por conseguinte, a autoconsciência fenomenal, que perpassa toda a experiência de pensar na morte de si, mediando outros processos cognitivos na fenomenalidade de Hélio, como imagem mental, simulação mental, pensamento não-simbolizado e afetividade, onde o participante estava constantemente voltando-se a si mesmo como uma maneira de entender melhor o alto fluxo cognitivo da experiência, como postulado por Nascimento (2008; 2021) a respeito da potência de seu instrumento ao ajudar o participante a tematizar narrativamente sua fenomenalidade a partir de ferramentas representacionais (e até mesmo não-representacionais) lançadas pela mediação icônica da autoconsciência (Morin, 2005).

Mais que evidência da própria autoconsciência fenomenal, as repetidas referências a seus próprios autoconceitos é um primeiro indicativo de comprovação de uma das hipóteses aqui propostas: pensar na morte própria suscita uma experiência altamente autoconsciente, onde a autoconsciência fenomenal aparece enquanto cognição de alta ordem para agir enquanto mediador de uma fenomenalidade rica em processamento cognitivo, com a intencionalidade e probabilidade de amortecer ansiedade de morte – como cita a TMT (Greenberg, 2012; Pyszczynski *et. al.*, 2021). Para tal, o aspecto metarrepresentacional da morte de si aparece a todo momento na dinâmica da experiência, que enseja cognição de alta ordem junto a outras ferramentas representacionais (ou não) em um processamento cognitivo que, mediado pela autoconsciência fenomenal, preocupa-se com autoescrutínio e autorregulação (Racy e Morin, 2024) para melhor

entender a morte a partir da vida que está sendo levada, amortecendo a ansiedade existencial.

O conhecimento implícito e a simulação mental aparecem, portanto, constantemente enquanto mediadores das imagens, que reagem às suas aparições e suscitam, em ciclos de raciocínio, novos (possíveis) PNS e possibilidades para simular cognitivamente. Essa pré-reflexão aparece repetidamente, a ponto de Hélio comentar que *“veio muitas imagens e pensamentos, mas eu não saberia colocar assim, elaborar uma frase fechada”*. Hélio lança mão de recursos metacognitivos para dar sentido à sua experiência autoconsciente através de cognição de alta ordem (Kriegel, 2006). A linha de raciocínio do participante é óbvia para Hélio, que comenta:

EF-1.20.

“E: E durante sua experiência de auto-observação, as imagens que apareceram em sua mente, como o funeral jovem, essas memórias e celebração de um legado e, por fim, o funeral você ser idoso, elas foram imagens isoladas e sem conexão umas com as outras ou pareceram estar unidas por um enredo e está contando essa pequena história com início, meio e fim, ou não pareciam ter uma conexão umas com as outras?”

P1: É assim, a primeira e a segunda, elas estão mais unidas, né, porque foi seria num contexto da minha morte no agora, na juventude. Então, ela uma desembocaria na outra, sabe assim, tipo eu morri a esse momento de tristeza e depois, de repente, um momento de rememorar, né, ter saudades desse legado, desses momentos positivos. Mas, nesse momento, né, eu pensei: “tá, mas seria uma morte no agora ou seria morte posteriormente?” E aí me veio esse pensamento de ser uma morte na idade, né, idosa. E aí dá um salto, né? Ah, se fosse enquanto idoso seria assim, e aí já outras imagens se formaram. E aí seria mais ou menos nesse sentido, então foi essa a conexão que houve, assim, de uma imagem pra outra, sim.”

Estava bem humorado, usando a palavra “vitalidade” para descrever seu estado de ânimo no momento da coleta. Não sentiu desconforto físico, e, ao ser perguntado sobre desconforto psíquico, respondeu que a experiência de pensar na própria morte *“acarreta uma tristeza que não chega a ser desconforto”*. A proposição suscitada por James (2007/1890) a respeito da tessitura do self enquanto constituído de diversas instâncias self-relacionadas é citada verbalmente por Hélio, que compreende a morte através de uma perspectiva quase socioecológica que é muito próxima da teoria de autoconsciência de Morin (2005; 2018) ao tematizar sua própria morte a partir de uma perspectiva quase que puramente relacionada aos outros - e, porém, ainda extremamente self-relacionada, como descrito por James sobre a

visão de “um self que vai para além da pele”.

EF-1.21.

“E: E se a instrução dada era que você observasse a si mesmo, que relação o conjunto dos elementos que te vieram à mente enquanto esteve pensando em sua própria morte tem contigo?

P1: Eu acho que tem comigo no sentido de eu, eu lembro de uma frase que eu ouvi, que era assim: ‘tua vida não pertence a ti, não pertence a nós todos’. Então, é como se eu me visse muito parte desse meio, sabe, desse meio tipo não só eu, um indivíduo, mas eu também, pertencço, né, minha vida também faz parte desse coletivo, familiar e de amigos. Então, todos esses elementos, né, com minha morte, iriam sofrer uma perda. E aí eu vejo assim, esse sentimento, que essa perda iria ocasionar, né, nesse tecido aí da realidade em que eu estou. E dessa forma, se relacionaria comigo, né. Então, eu acho que seria algo nesse sentido assim.

E: É, mas então uma questão de perceber que esses elementos, o conjunto dos elementos, era mais relacionado sobre como o mundo ao teu redor reagiria a uma morte sua do que necessariamente pensando sobre si mesmo?

P1: É assim, como eu disse, nesse primeiro momento, também teve duas percepções, uma que era desses outros, né, familiares e amigos, e outra que era mais minha mesmo, que era de tá contente com o que eu já vivi e não ter, né, tido algum tipo de lamentação pela minha própria morte, sabe. Então, acho que se dividiria também nesses dois, nessas duas perspectivas, acho que que esses elementos aparecem, nessa medida, de para mim estaria tipo ah, conformada ali com minha própria morte, vivi o que eu deveria viver, e é isso, né. E enquanto um eu social, né, uma eu pertencente a um, minha vida pertencente a outro nível que não é a mim mesmo, teria essas outras emoções permeadas de tristeza, de saudade, de lembrança, né, até de alegria lembrando esse legado. Então, seria algo por aí.”

Ou seja, a proposição de Camilleri (2020) a respeito da fenomenologia da morte em segunda pessoa parece estar correta: de fato só parece ser possível representar a própria morte através da segunda pessoa. De todo modo, seu argumento de que pensar sobre a própria morte seria apenas uma divagação se mostra, também, errônea. Não só no que diz respeito à pesquisa aqui tratada como em toda a história da humanidade, tematizar a morte própria é parte indissociável da humanidade (Heflick *et al.*, 2015) e enseja ferramentas representacionais de alta ordem (Kriegel, 2006) na cognição com base nessa dialética da reflexividade humana ao reconhecer-se no outro. Sabemos que morremos porque os outros morrem, e construímos nossa narrativa a partir disso.

EF-1.22.

“E: Então, levando em consideração o conjunto da experiência de pensar em sua própria morte durante um minuto, algum significado, a experiência

foi construído por você nesse um minuto, você aprendeu algo sobre essa experiência? Se sim, relata em detalhes esse aprendizado pessoal.

P1: Esse aprendizado pessoal, eu acho que vai muito assim, de agora eu tá vivendo, né, obviamente direcionado a um objetivo no futuro, mas apesar disso, vivendo cada dia, né, como eu posso viver e se acaso a morte acontecer, então, assim, eu não tenho muito o que fazer quanto a isso, né. Tipo, eu vou sumir, né. Então, o aprendizado que eu tenho é esse, seguindo nesse caminho, né, e pensar tipo a morte como parte inerente à própria vida. Então, em algum momento, ela vai acontecer, seja no agora onde eu não tô esperando, ou tipo num ciclo natural da minha própria existência, né, na velhice. Vai acontecer de alguma forma, né. Então, acho que é isso, o aprendizado vai bem por aí.”

Tal fala corrobora proposições de teóricos da autoconsciência sobre o alto potencial criativo do autoescrutínio, principalmente quanto às questões de autorregulação que, nesse caso, atuam como defesas distais e proximais de uma ansiedade de morte presente em todos (Greenberg, 2012; Nascimento, 2021; Racy e Morin, 2024). Ou seja, mesmo levando-se em consideração suas dissimilaridades, as teorias de autoconsciência de fato se constroem como uma “escada”, onde cada novo desdobramento adiciona novos conhecimentos e noções às teorias que lhe precederam.

Como reflexões finais, Hélio discorreu sobre a naturalidade da morte no ciclo da vida, sublinhando ao dizer que estava fora de seu controle e, se acontecer, espera que todos seus entes queridos saibam manejar bem suas emoções – aqui, mais uma vez confirma a ideia de uma morte vivida a partir do olhar da alteridade, além de corroborar a partir de sua negativa (visto que, como agnóstico, sua visão sobre a morte de si é naturalista) algo observado nos próximos participantes: a relação morte-religiosidade altera profundamente sua relação consigo mesmo. Essa relação entre crença-morte é extensamente estudada (Menzies e Menzies, 2020; Pyszczynski *et al.*, 2021; Shakil *et al.*, 2022), sendo um ponto de interesse ainda mais presente nas próximas experiências a serem analisadas.

8.2 P2 - Davi: dados do participante, relato espontâneo e análises da experiência.

Homem cisgênero, 27 anos, indígena, casado, com uma filha. Católico apostólico romano de altíssimo envolvimento e participação na religião. Pensa na própria morte com frequência, todos os dias antes de dormir, já que de acordo com

ele: “*me traz reflexão*”. A seguir, relato espontâneo narrado pelo participante sobre sua experiência de 1 minuto:

EF-2

“Quando eu fechei os olhos, vi como que um túnel. No final desse túnel, me vi logo em seguida sendo levado para uma igreja, onde [eu] estava em um caixão. Inicialmente, eu estava vivo no final do túnel, e depois, foi como se eu realmente tivesse entrado na tarefa de me perceber morto. Estava num caixão numa igreja, rodeado de pessoas, incluindo minha mãe, meu pai, minha esposa e minha filha, que estavam chorando. Logo depois de me ver no caixão, veio uma frase, questionando o que eu tinha feito da minha vida, o que consegui entregar às pessoas que ali estavam. Foi uma sensação de autoanálise, refletindo sobre o tipo de filho, esposo e pai que fui para minha filha. Acho que também o aspecto religioso, estando na igreja católica, trouxe o questionamento sobre para onde eu iria das três possibilidades: inferno, purgatório ou céu. Desejando o céu, mas existiam essas outras possibilidades. A pergunta sobre o que eu fui e o que eu fiz também me levou a considerar para onde iria a partir desse momento que estava morto. Acho que foi isso.”

8.2.1 Fala interna

Fala interna aparece na experiência de Davi a partir de uma reflexão que, de acordo com ele, é bem comum no seu cotidiano. Na entrevista, o diálogo se seguiu assim:

EF-2.1.

“E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases vieram à mente? Se sim, poderia recontar com detalhes essas palavras ou frases?
 P2: Sim, a pergunta sobre o que eu fiz, que tipo de filho, esposo e pai fui, foi o que veio à mente. Pensei em qual era o Davi que eles se lembravam, o tipo de pessoa que as pessoas recordariam ao me ver no caixão. Essa frase, “Qual é o Davi que eles vão se lembrar?”, é algo que reflito todos os dias, especialmente antes de dormir, ao fazer uma autoreflexão do meu dia.
 E: Entendi. E essas palavras ou frases apareceram como uma fala interna enquanto falava consigo mesmo?
 P2: Sim, veio literalmente a frase “Qual é o Davi que eles se lembrarão?” porque é algo que penso diariamente, sobre a morte. Antes de deitar, faço uma reflexão sobre meu dia, e a morte está sempre próxima para mim. Então, fico com esse questionamento sobre como as pessoas vão me lembrar.”

Sua familiaridade com a pergunta demonstra o conteúdo autorreferencial da cognição, onde a autoconsciência fenomenal aparece para o participante que se autoobserva para além da experiência de 1 minuto observada, levando sua atenção para aspectos de seu cotidiano - aspecto esse que é diretamente relacionado à experiência observada. O autoesquema de Markus (1977) aparece especialmente

ativado; ao referenciar essa experiência como “familiar”, é possível que o participante esteja ensejando diferentes noções de si, ativando esses autoesquemas sobre quem Davi é, características self-relacionadas que chegam a âmagos muito interiores de experiência (“reflito todos os dias, especialmente antes de dormir”) e evidenciam como a autoconsciência situacional pode ser ensejada através de seus desdobramentos fenomenais.

A relação morte-narrativa autobiográfica se faz especialmente presente aqui, onde o fato dessa pergunta estar entranhada em seu cotidiano é indicativo de uma pessoa que comumente representa sua própria morte enquanto uma ferramenta de auto-escrutínio de sua própria vida, movimento comum para aqueles que ficam. Se a pessoa se torna sua história de vida ao morrer (Lehto e Stein, 2009), Davi se baseia na representação costumeira “morte de si” enquanto uma maneira de acesso ao autofoco que abre possibilidades ao autoescrutínio através da metarrepresentação de seu lugar no mundo, valores pessoais e família. Existe nesse exercício um efeito potencialmente motivador no qual a autoconsciência presentifica-se e pode, no dia seguinte, modificar aqueles conceitos por meio monólogo interno de Davi (após reflexão baseada nesse autoesquema), que pode dar origem a novos comportamentos e perspectivas (Morin, 2018).

Mais que isso, esse pensamento (“qual Davi eles se lembrarão?”) aparece enquanto um desencadeador de aspecto relacionado ao autoesquema “morte de si” (“a morte está sempre muito próxima de mim”) no qual fala interna aparece como seu produto em uma miríade de frases que media o pensar na morte de si a partir de diversas perguntas autorreferentes, como EF-2.2.: “*qual o Davi que eles se lembrarão?*”, EF-2.3.: “*o que vou deixar pra eles?*”, EF-2.4.: “*que tipo de filho, esposo e pai que fui?*”, que aparecem maneira concomitante umas com as outras, preocupações que fazem parte da faceta semântica de Privacidade (Nascimento, 2008) com suas características de Personalidade, Selves primários e Valores morais. De fato, literatura empírica demonstra que a fala interna possui um papel místico na regulação de ansiedade de morte através das estratégias de enfrentamento que o monólogo interno suscita (Damirchi *et al.*, 2020):

EF-2.5.

“E: Sobre as perguntas, você mencionou que não consegue dizer se houve uma sequência clara, pois muita coisa aconteceu ao mesmo tempo. Foi assim mesmo?”

P2: Sim, foi meio atropelado, pois as perguntas surgiram praticamente simultaneamente. Cada pergunta tinha suas nuances, mas todas

aconteceram durante a imagem mental do caixão.

E: Entendi. E quanto ao foco, quando você se viu no caixão, o foco estava mais no caixão ou nos rostos ao seu redor?

P2: Inicialmente, o foco estava em mim no caixão, mas depois o foco mudou para os rostos ao meu redor, especialmente porque eles estavam chorando. Foi quando as falas vieram.”

Seu relato também está em consonância com a teoria do processamento dual de Paivio (2007), note: a imagem mental suscitada pela entrevista aparece primeiramente enquanto autoscópica para, depois, mudar seu foco para os selves primários (a família ao redor). Durante a cena do caixão, as perguntas tinham foco em seus autoesquemas privados, refletindo sobre a morte de si (e sabendo que este é um exercício com o qual está acostumado) e se perguntando o que deixaria pra família - uma simulação interessante de um self no passado no qual ele se pergunta sobre si mesmo no presente (considerando que a experiência interna é uma simulação do futuro). Isso evidencia o estatuto mediador da autoconsciência na experiência através de ferramentas languageiras de alta ordem (como proposto por Morin, 2005; 2018). Ocorre aí um primeiro momento de virada, no qual é justamente a co-ocorrência de fala interna e visualização interna que modifica seu foco atencional para os rostos familiares ao seu redor, mantendo-se, entretanto, nos autoesquemas já processados e retirando tal conteúdo representacional imagético e verbal diretamente deles.

Davi tem na sua experiência um fenômeno observado por Nascimento e Roazzi (2008), que versam a polifasia cognitiva, fenômeno que tem como base uma trama de lógicas organizadoras que indiciam o uso cotidiano de modos distintos de pensar afins com a natureza dos diversos tipos de representação em uso. Desse modo, a pessoa pode se utilizar de representações de tipo metafóricas ou lógicas, abstratas ou concretas, pessoais ou impessoais, entre outras; porquanto, diferentes sistemas cognitivos atuam juntos para criar imagens de mundo e saberes competidores entre si.

8.2.2 Visualização interna

A visualização interna foi o primeiro processo a aparecer durante a experiência, que começou com um túnel com uma luz ao final. Nessa luz, Davi apareceu para si mesmo em uma imagem autoscópica de seu busto, primeiro de

olhos abertos, vivo e, depois, numa igreja, já de olhos fechados em um caixão. A “passagem” que descreve o momento da morte foi visualizada de maneira bem literal por Davi, acompanhada do “sentimento de passagem”. que aparece enquanto uma instância de conhecimento implícito e mais uma vez corrobora a hipótese de que o conteúdo altamente aversivo ao self pode ser campo fértil para a emergência deste tipo de aparição fenomenal. A seguir, o participante resume muito bem todas as imagens mentais visualizadas durante sua experiência, sumarizando a rica fenomenalidade imagética que foi observada durante a entrevista:

EF-2.6.

“E: Quando pensamos sobre nós mesmos, às vezes nossos pensamentos são moldados por imagens que surgem em nossa mente durante a auto-observação. Você poderia descrever detalhadamente como essas imagens aparecem em sua experiência?”

P2: Sim, uma imagem que veio à minha mente foi a de um túnel, onde ao final estava um caixão comigo dentro, cercado por meus familiares chorando. Esta cena ocorreu dentro de uma igreja, abaixo do presbitério, o altar. Parecia ser o final de uma missa, onde as pessoas se aproximam para ver o corpo. Elas estavam próximas, não distantes.”

A imagem do túnel encontra-se em duas facetas imagéticas (Nascimento, 2008; 2021) diferenciadas, a saber: Privacidade, em sua condição de porções corpóreas, e também Experiências imaginárias, devido ao ambiente abstrato visualizado. O túnel serviu como princípio narrativo de sua passagem e o levou para a igreja, onde a imagem autoscópica teve seu foco modificado para uma segunda imagem mental de seus familiares ao redor do caixão; esta, também, na faceta Privacidade. As “Fases” encontradas por Nascimento (2008; 2021) também se fazem presente na experiência, onde o self se autoobserva a partir de como é visto por outros selves, numa 3a. pessoa como também tematizou Morin (2004).

A primeira imagem, do túnel, apareceu primeiramente escura e, aos poucos, a luz em seu fim se ampliava; pode-se entender que houve a sensação de movimento a partir da visualização interna, onde ao final a imagem autoscópica era também uma maneira de acessar-se nessa nova configuração da morte de si, evidenciado pela próxima transformação da imagem neste corpo, antes vivo, agora morto e no contexto de seu próprio velório dentro da igreja, onde após mais uma transformação, os familiares apareceram na cena. A cinética das visualizações está pronunciada na experiência de Davi, que fala sobre suas imagens mentais de maneira extremamente fluida e certa, sabendo exatamente o que aparece a cada

imago:

EF-2.7.

“E: Eu gostaria agora de detalhar um pouco mais essas imagens que vieram durante sua experiência de autoobservação. Em primeiro lugar, as imagens que apareceram durante sua experiência de observação eram imóveis, como as imagens das fotografias, ou elas tinham movimento, como as imagens que aparecem no cinema ou na televisão?”

P2: A sensação é como se fosse uma passagem. Eu estou vivo aqui, mas para pensar sobre a morte, eu tive que passar por um túnel, entendeu? Pensar sobre a morte foi como se eu tivesse que ser levado por esse túnel, por isso que me vi fazendo essa caminhada agora. Entende? Me vi ao final do túnel, como se tivesse passado por ele, um caminho percorrido, né? E era escuro o túnel, a sensação, o túnel era escuro.

E: Mas você estava em uma área iluminada, clara, contigo lá no final, e você se via.

Davi: Isso, entende? É como se você pegasse um cano e ficasse olhando, e ao final eu me via, porque dentro do cano era escuro, e fora eu estava vendo como se fosse em uma sala clara.”

A familiaridade que Davi tem com o autoesquema “morte de si”, comumente ativado em sua vida cotidiana e com seu repetido ensejamento dentro de sua fenomenalidade trouxe ao participante um poder de processamento representacional maior que Hélio, que navegou bastante pelas águas daquilo que não é simbólico. Markus (1977) postulou em sua teoria esse aspecto familiar de alguns autoesquemas, que podem estar mais ou menos próximos que outros na experiência interna de cada indivíduo. Esses detalhes da experiência de Davi aparecem sob várias roupagens igualmente detalhadas, como exemplificado respectivamente nos episódios fenomenais, em movimento e som:

EF-2.9.

“E: Suas experiências de observação eram imóveis como as imagens das fotografias ou elas tinham movimento como as imagens que aparecem no cinema ou na televisão?”

P2: Movimentos, movimentos.

E: Por exemplo, na questão do túnel, você diria que sentiu esse movimento do túnel?

P2: Sim, lá eu não estava assim como em uma foto, estática, entendeu? É como se o túnel fosse, sei lá, uma câmera que está se movendo naquele túnel até chegar em mim mesmo.

E: E no caso das imagens do funeral, como foi?

E: Eu estava deitado, como se estivesse morto, mas as pessoas estavam lá. Lembro que minha mãe colocava o ombro assim, a cabeça no ombro da minha esposa, lembro disso. Minha filha, ela olhava e limpava o rosto assim e se acalentava no braço da minha esposa. Então, bem movimentado assim. Tinha choro, soluços, né. Tinha alguém... eu lembro que tinha alguém que meu pai dirigia o olhar, eu lembro que uma pessoa enxugava os olhos.”

Essa alta filigrana experiencial da experiência interna de Davi pode ser

resultado direto da sua familiaridade com esse autoaspecto ao destrinchar também as cores e diferenças de iluminação observadas nessas complexas visualizações internas, que, vale sublinhar, ainda que sob estado ordinário de consciência, aparecem altamente tematizadas e dotadas de cor e cinética:

EF-2.10.

“E: E essas imagens que apareceram durante sua experiência de autoobservação eram coloridas ou não pareceram ter cores?

P2: Coloridas, só não a do túnel né, que ali estava escuro. Mas, uma vez que chegou até eu e depois, o resto da experiência, colorido, e muito claro.”

Na escala Likert, marcou 3 para a imagem de si ao final do túnel, visto que o movimento de câmera foi experienciado com pouca nitidez, até chegar a uma imagem autoscópica que, em fluxo, ampliou-se para a cena de seu funeral. Nesta, marcou 4, o maior nível de nitidez na escala Likert apresentada. O próprio Davi comenta que tal clareza imagética pode ser derivado de sua relação aproximada com o autoesquema “morte de si” (mais detalhes na análise dinâmica relacionada). Desse modo, evidencia-se a miríade de possibilidades de mudanças comportamentais e atitudinais derivadas desse autoesquema pronunciado na experiência interna, indo desde maiores níveis de bem estar (Racy e Morin, 2024) até TOC, ansiedade, e outros transtornos relacionados à saliência e ansiedade de morte (Menzies e Menzies, 2020; Menzies, 2021).

A Teoria de Gestão do Terror (Greenberg *et al.*, 2012; Lane, Wellman, e Evans, 2014) também pode estar pronunciada no caso de Davi, ficando o questionamento de *quais* os efeitos dessa discussão interna cotidiana à qual o participante se submete; se há uma boa integração de si ou não, se ele é ruminativo ou reflexivo durante essa abstração e até mesmo se os efeitos de sua ruminação são tão aversivos quanto postulado por Trapnell e Campbell (1999) ou se, de algum modo, indagações filosóficas sobre a morte de si pode aparecer circunscrita em um autoesquema que ultrapassa essa dualidade pretensa pelos autores no gênese da teoria. Essa perguntas, entretanto, não podem ser respondidas por meio de métodos puramente qualitativos, abrindo a janela de possibilidades para uma triangulação desses dados junto à escalas a fim de, também, acercar teoricamente a dicotomia entre autoconsciência disposicional e situacional, que, mesmo com as novidades da área, segue de difícil apreensão e teorização integrada (Racy e Morin, 2024).

8.2.3 Afetividade

Afetividade não aparece de maneira tão prevalente no campo experiencial de Davi, que, a todo momento, parece na realidade muito tranquilo com a experiência (talvez devido à sua familiaridade). Corroborando mais uma vez os propostos de Camilleri (2020), afetividade aparece a partir da introdução da segunda pessoa - ou, na teoria utilizada nessa pesquisa a partir de Nascimento (2008), selves primários. Mais uma vez é observado que a empatia pelos entes queridos se sobrepõe a um estado afetivo relativamente neutro do próprio participante:

EF-2.12.

“E: Houve algum outro sentimento que você consegue identificar?

P2: Quando comecei a falar, olhava para eles, eu lembro que não senti, mas percebi que as pessoas estavam tristes, estavam chorando. Entende? , mas não é que eu não estava, talvez empatia. Eu não fiquei triste, mas assim, me chamou a atenção a tristeza deles.”

Como falado na subseção anterior, essa dualidade da autoconsciência na ruminação-reflexão (Trapnell e Campbell, 1999) é evidenciada pelo teor agrídoce e melancólico do participante pensando sobre sua própria morte. Aqui, vale um adendo: não se sabe se pessoas ruminadoras ou reflexivas têm estados autoconscientes distintos, ou seja, não se sabe se suas fenomenologias são afetadas por essas duas distintas composições do autofoco. Esta pesquisa enseja o campo fenomenal da autoconsciência situacional, e não disposicional como o processo é tratado por esses autores; e por isso as referências são aqui trazidas meramente enquanto aspectos teóricos de interesse da ciência da autoconsciência, sem alguma pretensão de resolvê-los, visto que não é a isso que se propõe o estudo aqui posto, focado na TAF e na autoconsciência situacional. Havendo interesse no tópico, recomenda-se leitura de Majolo, Gomes, e Castro (2023), que conduziram um trabalho quali-quantitativo em população brasileira que investigou as possíveis associações entre padrões encontrados em auto-descrição de experiências e os escores em escalas de autoconsciência disposicional.

É interessante notar a presença mediadora da autoconsciência fenomenal durante a experiência, envolvendo mais uma vez uma diferenciação muito marcada entre o estado afetivo contemplativo de Davi e os estados ansiosos e tristes de seus familiares. A metarrepresentação da ToM (Carlson *et al.*, 2013) mais uma vez aparece aqui, não apenas na imagem em si, com suas reações emocionais

detalhadas e movimentação rica, como também na fala interna que se pergunta repetidamente como o participante deixará sua família. Essa reação em cadeia desemboca na afetividade de Davi, como exemplificado pelo EF abaixo:

EF-2.13.

E: Houve algum outro sentimento [além da contemplação] que você conseguiu identificar?

P2: Não exatamente. Lembro-me de perceber que as pessoas estavam tristes, chorando, talvez tenha sido um sentimento de empatia. Mas eu mesmo não estava sentindo tristeza naquele momento.”

Vergara *et al.* (2022) comentam essa relação direta entre empatia e fala interna ao traçar um mapeamento fenomenal desse processo suscitado através de imagens de um acidente, sendo interessante pensar em um trabalho de ordem similar a respeito de situações *imaginadas* (ou seja, visualizadas internamente) e sua conexão com empatia e afetividade do pensante. Ou seja, uma possibilidade investigativa se desvela na qual poderia ser traçada a fenomenologia da visualização interna no seu enlace com empatia e até mesmo outras sortes de habilidades sociais.

EF-2.14.

“P2: Quando comecei a falar [internamente], olhava para eles, eu lembro que não senti, mas percebi que as pessoas estavam tristes, estavam chorando. Entende? Mas não é que eu não estava, não sei.

E: Talvez empatia? Tu diria que pode ter sido um sentimento que apareceu?

P2: Eu mesmo não fiquei triste, mas assim, me chamou a atenção a tristeza deles.”

Aí se demonstra um movimento reflexivo interessante e muito próprio à ToM no qual o indivíduo hipotetiza os estados emocionais do Outro a partir de seus próprios estados emocionais em casos similares (Lane, Wellman, e Evans 2014). Nesse caso, é a morte (figurada ou literal) do Outro como vivenciada pelo próprio participante que traz lastro para Davi imaginar esses estados mentais da sua família, que acabam atingindo-o a partir de um processo empático. A fenomenologia da morte em segunda pessoa de Camilleri (2020) parece de fato ser uma das maneiras com a qual as pessoas têm acesso ao seu autoesquema “morte de si”. Mesmo sendo a morte do outro um dos principais pontos de partida para se pode refletir sobre sua própria finitude, também parece haver uma circunscrição específica do

sentimento, ambivalente e diferenciado entre sentimentos-self e sentimentos-Outro em um processo recursivo de alta ordem que tem como base a autoconsciência fenomenal. E, diferente do que afirma (com pouca base empírica) a autora, essa não é a única porta de entrada para uma fenomenologia tão rica quanto pensar na morte de si, exercício dotado de muitas outras possibilidades de representação e fenomenalidade.

8.2.4 Conhecimento religioso

Esta categoria aparece devido à vida religiosa rica do participante. Apesar de toda a experiência estar permeada por noções religiosas, para efeitos de análise apenas um EF será investigado aqui. Mesmo com essa única aparição, sua rica fenomenologia é inegável quando à luz do conjunto da experiência interna, onde a ligação com a crença religiosa do participante foi uma das condições que deram emergência a esse conteúdo no qual os amortecedores de ansiedade (Wellman, Lane, e Evans, 2014) estiveram ativados numa tentativa de reorganizar afetos possivelmente aversivos a respeito de si através de autoescrutínio e fala interna (Morin, 2014).

Sua crença religiosa aparece então enquanto um organizador eficiente de seu panorama mental, colocando-se enquanto um autoesquema de importância ímpar para o participante, que a partir dele, enseja diversos autojulgamentos e autodúvidas a respeito de seu lugar no mundo para si e para sua família e demonstra a faceta “Privacidade” observada por Nascimento (2008), e como seus valores morais e metafísicos conversam entre si para, desembocar em um autoescrutínio sobre seu lugar e impacto no mundo, e o conseguinte efeito no pós-vida:

EF-2.15.

“P2: Acho que também o aspecto religioso, estando na igreja católica, trouxe o questionamento sobre para onde eu iria das três possibilidades: inferno, purgatório ou céu. Desejando o céu, existiam essas outras possibilidades. A pergunta sobre o que eu fui e o que eu fiz também me levou a considerar para onde iria a partir desse momento que estava morto.”

Morin (2011) comenta a importância dessa habilidade recursiva do processo cognitivo na experiência, enquanto esse episódio fenomenal é indicativo de seu papel como processo mediador da experiência consciente (Nascimento, 2008). Ao

simular suas possibilidades por vias languageiras (sem entretanto ensejar vias imagéticas ao de fato imaginar céu, inferno e purgatório) a simulação mental realizada por Davi também demonstra a teoria de autoconsciência objetiva de Duval e Wicklund (1972), uma das pesquisas pioneiras do campo a postular a autoconsciência enquanto um processo da cognição. Nesta teoria, a atenção da pessoa agora bota seus aspectos self-relacionados em foco e os compara com standards de correção, que são recursivamente refletidos por um self que se compara com seus próprios valores, desejos, e crenças, e busca atingi-los.

Foi esse o ponto chave da simulação mental onde ele perguntou-se para onde iria das três opções ditadas por sua crença: um diálogo do self consigo mesmo para investigar quão próximo ele está de seus próprios padrões de correção. Esse autoescrutínio baseado em conhecimento religioso enseja não apenas autoconsciência objetiva como proposto por Duval e Wicklund (1972) como também corrobora teorias da CCR ao colocar a crença no pós-morte como uma importante ferramenta cultural e pessoal ao construir no indivíduo noção de uma recompensa/punição possível no pós-vida (Heflick *et al.*, 2015; Johnson, 2015). Dentro da experiência, portanto, a tarefa ensejada pela autoconsciência fenomenal suscita juízos de valores pessoais e a possibilidade de afastamento ou aproximação a seus próprios padrões de correção de maneira tal que outras falas vieram, as supracitadas perguntas “*que tipo de pai, filho, marido, eu fui?*”.

8.2.5 Conhecimento implícito

No caso de Davi, o conhecimento implícito foi pouco experienciado. Isso pode ser efeito direto da familiaridade do tema para o participante, que, acostumado a ativar esse autoesquema da morte de si, já simbolizou muito do que poderia aparecer enquanto “contexto” ou “impressão” como apareceu no caso Hélio. Esse aspecto altamente representacional de sua experiência se mostra em duas evidências: 1. a experiência e sua rica imageria simbólica e 2. essa baixa ocorrência de conhecimento implícito. O processo cognitivo aparece apenas em uma ocorrência que, mais uma vez, é diretamente relacionada à sua crença religiosa:

EF-2.16.

“P2: Essa imagem do túnel foi acompanhada da sensação de passagem. Eu

me vi vivo aqui, mas para pensar sobre a morte, tive que passar por um túnel. Era escuro, mas ao final, havia uma área iluminada. Então, foi como se eu tivesse sido levado por esse túnel, um caminho percorrido.”

Esse trecho corrobora achados de Nascimento (2001) sobre representações da morte, onde “Passagem” apareceu em segundo lugar como simbolismo mais comum apresentado pelos participantes. Davi novamente comenta a importância do processo de “passagem” na experiência, onde fica claro que a simples metáfora imagética não lhe veio sozinha, senão que acompanhada de uma sensação indiscriminada e pouco representacional (porém certa) de “passagem”, ou seja, que havia um conhecimento implícito na experiência vivida por ele de que aquele túnel visualizado era o momento de sua morte:

EF-2.17.

“P2: A sensação é como se fosse uma passagem. Eu estou vivo aqui, mas para pensar sobre a morte, eu tive que passar por um túnel, entendeu? Pensar sobre a morte foi como se eu tivesse que ser levado por esse túnel, por isso que me vi fazendo essa caminhada agora. Entende?”

No dia da entrevista, nesse trecho em específico, seu estado era ligeiramente confuso, como se ele tivesse que explicar algo que para ele estava posto simplesmente e, ao mesmo tempo, nebuloso e fugidio na experiência. As diversas repetições da pergunta “entende?” dirigidas a seu interlocutor podem demonstrar que ele mesmo tem pouca certeza se será entendido. Considerando o aspecto não-representacional da “passagem”, pode-se inferir também a relação direta dessa imagem abstrata com uma das principais perguntas que deram origem a sua autodúvida: “para onde vou?”. Como duvida de seu destino, sua experiência no pós-morte apareceu ainda mais abstrata que a de outros participantes dessa pesquisa. Mesmo representado sob a forma da metáfora do túnel, o PNS pode aparecer nesta rubrica enquanto essa “sensação” indiscriminada de passagem, essa certeza com a qual foi relatado o experienciado durante a metáfora visualizada.

8.2.6. Consciência sensória

Durante a experiência foi observada apenas uma ocorrência de consciência sensória, evidenciada a seguir:

EF-2.18.

“E: Houve algum momento em que você sentiu algo em seu corpo durante essa experiência?”

P2: Sim, em certo momento, quando eu coloquei as mãos na cabeça, senti a coluna doendo um pouco. Fiz isso para me ajudar a refletir melhor, por causa da dor. Também prestei atenção ao toque, mas não senti nada específico além do desconforto na coluna.”

Esse achado, apesar de pequeno, corrobora parte da teoria proposta por Nascimento (2008) ao considerar o self físico como uma porta de acesso para a fenomenalidade. A consciência sensória é uma das primeiras e mais básicas noções da mente humana, um dos processos cognitivos mais primários, além de completamente necessária para o surgimento de um self (Gallagher, 2000; 2023). Ora, se não há consciência de um corpo que age em um mundo exterior a si, como o indivíduo poderá ter noção de seu próprio self, diferenciado em maior ou menor grau de outros objetos e pessoas - por mais self-relacionados que aqueles objetos/pessoas podem ser, é o corpo o primeiro acesso do indivíduo à ideia de que ele mesmo é um objeto em um mundo muito mais amplo que si. Posto isso, não é de se espantar que a consciência sensória seja a porta de entrada para uma fenomenalidade que é por definição transcendental; como nesse caso, onde uma dor na coluna o faz perder o foco atencional da experiência proposta e Davi passa as mãos pela cabeça para se reorganizar mentalmente.

8.2.7. Autoconsciência fenomenal

A autoconsciência fenomenal de Davi se faz presente durante a experiência de uma maneira interessante, em um processo mentalizado de deslocação do self para um self extra-corpóreo, mais uma vez similar a um fantasma testemunhando seu próprio funeral. Aqui, é interessante como a autoconsciência fenomenal acaba por corroborar os estudos trazidos por Biabanaki (2020), que considera que a crença no pós-vida aparece a partir de uma junção de crenças intuitivas em biologia, física e psicologia. Aqui, especificamente, a Psicologia Intuitiva se faz muito presente, onde a aniquilação total da mente não vem acompanhada da aniquilação do corpo, que, ao contrário, aparece enquanto uma casca vazia, identificável apenas pela sua aparência self-relacionada, mas não entendida em seus aspectos mais profundos enquanto “eu”, que assume roupagem transcendental e etérea.

EF-2.19.

“P2: Mas quem fazia [as perguntas] era eu, agora, morto. Não era o eu do caixão, entendeu, era esse eu que olhava o Davi no caixão. Era como um eu de fora que olhava para os arredores. Não era tipo eu me vendo no caixão e eu estando no caixão fazendo essas perguntas, mas eu olhando a

situação de fora, como se saísse daquela realidade olhando ela de fora.”

As ferramentas representacionais do self de Davi inseriram uma clara diferenciação self-físico/self-mental próprio ao dualismo da religião e filosofia ocidentais (Andre, 2022), algo que também é observado sob a rubrica “deslocamento do self” em estados extraordinários de consciência (Shanon, 2003). Mais que isso, essas perguntas próprias do autoescrutínio vieram junto a um “sentimento de contemplação”, descrito pelo participante enquanto co-ocorrência com a própria atividade reflexiva da fala interna que sua autoconsciência fenomenal ensejou. Ou seja, durante sua experiência de autoescrutínio, o autofoco tomou parte de diferentes conceitos simbólicos imagéticos e linguageiros que buscavam, na narrativa autobiográfica por ele refletida, autorregulação e autoescrutínio (Morin, 2018).

EF-2.20.

“E: Entendi. Agora, sobre os sentimentos, você mencionou que houve um sentimento de reflexão, de contemplação. Isso aconteceu ao mesmo tempo que as falas ou foi antes?”

P2: Foi praticamente ao mesmo tempo. Essas falas fizeram surgir o sentimento de reflexão, de contemplação. Foi um momento de pensar sobre o que fiz, uma reflexão sobre minha vida.”

Esse “sentimento de contemplação” (que à primeira vista pode parecer simples atividade reflexiva do pensamento) é descrito por Davi como um sentimento de contemplação e tranquilidade aparecendo em sua experiência interna. Após a entrevista e enquanto se arrumava para sair da sala, o participante resgatou esse momento, o descrevendo como a curiosidade infantil de uma criança que vê pela primeira vez algum pequeno animal, (e concordando quando o entrevistador perguntou “como um meditador pensando sobre a impermanência ao observar uma cachoeira?”): uma tranquilidade inefável sobre o fluir das coisas. A clareza do autoconceito pode ter desembocado em algo similar (ou até mesmo em) à estados de atenção plena, aqui entendido não como *mindful awareness* e sim enquanto *mindful acceptance*, onde esse autofoco sem julgamentos no momento presente vem junto a estados mais ativos de atenção no self (acompanhado pela fala interna e autoescrutínio) (Racy e Morin, 2024). O estudo citado pôs à prova a hipótese dos autores de que estados de atenção plena têm aspecto autorregulatório da experiência interna, onde, a partir dessa *mindful acceptance* de sua própria morte,

Davi autorregula esta tarefa possivelmente aversiva de pensar na morte de si.

Sua autoconsciência também se mostra muito marcada em seu entendimento de seu próprio autoesquema. Davi comenta repetidamente sobre sua familiaridade com o tema, e seu lugar no cotidiano do participante é visível, onde ele utiliza desse autoesquema para suscitar autorreflexões e entender seu lugar no mundo, pretendendo melhorar a cada dia a partir da reflexão sobre sua própria morte. Essa reflexão parece estar muito ligada a outros autoesquemas de Davi, relacionando-se às suas crenças, valores e princípios. Visto que existem pessoas *mais* e *menos* autoconscientes, (Morin, 2011) a autoconsciência parece ser um processo ensejado com frequência pelo participante.

EF-2.21.

“P2: Isso tudo tem muito a ver comigo, muito a ver, justo no que eu disse, né? Assim, que é um algo que eu já reflito. Por exemplo, essa reflexão que eu faço todo dia me ajuda a não ser aquele Davi de antes, né, melhorar. Exemplo, para eu pensar “eu tenho a possibilidade de morrer”. Então, eu preciso viver conforme aquilo que eu acho que é o certo, com os meus princípios, com os meus valores. Então, quando isso, quando eu relato essa experiência, tem muito a ver, porque dá de conta dessa prática que eu faço no meu dia a dia, entendeu? É uma experiência que eu já faço no dia inteiro... Então, fala muito sobre mim. Sim, fala muito sobre mim, o que eu falei agora, entendeu, não é algo alheio. É algo muito de mim no meu dia a dia. A experiência costuma ser similar, só às vezes eu não tenho tempo e a intenção não é essa, assim, né, de explorar. E essa imagem que eu tô visualizando internamente né, vai me fazer refletir né, de como foi o meu dia, o que eu fui, o que eu fiz para que amanhã eu seja um pouco melhor.”

8.2.8 análise dinâmica da experiência de Davi.

A visualização interna de Davi segue em ordem similar à de Hélio, com foco na afetividade dos entes queridos reunidos ao redor do caixão, em uma cena simbólica de funeral ou velório cuja afetividade do participante está diretamente ligada a um processo empático para com as pessoas de sua família. Sua experiência começou com uma visão autoscópica de si mesmo dentro um túnel primeiro, vivo e, depois, numa igreja, já de olhos fechados em um caixão. O “*sentimento de passagem*” descrito pelo participante nesse momento aparece enquanto uma possível instância de PNS (Hurlburt e Heavey, 2008; 2015) e mais uma vez corrobora a hipótese levantada no presente estudo de que o conteúdo altamente aversivo ao self do autoesquema “morte de si” pode ser campo fértil para

a emergência deste tipo específico de processamento cognitivo.

No caso de Davi, a ativação de conteúdo autorreferente semântico (e.g.: sobre valores morais, como observado por Nascimento, 2008) foi mais presente, com conteúdo autorreferencial diretamente ligado à sua posição no mundo, seu legado e no que deixaria para as pessoas ao seu redor e está diretamente ligado aos *imagos* observados, como no trecho “*Estava num caixão numa igreja, rodeado de pessoas, incluindo minha mãe, meu pai, minha esposa e minha filha, que estavam chorando. Foi aí que vieram as frases que falei.*” Davi passou por co-ocorrências de fala interna e visualização interna, onde ele primeiro visualiza-se como um self externo para, depois, ser levado por seu monólogo interno a colocar-se no lugar dos familiares, em uma ordem de autoconsciência fenomenal polivalente já observada por Nascimento (*et al.*) em seus estudos da TAF (2008; 2013; 2021).

À guisa da ToM (Racoczy, 2017; 2022), ele primeiro *se vê como seria para os outros* de maneira externa, dentro da rubrica “FACES” de Nascimento (2008, 2021), e, depois, *se vê como seria para os outros* dentro da rubrica semântica “Valores pessoais”, evidenciada pelas perguntas feitas para si mesmo onde tais valores vêm ao substrato consciente à partir do *outro*, esses entes queridos dentro da noção de um legado, uma preocupação reflexiva onde “*o que deixarei?*” é também exercício de autoconsciência do participante, que usa do *legado* enquanto ferramenta representativa de seus próprios padrões de correção (Duval e Wicklund, 1972), lançando mão da representação dos seus familiares para suscitar perguntas a respeito de si em um elemento fenomenal de sua experiência que corrobora conceitos tanto da ToM (Carlson *et al.*, 2013; Wellman 2018) quanto da TMT (Greenberg *et al.*, 2012), ou seja: demonstrando que a autoconsciência aparece sim tanto em seu aspecto de indagação de mentes externas quanto a importância dela dentro de seus processos atitudinais e sociais.

A experiência de Davi mostra-se mais direcionada pelos seus próprios autoesquemas, (especialmente o investigado, “morte de si”), que a todo momento aparecem sob a forma de um monólogo interno que é ao mesmo tempo possivelmente aversivo e, também, reflexivo. Racy e Morin (2024) demonstram que

a fala interna tem mesmo esse aspecto central na divagação mental, atenção plena e clareza de autoconceito, além de seu efeito autorregulatório. Desse modo, é pertinente observar que a divagação mental de Davi parece ser focada na ativação do autoesquema “morte de si”, o que o levou a representá-lo sob os aspectos costumeiros de fala interna os quais ele já utilizava.

Posto simplesmente, enquanto Hélio assumiu uma posição mais puramente observacional, colocando-se enquanto uma testemunha sem julgamentos e apenas deixando-se levar pelo fluxo da consciência, Davi conscientemente representa essas novas possibilidades de self a partir do autoesquema, vivenciando-o de maneira mais ativa e representacional (ao contrário de Hélio, cuja alta ocorrência de conhecimento implícito foi o que conduziu a experiência). Isso não quer dizer que Hélio não tenha ativado seus autoesquemas (isso sequer seria possível dado o tema proposto e sua enodação direta com autorrepresentação), apenas que esta instância cognitiva parece influenciar a experiência vivenciada por Davi de maneira mais pessoal, enquanto o participante anterior se mostra distanciado da ideia da morte de si.

As frases como “*o que deixarei para eles*” aparecendo ao mesmo tempo que essas imagens mentais evidenciam a complexidade da experiência de autoconsciência fenomenal, mostrando que (como apontado por Nascimento, 2008; 2021; e no prelo) existem representações transmodais que enlaçam arquiteturas cognitivas complexas em mais de um nível de codificação cognitiva em composições cruzadas de episódios de fala interna e imagem mental, onde o participante comenta “*enquanto eu via meu funeral, me perguntava...*” e percebe a co-ocorrência de seu monólogo interno com essa visualização complexa dotada de sons, cores e movimento, além de algo que ele chama de “sentimento de contemplação”.

EF-2.22.

“E: Compreendido. Agora, sobre a sequência dos acontecimentos, podemos seguir com mais detalhes? Como foi a relação entre a imagem do túnel, a fala interna sobre o que fez até ali, a visualização no caixão, as perguntas e o sentimento de reflexão?”

P2: A sequência foi mais ou menos assim: a imagem do túnel, a sensação de passagem, sem um intervalo, me vi no caixão olhando para os rostos ao redor. Ao mesmo tempo, surgiram as perguntas sobre minha vida, sobre o tipo de pessoa que fui. Isso trouxe o sentimento de reflexão, de

contemplação. Foi uma experiência bastante integrada, sem uma clara separação entre esses elementos.”

Sobre isso, o próprio Davi comenta, corroborando verbalmente essa hipótese da clareza imagética da experiência ser um produto direto da ativação de um autoesquema com o qual o participante já está familiarizado:

EF-2.23.

“E: Em relação ao conjunto de sua experiência de autoobservação, a experiência como um todo lhe pareceu clara ou vaga? Você experimentou tudo com nitidez e clareza, ou em algum momento a experiência de autoobservação aconteceu de forma nebulosa e vaga?”

P2: Extremamente claro, bem claro né, demais, algo muito próximo... Talvez pelo fato de eu pensar sobre com frequência. Todo dia eu penso sobre, então não é algo muito alheio, é algo que é da minha convivência. E aí, olhar para isso tenho muita certeza naquilo que eu vi, então, muita certeza.”

Davi demonstra ter uma noção acurada da experiência interna e de seus próprios autoesquemas, percebendo como a autoconsciência fenomenal se faz presente durante seu cotidiano através de diversas ocorrências fenomenais muito sutis que mostram quão altamente autoconsciente ele pode ser. Ao final da entrevista, comenta algo que ainda não havia notado sobre si:

EF-2.24.

“P2: Acho que eu me toquei agora que eu nunca tinha percebido o quão eu sou reflexivo comigo mesmo, né? Tipo o quanto o olhar para mim traz reflexão, e também o quanto faço isso, procuro muito esse sentimento. Isso é, e analisando assim, por isso que eu fiquei pensando que é algo que é comum, por exemplo, eu passo muito tempo dirigindo, e isso acontece quando eu tô dirigindo, eu moro num uma cidade, trabalho em outra, na medida que eu vou me deslocando, né, a gente vai tipo... imaginando. E eu não tinha me tocado de que eu sou muito reflexivo e contemplativo assim, eu fico pensando sobre mim tão fácil e por tanto tempo, nunca tinha percebido, né, o quão contemplativo era.”

O trecho acima corrobora que 1. estados de autoconsciência fenomenal ensejam cognição de alta ordem trabalhando com representações metacognitivas de si e 2. a partir da interação pesquisador-participante é oportunizado ao entrevistado uma noção muito mais precisa de seus próprios estado mentais, ambas proposições defendidas por Nascimento (2008) desde a gênese da TAF. Davi aparenta ser um indivíduo altamente autoconsciente, com a arquitetura de sua experiência interna pautada em cognições autorreferentes que aparecem de maneira espontânea em sua fenomenalidade, sem necessariamente precisar ser acompanhada por estímulos

autofocalizadores como espelhos ou até mesmo a entrevista conduzida por essa pesquisa (visto seus pensamentos morte de si-relacionados na vida cotidiana).

É a partir do processo interacionista que o participante torna uma experiência desorganizada em algo preñado de sentido, sentido este que perpassa o próprio exercício de autoconsciência proposto (Nascimento, no prelo). Por isso, também, a vivência de sua experiência interna pôde ser conduzida de maneira tão fluida pelo participante, que, por exemplo, ao notar a dor de coluna, utilizou-se de estímulo autocalmante (passar as mãos na cabeça) para voltar à tarefa. Esta seria uma evidência fenomenológica de este participante ter um autofoco disposicional reflexivo ao demonstrar esse domínio notável da operacionalização do autofoco e da autorregulação propiciada na tarefa. Deste modo, aparenta haver uma relação ainda a ser estudada entre robustez do autoesquema, manejo do autofoco, e riqueza fenomenológica do campo fenomenal da autoconsciência, achado importante desta pesquisa que enseja outros estudos *a posteriori*.

EF-2.25.

“E: Durante sua experiência de autoobservação, enquanto você pensava sobre sua própria morte, você percebeu o modo como você esteve prestando atenção a você mesmo? Poderia recontar com detalhes sobre como sua atenção voltada a você mesmo pode ter aparecido na experiência.

P2: Acho que isso aconteceu no momento que eu fiz assim, lembra que eu toquei minha cabeça, tipo é como se tivesse dividido ali a atenção, aquela atenção à experiência interna. Mas que, por exemplo, eu precisaria de um melhor conforto para ter uma visualização da experiência, por isso eu fiz assim, entendeu. Aí é como se tivesse duas coisas assim, para que eu continue tendo essa experiência, eu preciso me organizar aqui.”

A saliência de sua própria mortalidade é muito presente na vida de Davi, e, estando diretamente relacionada aos níveis de autoconsciência do indivíduo, indica que se a pessoa comumente enseja estados de autoconsciência fenomenal, a possibilidade de sua própria morte pode não ser tão aversiva ou forasteira, tomando outras roupagens como “o fim da vida como conheço” ou “o legado que deixarei para os meus”. Ou seja, que mais saliência de morte *pode* levar a menos ansiedade de morte. Tal conceito não é muito forasteiro às noções da filosofia (Shim, 2020) e psicologia da morte (Feifel, 1959; Menzies e Menzies, 2020), evidenciando a importância teórica do achado também dentro de pesquisa fenomenal.

EF-2.26.

“E: E se essa instrução dada era que você observasse a si mesmo, que relação esse conjunto de elementos que geralmente esteve presente enquanto você estava pensando na sua própria morte tem contigo mesmo?”

P2: Isso tem muito a ver, muito a ver, justo no que eu disse, né? Assim, que é um algo que eu já reflito. Por exemplo, essa reflexão que eu faço todo dia me ajuda a não ser aquele Davi de antes, né, melhorar. Eu tenho a possibilidade de morrer. Então, eu preciso viver conforme aquilo que eu acho que é o certo, com os meus princípios, com os meus valores. Então, quando relato essa experiência, tem muito a ver comigo, porque dá de conta dessa prática que eu faço no meu dia a dia, entendeu? É uma experiência que eu já faço no dia inteiro... Então, fala muito sobre mim. Sim, fala muito sobre mim, entendeu, não é algo alheio. É algo muito de mim no meu dia a dia. A experiência costuma ser similar, não com essa, porque assim, às vezes eu não tenho tempo e a intenção não é essa, assim, né, de explorar essa imagem que eu tô visualizando internamente né, mas me fazer refletir né, de como foi o meu dia, *o que* eu fui, *o que* eu fiz para que amanhã eu seja um pouco melhor, sim, sim, porque aí foi até o sentimento que veio, né, de reflexão.”

Desse modo, Davi demonstra usar a saliência de morte como ferramenta metacognitiva de autorregulação (Morin, 2005) e também como uma maneira de escrutinar seus próprios anseios e cotidiano, colocando-se como um participante extremamente autoconsciente de sua própria gestão do terror (Greenberg, 2012) como tematizada desde o princípio. Ou seja, usando sua própria mortalidade como um elemento motivacional que amortece sua ansiedade de morte, nesse caso, um amortecedor proximal.

No mais, Davi encontrava-se em um bom estado de saúde e conforto psicológico, chegando inclusive a verbalizar seu estado tranquilo (e a hipótese levantada acima da relação entre o autoesquema “morte de si” e saliência de morte atuarem enquanto amortecedores da ansiedade existencial) no fechamento dessa entrevista, onde ele por pouco não usou o termo “autoconceito” já tanto utilizado nesse texto:

EF-2.27.

“E: Essa construção de significado resultante dessa experiência de auto-observação pode ajudar a aliviar algum desconforto mental?”

P2: Pois é, se perceber enquanto uma pessoa autoconsciente, né? Se perceber enquanto uma pessoa contemplativa. Eu dividi essas reflexões que eu faço diárias, eu meio que crio um conceito para mim, por exemplo, é que na vida eu só tem duas certezas, que um dia eu vou morrer, e que eu ainda não morri, essa é as duas certezas. E o viver é o que eu faço no intervalo dessas duas datas, tá entendendo? Então, com essa reflexão, me levou para essa esse conceitinho que eu meio que criei para mim mesmo e tal. Então, olhar para dentro de mim, né, ter essa experiência, né, da consciência de mim mesmo, de voltar minha versão para mim, foi muito legal, e eu acredito que pode ser terapêutico. Sendo bem guiado, bem conduzido, sim, porque dá uma noção, né, assim, tanto de você mesmo

quanto do que é importante para você, no fim das contas, do legado que você vai deixar, né?”

Davi demonstra que os efeitos benéficos da autoconsciência - assim como seus efeitos aversivos e ansiogênicos - podem estar sob esse véu de representações que ele criou durante a experiência interna de pensar a morte de si. No questionário sociodemográfico, Davi admitiu já ter passado por depressão, onde existe a possibilidade de uma ideação suicida que, aparentemente, lhe foi cooptada e transformada em um autoesquema mais funcional e alinhado com seus valores.

A autoconsciência fenomenal ensejada então lhe deu ainda mais aporte para apoiar suas próprias convicções e autoconceitos em chão sólido, onde a interação e reflexão dos temas fez com que ele se notasse também com outros olhos. Isso demonstra que a autoconsciência fenomenal permite esse acesso a conteúdos recônditos da experiência e do próprio self (Nascimento, 2021), levando até mesmo a novos patamares de si e atualizando narrativas autobiográficas (Morin, 2011; 2018) a partir de divagações pretensamente aleatórias. Como comentado por Racy e Morin (2024) em estudo sobre a relação entre fala interna, mindfulness e divagação mental: a atenção autocentrada, autoaceitação e clareza do autoconceito são mediadores entre o diálogo interno e a autorregulação. Ao estudo do autor, acrescento que a autoconsciência fenomenal também se coloca como um proponente de altíssima importância nesta dialética.

8.3 P3 - Júlia: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência

Mulher cisgênera, negra, 20 anos. Sem filhos, mora com os pais. Cristã protestante, tem envolvimento baixo com a religião; frequenta pouco a igreja, porém segue crendo. Pensa na morte com pouquíssima frequência em seu cotidiano. A seguir, relato espontâneo como narrado pelo participante sobre sua experiência de 1 minuto:

EF-3

“Logo no início, vi uma ação de medo. A morte me lembra muito medo, e aí eu comecei a pensar quem seriam as pessoas que eu estaria deixando na minha vida, quem seriam as pessoas que estariam nesse momento. Então,

me veio logo em seguida a imagem de um funeral em que eu estava deitada e as pessoas que estavam ao meu lado. Sabe, então, a sensação de não ter os meus pais na minha morte foi um sentimento de que eles também se foram. E eu passei por esse processo de luto por eles, mas que eles não estavam comigo no meu fim. Sabe, então, querer ter os meus pais e amigos próximos, meu namorado atual. Então, eu acho que essa foi a principal situação. Acho que situação de medo do que vai acontecer tanto após a morte quanto no momento da minha morte. Sabe, quem são as pessoas que eu vou estar deixando e o que eu vou estar deixando de viver com essas pessoas. Eu acho que essa foi a maior sensação, assim, o medo realmente do que poderia acontecer, o que eu estaria deixando de viver. Sabe?”

8.3.1 Fala interna

Júlia não apresenta muitos EF de fala interna, sendo sua experiência muito focada em sentimentos e sensações - agora, utilizo esses termos de maneira generalista, referindo a processos diversos de afetividade, visualização interna e conhecimento implícito. Uma palavra apenas apareceu pronunciada na experiência, suscitada por uma co-ocorrência de imagem mental e pensamento não-simbolizado e, após isso, se repetindo em ciclos ao longo do resto do exercício:

EF-3.1.

E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases livres vieram à mente e você poderia recontar com detalhes essas palavras ou frases, caso elas tenham aparecido na experiência?

P3: Eu acho que "medo" é a palavra que mais me veio à cabeça. Foi primeiro a sensação de solidão, de estar em um local desconhecido. E aí, do ponto de vista de sentimento, veio a palavra.

E: Tu diria que veio realmente a palavra na cabeça, ou foi mais o sentimento de ter medo?

P3: O primeiro sentimento, a sensação de estar sozinho, de não ter ninguém, de estar em um local desconhecido. E aí, do ponto de vista de sentimento, veio a palavra.

E: Aí tu diria que apareceu mesmo a palavra na tua cabeça, na tua própria tua voz? Tu consegue identificar mais alguma palavra, alguma frase que possa ter aparecido?

P3: Eu acho que, frase, não. De palavra mesmo, a palavra em si veio, e acho que só veio "medo", junto à sensação de desconhecido. Palavra mesmo, só 'medo'."

Antes mesmo de existir a primeira aparição de um EF de fala interna, Júlia já havia experienciado uma dinâmica de processos cognitivos anteriores e em co-ocorrência. A riqueza da fenomenologia de momentos comuns como esse pode mostrar o quanto a consciência humana tem esse aspecto esplêndido, onde poucos segundos podem transformar-se em uma linha de raciocínio muito mais complexa em pouco tempo. É notada uma interferência direta da afetividade na fala interna, ao que o monólogo interno demonstra seu papel enquanto um organizador mental ao

identificar nominalmente o sentimento “medo”, que aparece primeiro indiscriminado e junto a outras sensações internas como “estar sozinho” e “estar em um local desconhecido”, mostrando esse papel basilar da autoconsciência na precisão fala interna, assim como o papel basilar da fala interna em dar foro experiencial a conteúdos anteriormente nebulosos (Morin, 2018):

EF-3.2.

“E: Então, tu diria que, até que a tua experiência começou com a sensação de solidão, né, que tu comentou?

P3: Sim, e aí veio o medo. E aí a palavra "medo" se repetiu várias vezes, aparecia do nada durante [a experiência].”

Ao fazer uma aferência de seu próprio estado mental naquela situação abstrata e nova é um dos principais usos da autoconsciência na vida comum, onde a fala interna identifica e nomeia sentimentos a partir da autoavaliação (Morin, 2011), e demonstra a autoconsciência enquanto um processo cognitivo primário e implícito na fenomenalidade e parte do rol de cognições de alta ordem (Nascimento, 2008, 2021). A repetição persistente da palavra medo pode ser evidência de pouca ativação do autoesquema “morte de si”, que ela afirma não pensar muito sobre. Júlia é uma menina jovem que respondeu em seu formulário que nunca havia sido muito impactada pela morte (apenas a da sua avó, quando criança).

Posto isso, não é de se espantar que sua produção cognitiva tenha sido mais ingênua e repetitiva que as anteriormente analisadas; seu repertório sobre morte difere muito dos outros participantes. Sua tenra idade e pouco contato com a morte de fato faz com que tenha havido pouca saliência de morte ao longo de sua vida e coloca esse construto enquanto longínquo e distante, uma divagação com a qual ela pouco se preocupa visto que sua experiência interna ainda não passou tanto pelas dores do luto (DuBose, 1997).

8.3.2 Visualização interna

Júlia teve duas imagens mentais que se relacionam de uma maneira interessante. A primeira imagem que ela experienciou foi similar a outras experiências investigadas: seu próprio velório/funeral. Isso indica que esse autoesquema “morte de si” é acessado, primeiramente, por uma via realista, onde a representação simbólica da própria morte é um processo primeiramente material com eventos diretos no bem-estar dos entes queridos. Mais que isso, estar

descorporificado nesse momento também aparece como uma tendência, reafirmando a ideia de um necrossistema que hoje se baseia em perspectivas dualistas de mente-corpo (Loose, 2018) diferenciando a materialidade da morte no mundo de uma imagem mais abstrata e inespecífica do pós-morte.

EF-3.3.

“P3: Me veio primeiro a imagem do meu funeral. Sinceramente, eu estava deitada no caixão, mas é como se eu estivesse de fora, acompanhando o momento do meu funeral. Tinha meus primos, tinha alguns amigos, o meu namorado.

E: Tu diria que teve mais alguma imagem mental, algo mais apareceu?

P3: Não, eu tô tentando lembrar... sim, mas algo muito borrado do que seria após a morte. Então, céu, anjos, mas muito borrado. Acho que por ser algo que a gente não tem tanto contato fisicamente, materialmente, sabe? Então, essa imagem me borrada do que poderia ser alguma coisa após a morte, tanto por conta da minha religião, por ser Cristã, então, uma vida após a morte no céu e tudo mais, mas algo muito borrado assim, não tão palpável quanto foi a imagem do funeral, sabe?”

Essa dicotomia material/espiritual se seguiu no resto da experiência, onde as imagens do mundo material foram muito mais específicas e pareciam seguir certa narrativa, com personagens movimentando-se e encenando emoções complexas e até mesmo estados mentais, como algo que se assemelha ao estado de confusão e negação que pode surgir do luto. Novamente, dicas contextuais sobre os estados mentais de outrem são aferidas de maneira inespecífica e telegráfica pelo participante, indicando que a ToM pode ser vivenciada de maneira complexa quando dentro da experiência interna, onde essas imagéticas de contexto são criadas pelo indivíduo:

EF-3.4.

“E: Então, agora eu gostaria de detalhar justamente um pouco mais as imagens que vieram à sua mente durante a experiência de observação. Essas imagens que apareceram durante a experiência de auto-observação eram imóveis, como as imagens das fotografias, ou tinham um movimento, como as imagens do cinema e da televisão?”

P3: Eu conseguia ver minha prima chorando, conseguia ver meu namorado, não necessariamente chorando, mas aquele sentimento que você não sabe o que fazer. Eu conseguia ver amigos meus conversando e lembrando situações. Então, eles conseguiam... Eu conseguia ver eles se movendo e se mexendo assim, sabe?

É importante abrir a possibilidade de que essas dicas contextuais sobre o estado mental de outros não sejam tão facilmente (ou rapidamente) percebidas

quando em contexto de mundo externo; ou seja, que a ToM aí esteja funcionando enquanto um espelho no qual a pessoa reflete-se com base no comportamento imaginado de outros: se fosse *eu* no funeral do meu namorado, *eu* estaria assim. Logo, *ele* estará assim em *meu* funeral (Racoczy, 2017; 2022). Isso indica que, mesmo com a baixa ativação do autoesquema “morte de si”, o esquema referente à “morte” está inscrito na sua cognição acompanhado de suas vicissitudes culturais como solidão, medo, e mistério (Nascimento, 2001). Considerando a prevalência do necrossistema em perspectiva transcultural (Heflick *et al.*, 2015), é possível também afirmar que todas as pessoas com plenas faculdades mentais apresentarão o esquema morte e seu desdobramento no autoesquema “morte de si”, mesmo com desenvolvimento parco em sentidos mais individuais e idiossincráticos (Van Eyghen, 2022).

Essa inespecificidade dos primeiros EF seguiu-se de maneira mais presente na próxima parte da experiência; a segunda imagem a aparecer foi um céu cristão, com movimentos abstratos e inespecíficos, como pinceladas em um quadro impressionista, que dão dinamismo e movimento a imagens que, em verdade, estão paradas. A teoria de restrição de simulação de Bering (2002) demonstra-se na massiva dissimetria entre as imagens visualizadas: não apenas o movimento sofreu prejuízo em sua nitidez como também houve diferença nas cores entre as duas imagens mentais. Enquanto uma tinha cores afiadas e contornadas (como se veria na vida real, onde as leis da física impedem que dois objetos ocupem o mesmo espaço ao mesmo tempo), a imagem do “céu” tinha cores que, apesar de vívidas, vazavam umas nas outras, conferindo esse aspecto de “quadro” à visualização interna, como uma pintura à óleo impressionista.

EF-3.5.

E: E na segunda imagem, tu diria que também teve um movimento? Na imagem do céu Cristão, teve um certo movimento que tu até comentou que parecia um borrão passando, né isso?

P3: Exatamente.

E: Ou seja, apesar do movimento também ser meio abstrato, tu percebeu que tinha algum movimento?

E: Sim, sim.”

EF-3.6.

E: Certo. E essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram coloridas ou pareceram não ter cor?

P3: Eram coloridas.

E: As duas imagens então tinham cores. Nessa imagem abstrata também, as cores podiam ser um pouco mais ou menos nítidas, mais pálidas?

P3: Era como se elas tivessem misturadas, sabe, mas eu conseguia ver realmente cor ali. Ela não era tão chamativa, tão viva assim, mas existia uma... apesar de perceber que se movia algo, era como então, como um quadro abstrato mesmo, né? Quando você começa a misturar muitas cores, que começa a ficar um cinza, um marrom assim, dá pra ver que ainda tem cores, mas no fundo a cor total é meio assim, entrelaçada. Isso, eu diria até um pouco azul, tá? Por uma questão cultural de céu e tal.”

A inespecificidade do processo que ativa o autoesquema “morte de si” também parece ativar amortecedores de ansiedade de outras ordens, em algo similar às defesas proximais e distais de TMT (Pyszczynski *et. al.*, 2021) para manter o indivíduo com a noção de estar em um mundo que *faz sentido*, e, portanto, tem que ter a ver com outros autoesquemas importantes para a construção de seu sentido *próprio* desse mundo; logo, algo que primeiro aparece como abstrato pouco a pouco se transforma em uma imagem mais nítida a partir de um autoesquema que veio à tona junto à “morte de si”, a saber, o autoesquema “no que acredito” de suas crenças religiosas:

EF-3.7.

“E: E aí, essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram vívidas ou não? Qual o grau de clareza e vividez que tinham essa imagem como elas apareceram na sua observação? [...] Durante a experiência de auto-observação, quando você pensou em sua própria morte por um minuto, você mencionou que a imagem do funeral foi visualizada com absoluta vividez e clareza, enquanto a imagem do céu cristão, por outro lado, foi percebida de forma mais vaga, sem vividez. Você poderia explicar mais sobre essa diferença de percepção entre as duas imagens?”

P3: Eu realmente visualizei com absoluta vividez e clareza essa imagem do funeral. Foi algo muito claro para mim. Já a imagem do céu, acho que foi mais vaga, sem muita vividez e clareza. Não consegui captar detalhes tão nítidos quanto na imagem do funeral, foi mais difícil. Eu só *sabia* que tinha detalhes. Sabia mesmo.”

Na escala Likert fornecida, Júlia marcou 4 (o máximo) na visualização de seu próprio funeral, e marcou 3 na imagem do céu cristão. Ou seja, apesar da perda significativa de visualização relatada durante as perguntas da análise estrutural, *algo* lhe mostrava a imagem de uma maneira mais clara. Esse algo parece ter sido o pensamento não-simbolizado, que se demarca cada vez mais como um dos processos que mais aparecem dentro da experiência interna de pensar a morte de si, principalmente na dinâmica organizativa de questões anteriormente abstratas para a apreensão da consciência (mais detalhes serão comentados na análise dinâmica relacionada).

Essa conexão narrativa entre os autoesquemas foi notada por Júlia durante a entrevista, onde ela percebeu uma ligação temática entre as duas imagens e, mais que isso, em que ponto exatamente essa transição se dá. Sobre isso, pode-se considerar evidência da autoconsciência fenomenal tematizada por Nascimento (2008, 2021) enquanto um organizador da dinâmica funcional dos processos cognitivos, dando-lhes o foro de experiência que é acessado pelo EFEA a partir de sua abordagem interacionista, ou seja: enquanto narra sua experiência interna para o pesquisador, o participante oportuniza a si mesmo retirar sentidos e desdobramentos antes escondidos dentro da rapidez com que se dá a arquitetura fenomenal. Tal método mostra-se como um proponente importante de estudos fenomenais, oportunizando uma porta de entrada à experiência pristina que também é observada em estudos similares, como os conduzidos por Petitmengin *et al.* (2019).

8.3.3 Afetividade

A afetividade foi sentida muito pouco por Júlia, que não relatou os casos de empatia baseada na ToM como os participantes anteriores. Sua observação de seus entes queridos parece ter sido mais isso, apenas: observação. Deste modo, enquanto fantasma, seu trabalho era muito mais de testemunhar aqueles que estariam junto de si do que, necessariamente, *sentir* aquilo que esses entes queridos sentiam. Vale notar, entretanto, que a imagem dos entes queridos apareceu em sua experiência *após* um grande sentimento de solidão acompanhado de medo.

Não parece claro para ela se o medo era por estar sozinha ou pela morte em si - ou até mesmo pelos dois. Isso não se distancia muito da representação social da morte como falada por Elias (2001), em seu livro aptamente chamado *A Solidão dos Moribundos*. O estatuto da obra se confirma mesmo mais de 20 anos após sua publicação, demonstrando a permanência dessa representação ansiogênica da morte solitária no imaginário social.

EF-3.8.

“E: E quando nós pensamos sobre qualquer coisa sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes se acompanham de sentimentos, emoções e afetos. Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de afeto, sentimentos lhe vinham à mente, e você poderia recontar com detalhes esses sentimentos, caso tenham aparecido na experiência?”

P3: Eu antes falei, esse, aquele sentimento de solidão e do desconhecido, esse medo, realmente, mas o sentimento de estar sozinha, de estar

assustada... Acho que esses são os principais. O medo, o desconhecido, a solidão. Acho que esses são os que mais me pegaram assim.”

As pesquisas de Nascimento (2001; Nascimento, Roazzi e Jesus, 2022) sobre as perspectivas simbólicas da morte foi inadvertidamente reiterada na fala de Júlia, que sentiu muito o simbolismo macabro da morte nesses aspectos de medo e solidão, assim como o véu de mistério com o qual a morte se esconde com o medo do desconhecido. O adágio “nascemos e morremos sozinhos” apareceu na experiência da jovem, que nesta idade em que ela está começando agora a adultez, vê seu lugar no mundo sendo posto em prova, suscitando autodúvida a respeito de sua maturidade e autonomia, que aparecem em sua valência contrária no momento derradeiro da morte. Se morremos sozinhos, como estarei no momento da morte? Para Júlia, a resposta é “com medo e sozinha”. É a partir da autoobservação operacionalizada pela fala interna que Júlia faz sentido de sua própria afetividade, nomeando esses sentimentos e tornando-os passíveis de melhor experiência (Morin, 2018) ao mostrar a complexidade multidimensional das expressões afetivas “medo” e “solidão” vivenciadas sob a égide da autoconsciência fenomenal (Nascimento, no prelo) e suscitando diferentes afetos negativos por meio da atenção autofocada (Mor e Winquist, 2002).

8.3.5 Conhecimento implícito

O primeiro episódio fenomenal vivenciado por Júlia, sentimento de solidão, foi sentido diretamente a partir de uma abstração, que aparece nesse autoesquema representada pelo conhecimento implícito, dando a entender que pensar na morte de si envolve diferentes tarefas cognitivas não-representacionais que vão pré-reflexivamente mediando a experiência e tentando dar sentido a questões abstratas através dessa possibilidade de fala interna/processamento da cognição (Vergara *et al.*, 2022). Posto isso, não admira que mais uma vez sentimentos e pensamentos apareçam primeiramente enquanto “sensação”; é o conhecimento implícito que age como prenúncio a processos de alta ordem e de pouca aderência no substrato da consciência.

EF-3.9.

“E: Em primeiro lugar, tu sentiu a solidão, não foi? A primeira coisa que veio, junto com essa solidão, foi algo como consciência do teu corpo, como de

que tu tava respirando, ou a solidão veio mais como um sentimento puro, sem nem que tu sentisse teu corpo?

P3: É tipo cena em filme que a pessoa tá tudo escuro e só tem aquela pessoa ali, não tem nada ao redor. Era esse sentimento que realmente não tem mais nada aqui, é somente eu, mas não me vi. Só não sei o que fazer nesse momento, em que eu estou completamente sozinha, sabe? Então, eu realmente só [tive] a... solidão pura ali, ela completa.”

A imagem do funeral, por exemplo, contém tanto dicas contextuais de um “clima” dos estados mentais dos outros - onde o conhecimento implícito precede a inferência da ToM -, quanto uma sensação indiscriminada de estar sem corpo, ser espírito em observação de um mundo material ao qual ela não tem mais acesso, deslocando seu self para outros ares que não o corpo (Shanon, 2003). A visualização não é apenas com a sensação de ser uma câmera, mas também com esse deslocamento de um self imagético e material (o corpo no caixão) para um self etéreo e de características cognitivas transcendentais, descorporificado (o “fantasma” que observa). Morin (2005) e Nascimento (2008) já comentavam a possibilidade de ver-se o próprio self a partir de representações de um self físico em 3a. pessoa, e o aspecto dual mente-corpo pode ser um estrato que suscita a aparição dessa ordem imagética específica, assim como é o estrato da cognição que teoricamente teria dado origem à própria crença na continuidade da vida após a morte (Heflick *et al.*, 2015).

EF-3.10.

“P3: Me veio a imagem do meu funeral. Sinceramente, eu estava deitada no caixão, mas é como se eu estivesse de fora, acompanhando o momento do meu funeral. Tinha meus primos, tinha alguns amigos, o meu namorado. E essas pessoas estavam em um sentimento de luto e sofrendo pela morte. Só que eu não conseguia me ver, é como se eu estivesse de fora olhando aquela cena.

E: Não era como se estivesse lá deitada, né? Tava como se fosse uma câmera vendo as coisas acontecendo.

P3: Sim, eu não diria câmera, eu diria com um espírito, realmente, um pouco mais de cima assim, sabe? Não essa visão literal, mas como se eu tivesse de cima, acompanhando e vendo. Não me movia tanto, era realmente mais focalizada.”

Esse abstracionismo de sensações na experiência pode ser indicativo de PNS pujantes em sua vivência; a sensação de que estava flutuando veio apesar de todas as ferramentas representacionais da física clássica já estarem inscritas em sua cognição, e, por meio disso, ela saber muito bem, racionalmente falando, que

não poderia ao mesmo tempo ser esse corpo que agora experiencia e, ao mesmo tempo, um outro ser que flutua - a gravidade a impede disso, porém a dualidade mente-corpo permitiria (Andre, 2022).

Desse modo, esse claro deslocamento de self vem acompanhado também com a imagem autoscópica de si mesma deitada no caixão, ao mesmo tempo em que *ela* não é aquele corpo ali. Apesar de soar como paradoxo, essa é uma instância relativamente comum da experiência autoconsciente, observada por Nascimento (2008) e Shanon (2003) dentro de estados extraordinários e, agora, reiterada por essa pesquisa em um estado ordinário de consciência. Ou seja, o deslocamento de seu próprio self pode ser mais comum do que se pensava, ainda que certamente possa não estar sob intensidade tão forte quanto as observadas pelos autores dentro dos estados de consciência alterada.

EF-3.11.

E: Quando nós pensamos sobre qualquer coisa ou sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes se acompanham de outros elementos, além de palavras, imagens e sentimentos. Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de elemento diferente de palavras, imagens e sentimentos?

P3: Acho que o único momento foi aquele que eu te falei, como se eu estivesse de cima, observando. Então, acho que só foi esse momento em que não teve sentimento, tudo mais. Só isso de olhar de cima, como se fosse algo *além*, sabe? Esse olhar de cima. Me senti até flutuando, um pouco

E: Tu diria que pode ter vindo com algum outro tipo de parte da experiência, assim, então, de repente, de realmente se sentir como um espírito, algo um pouco mais abstrato, como se realmente estivesse no ar?

P3: Exatamente isso.”

Os simbolismos de morte enquanto corte abrupto (das pessoas e da vida como um todo) e perda observados por Nascimento (2001) em população autóctone aparecem na experiência interna, onde perder esses momentos aparece novamente enquanto *sensação*, similar à ansiedade que emerge em casos de FOMO (*fear of missing out*, “medo de estar perdendo”, em tradução livre), vivência comum na geração de Júlia devido ao massivo e quase constante uso de redes sociais e a sobrecarga informacional resultante disso; ou seja, estar fazendo algo, em algum lugar, com alguém, torna-se um dos valores mais importantes na vida da pessoa (Liu *et al.*, 2021). A morte já tem em sua natureza esses aspectos, como demonstrado

por Nascimento, e é interessante então sublinhar que esse medo de perder foi especificado nominalmente pela participante:

EF-3.12.

“P3: No momento da morte, você está deixando de viver outras coisas com essas pessoas que você ama, sabe? Então, é esse sentimento que me pega de eu vou... não vou ter mais aquilo. Sabe, então, eu não vou estar mais aqui para viver com as pessoas que eu quero viver. Medo de perder, sabe?”

Por fim, o conhecimento implícito também aparece em uma questão que durante a aplicação da entrevista parecia se referir à fala interna. Entretanto, a própria participante dissertou o quão inespecífico era o conteúdo do que lhe apareceu, o quão abstratos eram seus pensamentos. Essa natureza telegráfica, porém altamente conteudista, é o que mais caracteriza esse tipo de cognição não-representacional. Até mesmo ao tentar explicar-se, Júlia termina a responder a pergunta com “acho que é isso”, demonstrando que ela mesma tem dúvidas sobre sua experiência e está tentando explicar com palavras algo que não lhe apareceu em conteúdo.

EF-3.13.

“E: E não apareceu também algum tipo de frase, alguma palavra? Então, de repente, essas perguntas que tu fez agora, né? “Para onde eu vou? Será que eu vou?”

P3: Eu acho mais esse “será que eu vou?” “Será que...” Acho que não me apareceu a frase em si, mas era mais o sentimento. Não era como se eu estivesse falando pra mim mesma, sim, “será que eu tenho como estar ali? Será que eu tenho capacidade de estar ali?”, era a sensação dessas perguntas, não as perguntas em si. Então, acho que isso.”

8.3.6 Autoconsciência fenomenal

Júlia indicou algumas vezes suas próprias questões a respeito da experiência, considerando que muito do que apareceu na vivência interna eram dúvidas diretamente relacionadas às suas crenças enquanto evangélica protestante e em sua posição enquanto pouco ativa na vida religiosa, ativando questões ansiogênicas a respeito de sua participação (e a salvação consequente no

pós-morte). Sendo o construto “morte” uma série de subnoções sequenciais que são integradas na adultez (Tau e Lenzi, 2015), a participante parece estar no processo para integrar essas subnoções enquanto concatenadas com o autoesquema “morte de si”. A autoconsciência também lhe apareceu em uma reflexão ao final, onde ela notou que seus estudos sobre a morte (dos quais eu não sabia antes dos momentos finais da entrevista) não a prepararam para ter a experiência, que seguiu fortemente nucleada à suas crenças e fé cristã, e não com seus enodamentos claros entre os autores que Júlia estuda na universidade. Essas crenças apareceram em alguns episódios fenomenais como os EF-3.3. e EF-3.13., onde esse autoesquema das crenças sequer estavam sendo questionados na entrevista, mas ela mesma fazia questão de nomear suas contradições ou o porquê de sua experiência ter enveredado por aquele lado, destacando a posição de privilégio inesperada (para ela) de sua religião dentro do processo.

EF-3.14.

“P3: Eu acho que não, porque isso remete tanto a uma questão de onde eu me encontro hoje com a minha fé, sabe? Apesar de acreditar, eu não sigo aquilo que tá ali na Bíblia, e com fé, mas uma fé não tão Cristã, mas o evangelismo diz que eu deveria, sabe, a parte mais protestante e conservadora, por assim dizer. Então, por eu não estar tão conectada, me veio também o medo de: será que eu conseguiria alcançar isso com a vida que eu tenho hoje? Então, acho que esse sentimento foi mais o medo, realmente, sabe. Eu acho que o alívio ele viria se eu tivesse essa certeza. Então, acho uma grande incerteza, também.”

O excerto acima demonstra o autoescrutínio avaliativo descrito por Duval e Wicklund (1972) na gênese da teoria da autoconsciência, o próprio processo de autoavaliação e comparação self-padrões de correção, demonstrando essa possível integração dos estudos que a teoria da autoconsciência enseja e quão paulatina é sua construção. Faz-se mister sublinhar essa importância de autoesquemas afins quando ativado o autoesquema “morte de si”, onde os participantes não apenas conectam-se com conteúdos autoconscientes como também os “pesam”, refletindo sobre si mesmos e sobre seu próprio lugar no mundo a partir da possibilidade da finitude ou até mesmo da inexistência (Burke *et al.*, 2010).

Essa autodúvida ensejada por Júlia (“será que consigo?”) indica o princípio de um debate mental no qual a participante concatena seus próprios comportamentos com o conservadorismo de uma religião que não a contempla completamente, além de uma pergunta implícita que pode ser algo como “estou correta nas minhas

escolhas?” (esta, evidenciada pela comparação entre seus comportamentos e o que lhe é esperado pela ala conservadora da igreja). Sua autoconsciência enseja, então, pensamentos relacionados à categoria fenomenal *Conhecimento Religioso*, também vista em outros participantes dessa pesquisa e até mesmo prenunciada quando o tema é a morte (Biabanaki, 2020)

Este debate mental reflexivo não só coaduna com a teoria OSA (Duval e Wicklund, 1972) como também circunscreve a finitude enquanto essa potencial força criadora e motivacional que enseja novos desenvolvimentos comportamentais e atitudinais (Pyszczynski *et al.*, 2021). Como proposto pelos teóricos da TMT e por Morin (2004; 2018), é a partir de construção autobiográfica que o agente reflete sobre seus valores e lugar no mundo, usando de seus *standards* para autoferir-se (e aplicar as seguintes correções). É por meio do EFEA e da TAF que então é oportunizada a construção paulatina dessa literatura que se utiliza de metodologias filosoficamente informadas junto a uma ciência sólida a fim de abordar a experiência da fenomenologia (inter)subjéctiva de maneira sistemática e rigorosa junto a estudos como Vergara *et al.* (2022), e Petitmengin *et al.* (2019)

8.3.7 Análise dinâmica da experiência de Júlia.

A primeira coisa que lhe aparece são sentimentos. O medo e a perda se fizeram presentes na experiência, onde Júlia pergunta-se “*quem seriam as pessoas que eu deixaria na minha vida*”. Sua preocupação principal está dentro do rol de sentidos observado por Nascimento (2001) em população autóctone à da participante, que nasceu *após* essa coleta de dados e publicação da pesquisa, o que denuncia o quão talhado em pedra está o campo de significados da morte à disposição no necrossistema e o quão universais acabaram por se tornar. Deste modo, Júlia primeiramente entrou em contato com aquilo que lhe estava mais cognitivamente acessível, a saber: um campo de sentidos clássicos sobre a morte e seus sentimentos correlatos, acessados primeiramente por meio da fala interna - que é uma das principais vias de acesso à autoconsciência (Morin, 2018).

Diferentes dos outros participantes, que iniciaram suas experiências dentro da dualidade fala e/ou visualização internas, ela foi a única que iniciou com

sentimentos. Esses sentimentos logo foram reunidos através de uma fala interna repetitiva dentro da sua experiência, onde o estado autoconsciente agregou a afetividade sob uma alcunha representacional linguageira, conferindo-lhe um rótulo cognitivo (Morin, 2005) que vez ou outra reapareceu durante o 1 minuto dado para autoobservação:

EF-3.16.

“E: Então, tu diria que a tua experiência começou com a solidão, né, que tu comentou?”

P3: Sim, e aí veio o medo. E aí a palavra "medo" se repetiu e voltava o tempo todo.”

As inscrições no necrossistema são fortes em sua cabeça, com seus elementos fenomenais desvelando-se sob a forma de uma teia de significados precisos (Paula e Nascimento, 2018), ao que se pode hipotetizar que tenha a ver com sua tenra idade. Aos 19 anos, todo seu aparato cognitivo e tessitura representacional a respeito de morte está culturalmente inserido e influenciado, ao que a própria participante nunca perdeu ninguém além de uma avó quando criança e, portanto, não sentiu a morte da pessoa próxima para acessar fenomenologicamente esse construto (Camilleri, 2020). Portanto, provavelmente sua própria morte não foi ensejada na cognição, conferindo pouco aporte representacional para transformar-se em um autoesquema relevante. Vale notar que todos os outros participantes comentaram já ter se sentido modificados pela morte, exceto Júlia.

A seguir, a participante começa a visualização interna partindo de um pensamento não simbolizado que apagou a imagem de seus pais de sua imaginação: *“pensei que, se eu morri, meus pais já não estariam lá”*. A solidão e seu medo corolário lhe aparecem durante toda a experiência, e a pergunta sobre *quem* estaria nesse funeral lhe assombra. Ariès (2004) fala sobre o conceito de morte enquanto “última verdade” circunscrita na história do necrossistema ocidental, e esse aspecto misterioso e inefável da morte de si parece muito pronunciado no autoesquema da participante, que, pouco versada de experiências similares, recaiu também sob o aspecto representacional “mistério” da morte (Nascimento, 2001).

Esse lado macabro da morte nada mais é que outro sentido comum na cultura

sobre morte, observado em diversos autores (Elias, 2001; Kastenbaum, 2000; Menzies e Menzies, 2022; Pyszczyński *et. al.*, 2021) dos estudos do *tanatos*. A imagem de seu funeral é fortemente marcada por esse medo de estar sozinha nos momentos derradeiros (ou, melhor dizendo, após esses momentos). Uma segunda visualização interna foi a do céu cristão descrito por ela, azul e etéreo, inefável e misterioso, igualmente em consonância com a pesquisa de Nascimento (2001) ao considerar a morte enquanto dotada de mistérios ou até mesmo enquanto encontro com uma Verdade intransponível; através da negação de representação Júlia demonstra não ter acesso à tal Verdade.

Resgatando o simbolismo das procissões (Jacobsen, 2016) como uma caminhada comunitária para acompanhar o morto até o pós-vida (simbolizado pelo cemitério), a noção de “morte espetacular” defendida pelo autor parece fazer sentido nessa nova geração altamente informatizada e relacionada, vivendo numa modernidade reflexiva (Beck e Giddens, 2001) onde o uso massivo de redes sociais dá aos indivíduos enormes pretensões de grandeza a partir de *status quo* e, ao mesmo tempo, oportuniza pouca interação direta. A própria modernidade reflexiva postulada por Beck e Giddens pode ser campo fértil para o processo cognitivo da autoconsciência estar constantemente no substrato fenomenal, visto que este processo é corolário da reflexividade humana *per se*.

Sua visualização interna aparece ao mesmo tempo muito específica e muito inespecífica, com uma imagem em contraposição direta para a outra; uma visualizada com nitidez de detalhes, a outra nem tanto visualizada como mais fortemente “sentida” (termo que, agora e para os efeitos de experiência interna nos aspectos tais como são investigados aqui, refere-se muito mais à pensamento não-simbolizado do que de fato à sentimentos). Não por nada, apesar de sua aparição na experiência em si, os indícios desse processo costumam ser *percebidos* durante a entrevista da fenomenologia autoconsciente. Com Júlia não foi diferente; sua descrição da imagem do céu cristão estava confusa e desorganizada, porém *algo* a dizia o que aquela imagem propunha mostrar. É essa “sensação” (o conhecimento implícito) que parece aumentar a nitidez da experiência, onde o seu aparecimento concomitante à imagem mental faz modificações no quão bem ela pode ser visualizada.

EF-3.16.

“E: Durante essa experiência, essa conexão entre as imagens foi sentida de alguma outra maneira? Houve algum momento em que essa conexão teve um impacto mais forte, como quando você imaginou indo para o céu?”

P3: Sim, quando surgiu a pergunta sobre para onde eu iria, as imagens se misturaram de uma certa maneira. Não era apenas uma sucessão de cenas, mas algo mais integrado. Foi como se a dúvida sobre para onde eu iria se fundisse com a imagem do céu, gerando uma sensação de falta de ar, uma incerteza sobre o que aconteceria.”

Essa conexão narrativa entre os autoesquemas foi notada por Júlia durante a entrevista, onde ela percebeu uma ligação temática entre as duas imagens e, mais que isso, em que ponto exatamente essa transição se dá. Sobre isso, pode-se considerar evidência da autoconsciência fenomenal tematizada por Nascimento (2008, 2021) enquanto um organizador da dinâmica funcional dos processos cognitivos, dando-lhes o foro de experiência que é acessado pelo EFEA a partir de sua abordagem interacionista, demonstrando o aspecto organizador da autoconsciência (Morin, 2011; Nascimento, 2021; Racy e Morin, 2022) em prova ao mostrar que é apenas enquanto narra sua experiência interna para o pesquisador que o participante oportuniza retirar sentidos e desdobramentos antes escondidos dentro da rapidez com que se dá a arquitetura fenomenal.

EF-3.17.

“E: Durante sua experiência de auto-observação, as imagens que surgiram em sua mente, como a do funeral e a do céu cristão, foram isoladas e sem conexão umas com as outras, ou pareciam estar unidas por um enredo, contando uma pequena história com início, meio e fim?”

P3: Elas pareciam estar conectadas de alguma forma. Não diria como uma historinha com início, meio e fim, mas tinham uma certa conexão. Não era apenas uma sucessão aleatória de imagens. Havia uma relação entre elas. Quando surgiu a pergunta sobre para onde eu iria, essa conexão ficou mais evidente.”

EF-3.18.

“E: Ao refletir sobre sua própria morte, você percebeu algum aprendizado ou descoberta sobre si mesma durante esse minuto de auto-observação?”

P3: O principal aprendizado foi que tenho medo de morrer. Esse medo foi muito presente durante a experiência, junto com a dúvida sobre para onde eu iria e quem estaria comigo nesse momento. Foi uma descoberta sobre meus sentimentos e temores em relação à morte.”

O aspecto interacionista também foi importante para oportunizar à participante maior agregação de seus próprios autoesquemas a partir do autoescrutínio, fazendo-a notar suas próprias questões e descobrir seus próprios sentimentos em relação à morte. Como observado na literatura de TMT (Wellman, 2018; Lane, Wellman, e Evans, 2014), a saliência de morte não necessariamente anda de mãos dadas com a ansiedade de morte, sendo esse aspecto existencial muito mais relacionado às ferramentas representacionais e culturais à disposição do indivíduo, que necessita dos amortecedores proximais e distais da autoestima e crenças para fazer sentido do mundo ao redor e da Verdade de que, sim, irá morrer.

EF-3.19.

“E: A construção de significado resultante dessa experiência de auto-observação ajudou a aliviar o desconforto mental que você sentiu ao refletir sobre a morte?”

P3: Sim, a construção de significado foi importante para entender e acalmar um pouco esse desconforto mental. Perceber que muitos dos meus sentimentos estavam ligados a crenças pessoais e influências culturais me ajudou a isolar e compreender melhor minhas emoções em relação à morte.”

8.4 P4 - Maitê: dados do participante, relato espontâneo, e análises da experiência.

Mulher cisgênera, 57 anos, branca. Apresenta envolvimento de moderado a massivo em religião organizada, porém tem várias leituras na doutrina espírita que ultrapassam sua participação ocasional nas reuniões. Pensa na morte com frequência razoável durante seu cotidiano, principalmente a partir de suas leituras. A seguir, relato espontâneo como narrado pelo participante sobre sua experiência de 1 minuto:

EF-4

“Bom, eu vivenciei, eh, o meu funeral, né? Eu estava lá exposta. Eu tenho certeza que será assim porque a minha família gosta disso, então eu estaria lá exposta, o pessoal velando, né, velando. E eu pensei também, eh, no medo que eu senti antes de morrer, certo? Porque como a gente não sabe como é essa passagem, então eu acredito que o meu único medo é durante esse intervalo vivo-morto. Pensei nisso também. Mas pensei também que uma vez passando dessa dimensão vivo-morto, eu acho que eu estaria bem feliz lá no outro plano, aí porque eu acredito piamente que existem lá as colônias para as almas, para os espíritos, né? Eu pensei também que eu teria avisado aos meus parentes que não me cremasse e que não me

colocasse em gaveta, né? Que eu preferiria ir para debaixo da terra mesmo, aí. Então, pensei nisso, que eu teria avisado isso e se as pessoas iriam fazer isso que eu pedi, né? Eh, pensei também que seria um momento bem distante de hoje, na verdade eu não especifiquei o momento, mas na minha mente é algo que está muito longe, né? Que foi que eu pensei mais, pensei eu chegando do outro lado, as pessoas que eu iria encontrar, pessoas que já se foram, né? que dizem que nos recepcionam. Então, fiquei pensando quais seriam as pessoas que poderiam me recepcionar que não tivesse já renascido, né? E, eh, pensei e vi também as pessoas que estavam lá no funeral, todas... algumas bem tristes, outras conversando naturalmente. Eu pensei também no meu sentimento, né? Eu pensei no meu sentimento e eu não tive sentimento triste, não tive. Também não tive sentimento feliz. Mas foi um sentimento natural, como algo natural, como algo que faz parte da, da vida mesmo, da vida né. Talvez eu já tenha passado por isso muitas vezes antes. Foi isso.”

8.4.1 Fala interna

No começo, Maitê demonstra confusão sobre o que, exatamente, seria fala interna. Mostra-se confusa, sem saber discernir seu monólogo interno de outros processos concomitantes ou até mesmo botando em palavras pensamentos que durante a experiência se apresentaram enquanto não representacionais. A entrevista com ela durante alguns momentos voltava a esse ponto, onde ela não sabia discernir uma fala interna de um possível PNS e por isso, as perguntas não-estruturadas que o EFEA prevê na investigação foram, muitas vezes, relacionadas a traçar essa linha e entender se essa veia simbólico-representacional havia ou não aparecido durante a experiência.

EF-4.1.

“E: Tu comentou que vieram algumas perguntas na tua cabeça. Isso veio em formato de palavra? Isso veio em formato de fala interna então, onde tu se perguntou sobre a tua família, talvez apareceram mais perguntas aí?”

Maitê: É, foi no sentido de fala interna, né, eu comigo mesma, né, talvez fosse perguntas que eu não fizesse para alguém em forma de palavras.

E: E foram quais tipos de perguntas que vieram assim, desse modo tu consigo mesma?

P4: eh... se eu ia sentir medo na hora da passagem, né? Quais pessoas que iam ficar tristes, se eu ia sentir saudade de alguém que ficou

E: Certo, mais alguma fala interna que tu consiga reconhecer?

P4: Não, fala assim, eu acho que durante todo o percurso, eu falei comigo mesmo, né, porque eu, eu perguntei, eu pensei comigo mesma se eu ia sentir medo, como seria o medo e quem que eu ia encontrar do outro lado me esperando, tudo isso foi no sentido de *pensar* e também de fala interna, no sentido de um monólogo interno mesmo.”

No EF-4.1. (já nas primeiras perguntas sobre fala interna) a participante indica sua confusão entre os processos cognitivos, natural devido à realidade fugaz e discreta da experiência. Falas como *“talvez fosse perguntas que eu não fizesse pra alguém em formato de palavras”* dão a entender esse aspecto pouco representacional deste EF, suscitando a pergunta: no fim das contas, é realmente fala interna ou conhecimento implícito? A participante também faz um comentário que define essa ambiguidade, onde diz ao final *“tudo isso foi no sentido de pensar e também de fala interna, no sentido de um monólogo interno mesmo”*.

Esse destaque presente no discurso na palavra *pensar* demonstra que essa pode ser uma aparição concomitante desses pensamentos não-simbolizados junto à fala interna, que os organiza no sentido clássico do *pensar* (enquanto processamento cognitivo) e também de sua experiência interna em níveis de cognição de alta ordem. Como a participante diferencia essas aparições da cognição aparentemente dissimilares? Sua próxima fala interna pode ser evidência dessa confusão entre os momentos de sua própria experiência, onde uma fala interna leva à uma pletera complexa de cognição não-representacionais e telegráficas ocorrendo ao mesmo tempo que uma visualização interna de muita carga emocional:

EF-4.2.

“E: E aí você pensou: “se penso assim, acredito em algo”, aí que tu começou a pensar sobre espiritismo, né? E essa fala veio durante o velório, após o velório, em que momento [da experiência]?”

P4: Isso foi o último, foi quando eu já estava do outro lado, sim, vendo as pessoas lá na fumaça, né, aí eu fiquei pensando: "Meu Deus, se eu tivesse falado isso para alguém. As pessoas iam achar estranho eu dizer que eu me senti feliz depois", né, aí alguém poderia perguntar por que que você pensa assim. Aí eu me lembrei, né, que poderia ser por conta das leituras que eu tenho do Espiritismo, que é o que faz sentido para mim. Então foi essa uma das últimas fra ses, acredita?”

A frase *“meu deus, se eu tivesse falado isso pra alguém, as pessoas iam achar estranho[...]*” envolvem cognição autoconsciente de alta ordem, ainda que seja muito pouco representacional, entrando no escopo de “sensação” que já foi falado. Deste modo, o aspecto pouco representacional da “frase” percebida por ela corrobora o PNS de Hurlburt e Heavey (2008; 2015) enquanto essa certeza desvinculada de conteúdo propriamente representacional, mas, novamente reitero que, devido a descrição extensa dos autores que envolveria investigação igualmente extensa quando da aplicação da entrevista, trago esse dado como conjectura

empiricamente baseada, à guisa de outros autores que, ao investigar fala interna, igualmente encontraram esse conteúdo pouco representacional (Vergara *et al.*, 2022). A frase foi formada por Maitê como instrumento narrativo deste pensamento *durante* a entrevista, e não experienciada por ela durante a prévia experiência interna de 1 minuto.

Perceba que, nesse momento, a participante está pensando não só sobre sua posição “estranha” no mundo como também simulando imageticamente todos os entes queridos que já se foram e a possibilidade de eles já terem reencarnado ou não, evidências da influência da doutrina espírita em seu autoesquema “morte de si”. Tal achado está em consonância com achados de teóricos da CCR e da TMT ao considerar religião como amortecedor da ansiedade de morte (Pyszczynski *et. al.*, 2021), talvez ainda mais do que como foi observado por outros participantes.

Considerando a doutrina espírita enquanto uma importante revolução do sistema religioso pós-morte cristão, Feifel (1990) segue relevante em seu apontamento sobre a necessidade de reestruturação dos ideais ainda hoje presentes no necrossistema ocidental, abrindo uma janela investigativa da CCR sobre a crença no pós-morte como tematizado por religiosos do espiritismo brasileiro. A noção de mentes extraordinárias aqui também entra na composição desse estudo, visto seu enodamento com as mentes etéreas dos espíritos e guias da religião e com a própria representação de Deus enquanto inscrição da cognição (Nascimento *et al.*, 2022).

Nas facetas da experiência autoconsciente apresentadas por Nascimento (2008), a semântica de sua fenomenalidade adequa-se em “Privacidade”, com suas categorias de selves primários, metafísica e self no passado; “Conteúdo situacional” quando ela se autorregula durante a tarefa; e “Self não-atual” quando simula as possibilidades de futuro dos entes queridos falecidos. Foram muitas cognições, todas com carga emocional alta e que podem aparecer com estruturas semelhantes na experiência (felicidades, autodúvida, fala interna, conhecimento implícito), o que indica uma rica vivência interna da participante e explica que ela não possa explicar ou discernir muito bem o que lhe apareceu em formato de frase - ou em outras instâncias mais fugazes como sensações ou impressões. No entanto, a seção sobre conhecimento implícito resolve essa questão, se valendo do grande potencial criativo entre pesquisador e participante que o EFEA suscita por ser uma entrevista semi-estruturada, permitindo (e valorizando) que o pesquisador saia do roteiro para

chegar à mais fina fenomenologia da experiência (Nascimento, 2021) e demonstrar qual é, exatamente, o tipo de processamento cognitivo que a pessoa apresentou.

8.4.2 Visualização interna

A participante teve duas imagens mentais que apareceram em co-ocorrência com diversos outros processos, que ao mesmo tempo dividiam e lutavam pela sua atenção. A primeira imagem visualizada por ela já não é inesperada a esse ponto, sendo uma das principais indicações de que a vivência da morte pode, sim, ter uma estrutura fenomenológica comum a essa experiência: ela vê seu próprio velório enquanto uma consciência descorporificada. Essa visão de um corpo físico que já não é *locus* da consciência aparece como uma das principais ferramentas simbólico-representacionais do autoesquema “morte de si”, tendo sido observada em todas as experiências analisadas até o momento:

EF-4.4.

“E: Quando nós pensamos sobre qualquer coisa sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes são formados por imagens que vem à nossa mente. Durante sua experiência de auto-observação, algum tipo de imagem lhe veio à mente e você poderia recontar com detalhe sobre como essas imagens são, caso elas tenham aparecido na experiência?”

P4: Uhum, a imagem do velório, né, a imagem do velório, eu exposta lá no caixão cheio de florzinhas, né, as florzinhas eram brancas. Tinha alguns detalhes amarelos, as pessoas todas em volta, né, aquelas velas acesas, algumas pessoas tristes, outras pessoas conversando naturalmente.”

O velório, por sua vez, é outra ferramenta simbólico-representacional comumente imaginada, e demonstra a cognição de alta ordem elencada para criar o cenário em uma rica experiência moderada pela autoconsciência fenomenal (que elenca os personagens selves primários na cena, além de ser o processo que permite essa diferenciação self-corpo/físico e self-morto/desencarnado), que se utiliza desses processos representacionais para simular a cena. Memórias também aparecem claras na experiência de Maitê, que escrutiniza sua própria autobiografia (Morin, 2018) a partir de processo ligeiramente imaginativo (para os outros participantes, memórias foram implicitamente contextualizadas a partir da cena em questão), mostrando que o conhecimento codificado nos autoesquemas precipita trabalho autoral na cognição que, se não lembra do momento exato, infere essa imagem mental a partir de conteúdo autorreferencial:

EF-4.5.

“E: Tu comentou até que essa frase "não quero gavetas nem ser cremada" veio enquanto tu, com a tua própria voz falando para outras pessoas, né?”

P4: Sim, sim,

E: E essa própria voz falando para outras pessoas veio acompanhada de uma imagem ou essa imagem do velório se manteve?

P4: Não foi acompanhada de uma imagem porque eu era viva, né, então eu falei isso em momentos de reunião familiar

E: Mas aí então durante a experiência tu, tu meio que deu uma pausa no velório ou em algum outro momento, e em um relâmpago, viu?

P4: Eu pensei isso. Aí eu imaginei o momento que eu pudesse ter falado isso pra minha família e ele [ó velório] já voltou, foi um relâmpago, sim.”

Tal memória em formato de *flash* também foi observada por Nascimento (no prelo) ao aplicar a EFEA em Nina, que teve, de maneira deveras similar, memórias inespecíficas a respeito de brigas com seu pai; assim como Maitê, a participante descreveu momentos de alta ativação emocional com sua família, lembrando-se de situações por meio de uma memória episódica que, por outro lado, aparece como um relâmpago e pouco específica como uma memória de um episódio normal apareceria. Ao contrário, é quase como a simulação de um episódio, uma *possibilidade* de como ele poderia ter acontecido.

A experiência de Maitê volta-se para essa questão familiar, preocupando-se se os desejos que ela deixara para a família seriam atendidos. Existe, aí, uma troca de valência sobre a afetividade: enquanto os mais jovens preocupavam-se em como a *família* ficaria, Maitê preocupou-se com ela mesma ou, melhor dizendo, com o manuseio de seu self físico. Apesar dessa aparente mudança de perspectiva, isso ainda mantém a questão posta de que a morte própria é primeiramente experienciada/imaginada a partir do olhar de outrem (Camilleri, 2020) para só então ser representada sob outros aspectos da autoconsciência. Outro ponto de pouca variabilidade entre as experiências é a descorporificação, essa deslocação da consciência em direção ao abstracionismo com o qual é tratado o *outro lado*; que mesmo em seu aspecto dúbio, misterioso, e nebuloso não exclui a possibilidade de uma experiência mais naturalista, conformada, e familiar:

EF-4.6.

“P4: [Vi também] algumas imagens de como seria do outro lado, né, mas no caso não tinha imagem, era mais um, alguma coisa tipo uma fumaça de gelo seco com as pessoas que eu imaginei que poderiam estar me aguardando, sim.”

E: E nesse caso, nessas imagens do outro lado assim, tu *viu* então essas pessoas, mesmo que de uma maneira um pouco mais abstrata assim, ou tu viu as pessoas meio que de costas, de perfil...?

P4: Não, eu vi as pessoas claramente, só que assim, as pessoas ficavam trocando, né, porque eu dizia não, esse eu pensava comigo mesmo, né? Não, esse daí não vai estar porque já faz tempo, já deve ter nascido, aí talvez Fulano esteja, talvez Cicrano esteja, aí aparecia, né, a pessoa, vinha a imagem da pessoa na minha mente, sim.”

Junto a isso, Maitê se pergunta de maneira quase telegráfica quem estaria lá para o reencontro, usando da simulação mental para imaginar quem poderia acompanhá-la naquele momento de passagem, novamente virando a moeda para seu outro lado: apesar de ainda vivenciar “morte de si” por uma perspectiva de seus selves primários, seu foco atencional e afetivo voltou-se para aqueles do *outro lado*, que mudavam seus rostos enquanto ela se perguntava se “Fulano” ou “Cicrano” já haviam renascido, reiterando a hipótese de Nascimento e Roazzi (2008) que interpreta as diferenças de modelização da morte por causa das crenças religiosas de base; Maite foi a única a tematizar o céu como um lugar de fato, dotando-o de agentes e tridimensionalidade.

Dentro das facetas observadas por Nascimento (2008), foram observadas em “Privacidade” de selves primários, faces e porções corpóreas, assim como “Experiências imaginárias” com a aparição do self no passado. Detalhando as imagens de sua experiência interna, Maitê notou-as com movimento, principalmente das cenas que se desenrolaram ao seu redor. Na primeira imagem, o movimento veio principalmente em relação a seu olhar e às reações emocionais de selves primários à sua morte, como uma historieta sendo contada da qual ela observa ao longe. Na segunda, o movimento era *apenas* dos rostos das pessoas, que sorriam amistosamente para ela. Apesar dos movimentos das personagens, ela própria não se moveu nem fez menção a ter movido sequer seu olhar ao redor sala; foi uma cena fixa, congelada, e etérea:

EF-4.7.

“E: Eu gostaria de detalhar um pouco mais as imagens que vieram à sua mente durante essa experiência de auto-observação, então por exemplo, as imagens que apareceram durante sua experiência, elas eram imóveis como as imagens das fotografias ou você via movimento como as imagens que aparecem no cinema e na televisão?

P4: Era com movimento, só eu estava imóvel lá deitada, né, mas não o meu olhar, né, e o movimento tinha nas pessoas [...]

E: Uhum. E esse movimento, as pessoas se movimentavam também ou era mais o teu olhar que se movimentava?

P4: Não, só as pessoas se movimentavam, eu vi as pessoas tristes chorando e vi as outras conversando

E: esse movimento era como em câmera lenta ou era um movimento normal?

P4: Não, era normal, um movimento fluido normal, né, normal, inclusive do outro lado, quando eu vi as pessoas também, o movimento era normal, nada foi em câmera lenta ou diferente do normal. Só esse gelo seco do outro lado.”

As imagens também foram experienciadas com cor, ainda que o aspecto ligeiramente abstrato do *outro lado* tenha se mantido também na questão das cores observadas por ela. Enquanto a primeira imagem foi nítida e clara (mesmo que atravessada por um relâmpago da memória), a segunda imagem lhe aparece com poucas variações de cor, focando mais nas *peles* das pessoas, nos rostos desses selves primários que eram trocados de maneira tão fluida e fugaz à medida que ela perguntava-se se seu reencontro já aconteceria ali:

EF-4.8.

“E: Essas imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram coloridas ou não pareceram ter cor?”

P4: Coloridas, coloridas nas duas, nas duas imagens, só que do outro lado eu só via cor na pele das pessoas, né, porque elas estavam de roupa branca e o fundo era esfumado, o espaço em si era cinza esfumado e eu só via nitidamente mesmo as pessoas. E elas tinham cor de pele e elas estavam nítidas, elas tinham movimento também igual a mim.”

Na escala Likert fornecida, Maitê marcou o máximo, 4, para todas as imagens, demonstrando o que foi tematizado por Markus (1977) sobre a disponibilidade dos autoesquemas no processamento cognitivo, assim como reiterando as noções de Nascimento (2021; no prelo) a respeito do massivo potencial criativo de pessoas altamente autoconscientes dentro de estados de autoconsciência fenomenal. Sua visualização interna lhe foi clara e direta, mostrando que até mesmo o mais abstrato conceito pode ser tematizado e representado por uma mente cognitiva-fenomenal, especialmente se aquele conteúdo a ser representado já teve representações prévias ao alcance deste ser pensante.

8.4.3 Afetividade

Maitê difere do resto dos participantes investigados até agora em um ponto específico de seu autoesquema sobre a morte. Em primeiro lugar, mesmo com a verossimilhança da cena do funeral seguindo os mesmos moldes de uma

visualização interna na qual a pessoa vê seus entes queridos a partir desse ar que varia em um *continuum* entre luto-tristeza/recordação-saudades, Maitê não parece emocionalmente afetada pelos estados mentais negativos de seus entes queridos, apenas demonstrando saudades. Apesar do clima geral de tristeza ser percebido por ela, ela não exatamente demonstra empatizar a ponto de tomar para si estados afetivos da alteridade, senão que trata com uma pungente naturalidade a própria morte.

O que a preocupa aparece por meio da fala interna e não compete ao estado emocional de seus entes queridos, mas sobre aspectos materiais de seu velório - e se esses entes queridos iriam seguir seus desejos. Podemos ver isso no EF-4.4. no qual Maitê comenta sua preocupação em ser enterrada (e não cremada), perguntando-se se a família seguirá seus desejos. Essa naturalidade com a qual encara a própria morte pode ser resultado de anos de muita cognição voltado ao *tanatos* por meio de suas leituras da doutrina espírita. Por conta de suas crenças, o autoesquema “morte de si” demonstra um outro lado mais recôndito no qual aparece muito mais nucleado às saudades sentidas pelas pessoas do *outro lado*; os *reencontros* possibilitados pela morte, não os *cortes abruptos* (Nascimento, 2001) simbolizados pelos outros participantes:

EF-4.9.

E: Quando nós pensamos sobre qualquer coisa sobre nós mesmos, nossos pensamentos às vezes se acompanham de sentimentos, emoções e afetos. Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de afeto, sentimentos lhe vieram à mente, e você poderia recontar com detalhes esses sentimentos, caso tenham aparecido na experiência?

P4: Uhum, eh, o sentimento de saudade, né, dos que ficaram, de quem eu ia sentir saudade mais, né, e o sentimento de reencontrar pessoas que talvez estejam me esperando, esse sentimento de reencontrar seria como uma felicidade mesmo. Sim, sim, eu falei antes, né, que eu me senti feliz, sim, de verdade, né, me senti feliz justamente por isso [o reencontro]. É como se eu tivesse voltado para um lugar que eu já conheço, com pessoas que eu conheço, sim, né, então eu tive esse sentimento de felicidade estando no outro plano, né. O medo, que não foi bem um medo, mas um certo receio, foi somente do momento de transição, essa vivo-morto, né.

E: Foram esses os sentimentos experienciados ou quer acrescentar algo?

P4: É, talvez sim. Talvez sim. Então seria saudades, essa saudades dos que ficaram, né, felicidade ao reencontrar os que foram, e o medo do momento da passagem. É.”

Posto isso, dois sentimentos distintos se mostram pelo seu relato: primeiro ela identifica a felicidade por reencontrar aqueles do *outro lado*, para só depois identificar o medo. Por outro lado, na experiência, entretanto, medo precede felicidade. Sua escolha narrativa é curiosa, visto que a imagem se modificou a partir dessa descorporificação sentida primeiramente no funeral e que, após cognição referente, modificou-se para uma imagem do *outro lado*. Foi exatamente nessa modificação de cenário que apareceu medo, nesse estado inefável da transição entre ser um fantasma observando um mundo vivo e ser um etéreo vivenciando um mundo pós-vida.

Só depois desse *medo* (que refere esse simbolismo do macabro e desconhecido com o qual o necrossistema atual contempla a morte) que, ativando seus autoesquemas baseados nas suas crenças religiosas, Maitê sente *felicidade* por reencontrar quem já se foi. As distinções culturais (Tau e Lenzi, 2015) podem ser observadas aqui em seus aspectos de culturas mais restritas que o necrossistema como um todo e que têm poder de modificar aspectos individuais dos esquemas relacionados à morte, criando idiossincrasias em cada autoesquema “morte de si” a depender da relação do indivíduo com as várias questões culturais com as quais teve contato. De todo modo, mesmo com o medo, a primeira emoção relatada em todas as vezes que lhe foram perguntados seus sentimentos foi a mesma: a felicidade. Durante toda a experiência, a naturalidade da experiência transbordava por meio de seu estado mental pouco abalado:

EF-4.10.

“E: E, em relação aos sentimentos assim, [ao longo da entrevista] tu comentou que existiu saudade dos que ficaram, felicidade ao reencontrar os que foram, medo do momento da passagem, e tu comentou também que durante toda a experiência pareceu que tu estava sempre com um sentimento de tranquilidade ali permeando, né?”

P4: Uhum, foi isso mesmo.

E: Uhum. E aí, durante toda a experiência, tu sentiu essa sensação de tranquilidade, inclusive quando tava sentindo saudade?

P4: Uhum, eu estava tranquila.”

A idade de Maitê certamente entra em jogo aqui, assim como os diversos estudos que ela fez sobre espiritismo (e conseqüentemente sobre a vida após a morte) já se apresentam enquanto amortecedores de sua ansiedade de terminação, em um jogo psicológico complexo no qual a saliência de morte é estimulada e o

autoesquema é trazido repetidamente à tona pela doutrina que por sua maneira tão naturalista (e ao mesmo tempo tão metafísica) serve enquanto uma boa defesa proximal de morte, trazendo o significado para o mundo necessário para contruir sentido à própria finitude (Greenberg, 2012).

8.4.4 Simulação mental

A simulação mental experienciada por Maitê apareceu em um único momento na experiência, porém sua importância vivencial se mostra nas repetições da fala; a participante comenta mais de uma vez sobre essas cognições, que parecem ter deixado uma marca experiencial profunda, onde apesar de sua relativa rapidez cognitiva (em que um pensamento saltava para outro e automaticamente modifica sua visualização interna), a simulação parece ter se mantido como um dos principais mediadores da experiência. Os trechos a seguir exemplificam essa fenomenalidade ao mesmo tempo tão rica e tão acelerada:

EF-4.11.

“P4: Não, eu vi as pessoas claramente, só que assim, as pessoas ficavam trocando, né, porque eu dizia não, esse aqui não, eu pensava comigo mesmo, né? Não, esse daí não vai estar porque já faz tempo, já deve ter nascido, aí talvez Fulano esteja, talvez Cicrano esteja, aí aparecia, né, a pessoa vinha a imagem da pessoa na minha mente, sim.”

EF-4.12.

“P4: E aí, o "quem vou encontrar" é que foi para o 'Ah, esse já renasceu, esse ainda não'. E por fim, eu penso assim, *eu acredito em algo, né.*”

As possibilidades são simuladas na experiência mais uma vez sob o enfoque da doutrina espírita, trazendo consigo pensamentos não-simbolizados que mediarão e organizaram a simulação modificando a imagem mental dos rostos das pessoas. Esses pensamentos não representacionais vinham junto à fala interna, porém envolviam outras noções simuladas por ela como *“esse já morreu há muito tempo”* ou *“esse era uma alma que tava no processo de renascimento ainda, então não iria ficar lá esperando”* (esse último trecho foi comentado por ela em breve conversa após o fechamento da entrevista, na qual ela queria seguir investigando sua experiência mesmo depois de quase 1h30 de coleta de dados, mostrando a importância da interação para acesso de conteúdos fenomenais telegráficos através da mediação de sua própria autoconsciência que é propiciada pelo pesquisador).

8.4.5 Conhecimento implícito

A natureza do autoesquema pode ser a causa pela qual esse aspecto não-representacional de criação cognitiva seja tão presente nas experiências, e para Maitê não poderia ser diferente. Como nos casos anteriores, a primeira ocorrência relatada desse processo foi durante o velório, onde mais uma vez um participante adquire consciência do “clima” da cena a partir de dicas completamente contextuais:

EF-4.13.

“E: então assim, a saudade dos que ficaram tu diria que tem a ver com essa primeira imagem do velório, das pessoas em volta com flores?”

P4: Sim, porque aí eu, eu, eu verifiquei quem seriam as pessoas que estariam mais tristes, que estariam chorando, e quem seriam as pessoas que estariam conversando, batendo papo, se reencontrando naquele momento, né. Tudo muito rápido, só apareceu”

O conhecimento implícito se dá através dessa rápida verificação do “clima” da cena, ocorrência esta corroborada pelo excerto *“tudo muito rápido, só apareceu”*. Em momento algum a pessoa ouve ou simula *quais* os temas dessas conversas entre seus entes queridos, ou seja, a narrativa é criada a partir dessa cognição acelerada de maneira muito similar a um mundo físico, quando se pára para observar uma sala com várias pessoas, a ToM é o processo que permite às pessoas ter essa apreensão da realidade (Racoczy, 2022).

Em uma sala de espera onde há pessoas cabisbaixas, outras no celular, e outras desinteressadamente lendo uma revista ou vendo programas de TV matinais, não é difícil inferir o estado mental de tédio e aborrecimento grassando a área. Conhecimento implícito aparece, então, enquanto cognição corolária que resulta diretamente dos processos de alta ordem da autoconsciência, neste caso principalmente - porém não limitados a - Teoria da Mente.

A próxima ocorrência de conhecimento implícito aparece nucleado a outro processo cognitivo mais básico, que aparece de maneira mais instintiva: a afetividade. No momento de sua “passagem”, e apenas neste *exato* momento, a participante se sentiu completamente invadida por um grande medo, um receio do *desconhecido* (outra categoria de representação simbólica observada por

Nascimento em 2001). Apesar da afetividade ter em si esse aspecto mais básico, o conhecimento implícito que suscitou esse estado emocional foi identificado por Maitê, que dissertou sobre o medo que sentiu, para depois mudar seu foco para a estranheza da experiência e mudar seu discurso sobre esse sentimento de medo; depois de refletir sobre esse momento vivencial, esse sentimento já não era *ruim*, e sim *estranho*, novo rótulo cognitivo como tematizado por Morin (2018) que aconteceria dentro do enodamento fala interna-autoconsciência. Ou seja, até mesmo o sentimento pode aparecer como não definido, não-simbolizado, e é por meio do autofoco que a pessoa pode fazer sentido de seus próprios afetos:

EF-4.14.

“P4: O medo, que não foi bem um medo, mas um certo receio, foi somente do momento de transição, essa vivo-morto, né. Eu não sei se dói, eu não sei como é que acontece, então a gente sempre tem medo do desconhecido, né. Então foi somente nesse momento que eu tive, que eu pensei, inclusive até no meu velório mesmo, eu vendo lá, eu, meu Deus, exposta, eu não achei... não tive sentimento ruim, né, não tive sentimento ruim, só estranho.”

Essa cognição relampejou à sua consciência de maneira tão fugaz que, pouco após o conhecimento implícito refletir seu medo do desconhecido que a esperava do *outro lado*, seu estado afetivo mudou drasticamente. O medo transformou-se em felicidade por reencontrar quando ela percebeu que o momento da passagem, que tanto temia, não tinha sido traumático como imaginara. Isso certamente tem a ver com o amadurecimento do esquema “morte” como um todo a partir de suas leituras na doutrina espírita; do qual a própria ativação cotidiana do autoesquema “morte de si” pode ter sido essa força motriz que a levou a se perguntar-se tanto o que havia no desconhecido e, por isso, buscar conhecer.

Deste modo, a ativação do autoesquema “morte” pode ser pensada como uma possibilidade importante de amortecedor proximal da ansiedade existencial (Wellman, 2018), como tematizado por Davi anteriormente. Porém, como o autofoco, é uma espada de dois gumes que pode cair para quaisquer lados, sendo seu oposto a representação da própria morte a partir do suicídio, por exemplo, ou pensamentos de morte como um todo que sejam experienciados por pessoas deprimidas. Por isso o conhecimento simbolizado teria aparecido neste momento como um reflexo de seu próprio autoesquema que teme não a morte, mas seu mistério, e consegue navegar por essa dualidade do processo autoconsciente; evidência de que o tema em si não

é ansiogênico, mas seu conteúdo pode sim tomar esse aspecto aversivo nos afetos e na ansiedade de morte. Entretanto, não é o que acontece com Maitê, que comenta:

EF-4.15.

“E: E aí, justamente, esse medo, esse receio do momento da passagem, foi sentido nesse momento aí em que estava essa transição também entre as imagens, certo? Em que momento exato você sentiu isso?”

P4: Olha, foi [o que] eu pensei, né? Eu pensei, eu me vi primeiro lá no velório, aí depois eu disse: "Meu Deus, será que eu vou ter medo, né? Será que vai doer?" Quando... enquanto eu tô viva no momento da morte, né?, durante meu velório e eu lá me vendo. Aí logo quando eu pensei no momento da morte, logo eu me vi do outro lado, né? Aí quando me vi do outro lado e que não tinha sentido nada, nem doído, nem nada, então aí eu fiquei feliz. E quando vi as pessoas, né?”

O EF acima suscitou aquela pergunta sobre seu *discernimento* a respeito de suas próprias cognições, não em conteúdo mas em estrutura. O aspecto impermanente da experiência enseja essa pouca aderência no campo perceptual (Gallagher, 2023), não sendo em nada surpreendente que, combinada sua efemeridade e as co-ocorrências da cognição, haja essa confusão para entender se algo realmente apareceu para ela como uma fala de seu monólogo interno ou como um PNS. Essa dúvida precisou ser sanada no momento da entrevista, onde esse trabalho em conjunto fez com que a participante conseguisse melhor discernir suas ocorrências mentais. O próximo EF solidifica o status desses episódios enquanto enquanto conhecimento implícito, evidenciando a altíssima produção cognitiva que este processo enseja durante um momento tão passageiro no qual a ativação desse autoesquema tem uma potência que acarreta em uma reflexão complexa sobre os mistérios da morte com base em suas crenças pessoais:

EF-4.16.

“E: Ah, tu diria aqui, esse pensamento, ‘Será que eu vou ter medo’, veio acompanhado de alguma frase?”

E: Sim, eu acho que é uma dúvida que eu tenho, né, é real mas tá bem funda, uma dúvida profunda que eu tenho porque é uma coisa que a gente não conhece e se conhece tá no inconsciente, né, que também eu mesma acredito que eu já nasci, já morri, já nasci, já morri. Então já passei por isso várias vezes, mas como eu não tenho lembrança, então é algo desconhecido para mim e eu tenho esse receio, né? Eu tenho esse receio desse momento da passagem, como é que vai ser, sim. E aí, mas só que na hora que eu pensei e que eu senti como seria, eu já estava lá aí já vi as pessoas, aí já estava lá, ou seja, já tinha passado, não senti nada.

E: Talvez tenha sido mais uma outra parte do teu monólogo interno e menos um sentimento de medo, tu acha que é o medo em si chegou a aparecer ou foi mais essa dúvida, essa pergunta rápida assim, ‘Será que eu vou ter medo?’

P4: É, pode ser, pode ser assim que foi tão rápido, eu me vi tão rápido do outro lado que eu acho que não deu tempo do medo chegar completamente, né, mas assim conscientemente eu sei que eu tenho esse receio, sim.”

O próximo EF também demonstra essa natureza efêmera e ao mesmo tempo intrincada dessa cognição. Leve em consideração que, apesar do anterior e do próximo EF serem descritivos e específicos, esses pensamentos lhe apareceram na experiência todos no mesmo momento, o de sua passagem que, partindo de seu discurso, não parece ter durado mais que alguns segundos (ou até mesmo um segundo, considerando a mudança brusca de seu estado emocional que acompanhou). Essa alta filigrana de experiência pode ser acessada através de autoescrutínio, e é a partir da perspectiva interacionista do EFEA que o participante consegue desenrolar esses arabescos e entender, precisamente, quais processos da cognição lhe apareceram (Nascimento, 2021).

8.4.6 Autoconsciência fenomenal

A primeira aparição da autoconsciência fenomenal foi a respeito da já tratada descorporificação sentida por ela, onde essa deslocação do self foi tratada como um “olhar” que não estava preso ao seu corpo físico. Essa posição fenomenológica baseia-se nas supracitadas noções dualistas de mente-corpo que dividem o self consciente do cérebro que produz cognição, além de demonstrar o papel da autoconsciência fenomenal nesta produção cognitiva onde não seria sequer *possível* perceber-se enquanto outro-objeto sem processos de autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008; Nascimento *et al.*, 2021).

EF-4.17.

“P4: Meu olhar também não estava lá [no caixão] deitado, eu não sei onde ele [o olhar] estava, mas ele tava vendo tudo aquilo, aquela cena ao redor.”

Ver-se como um outro-objeto, um objeto que varia o que antes era invariável, transcendendo aquilo que *você* sempre foi: seu corpo. Apesar da efemeridade dessa experiência ordinária investigada, Shanon (2003) demonstrou que esse deslocamento do *locus* do self não é tão incomum assim em estados de alteração de consciência como os eliciados pela tomada de *ayahuasca*. Tampouco é difícil ver relatos similares como resultado de estados alterados que tenham sido provocados por outros meios como meditação (Cain, 2022), o que provoca a possibilidade de

que momentos de alta produção cognitiva possam naturalmente pender a certos episódios fenomenais, por fugazes que sejam. Os dois próximos EF exemplificam esse processo, que aparece de maneira quase que inconsciente na criação cognitiva de Maitê:

EF-4.18.

“E: Ao se ver do outro lado, o teu olhar ainda tava como o olhar do funeral, onde era um olhar mais desencarnado mesmo, como uma câmera vendo as coisas e não como o corpo ali deitado, ou era um olhar onde você era aquele corpo que enxerga?”

P4: Aham, eu era o corpo, incrível, dessa vez eu era o corpo que estava *ali* e as pessoas estavam todas vestidas iguais, as pessoas que estavam do outro lado, todas vestidas com vestido branco, as que estavam me esperando, né? E eu chegava lá. Só não me lembro se eu olhei a minha roupa, acho que não, eu só me senti viva lá e feliz de reencontrar.

E: Se sentiu ali corporificada mesmo, né, enquanto que na primeira imagem tu não tava

P4: Estava com corpo, ali *eu* estava vendo de verdade, eu não me via sobrevoando apenas. Eu *via*, né? Estava lá”

Tal proposição corrobora noções da CCR sobre a crença na vida após a morte enquanto baseada em noções intuitivas sobre a mente pensante e sua desconexão com o corpo físico (Boyer, 2007; Biabanaki, 2020). Sabe-se que a experiência de propriedade do corpo pode ser modificada a partir de manipulação experimental (Chancel e Ehrson, 2020), portanto essa separação self físico/self aparece enquanto uma inscrição fenomenal importante baseada em níveis filosóficos, religiosos, cognitivos e culturais. A experiência interna de Maitê lhe apareceu com tanta força que a experiência do self na tarefa e de seu corpo físico se perdeu, afogada pela vivência e tomando novos ares:

EF-4.19.

“P4: Aí veio, vivenciar aquilo tudo tem um, uma, assim, quando eu tava do outro lado, que eu tava me sentindo feliz, que eu tava vendo as pessoas, né? É como se eu nesse momento... É como se eu tivesse saído de mim mesma e voltado para esse ambiente mais alto, fora do material.”

A autoconsciência fenomenal desponta mais a partir de episódios fenomenais anteriormente citados no qual Maitê ensejou suas crenças e a relação delas com o mundo, visto ao mesmo tempo enquanto significativo (pois é a origem dessas crenças) e enquanto aversivo (pois podem interpretar mal essas crenças). Tal noção demonstra que a fenomenologia da autoconsciência ao pensar-se na morte de si consegue corroborar dentro de epistemologia distinta (no caso, a fenomenal) preceitos observados por literatura empírica de outras ordens como a TMT (Greenberg *et al.*, 2012; Pyszczynski *et. al.*, 2021; Lane Wellman e Evans, 2014),

evidenciado pelo uso extenso de amortecedores de ansiedade proximais dentro da representação imagética e linguageira de suas crenças em constante aparição durante a experiência interna “morte de si”.

Além disso, noções de autoconsciência pública e privada se ensejam dentro desse processamento cognitivo, sendo importantes elementos fenomenais em sua experiência e aparecendo, como dita a literatura, sob seus aspectos de moderação de afetos e expectativas (Fromson, 2006). Deste modo, apesar do boicote histórico a métodos introspeccionistas e à própria ciência da consciência (Jorba e Moran, 2019; Hurlburt *et al.*, 2017), fica evidente a possibilidade de metodologias fenomenais em acessar conceitos próprios de uma cognição cibernética e mecanizada como estudada pela ciência cognitiva clássica, encontrando correlatos mesmo sob sua episteme por vezes controversa (Gallagher, 2000; Hurlburt e Heavey, 2015; Vergara *et al.*, 2022).

Se anteriormente autoconsciência já estava presente em sua experiência interna (sendo por sua natureza a própria instância cognitiva-fenomenal que deu origem aos EF), são nesses episódios que a habilidade metarrepresentacional e recursiva da autoconsciência (Nascimento, 2021) é ainda mais evidente. Posto isso, autoconsciência demonstra ser um processo que se retroalimenta, gerando conteúdo cognitivo significativo (simbólico ou não) que, a seguir, gera mais conteúdo autoconsciente (Nascimento, 2008; 2021). Maitê ao mesmo tempo se edifica em suas crenças e pergunta-se se a alteridade iria estranhar o modo como ela vivenciou o exercício de pensar na própria morte:

EF-4.20.

“E: Por exemplo, e no momento que tu comentou ‘Se penso assim, acredito em algo’, tu diria que aí tava prestando atenção em si mesma, percebeu se tava prestando atenção em si mesma?”

P4: Na verdade, eu pensei que se alguém tivesse ouvindo o que eu tava pensando iria estranhar, né, então como eu iria justificar, né? Essa forma de pensar. Aí eu pensei nas minhas crenças, nas minhas leituras, e acalmou.”

Esses episódios fenomenais corroboram insights da teoria da autoconsciência objetiva (Duval e Wicklund, 1972) ao demonstrar esse aspecto autoavaliativo do self sobre si mesmo oportunizado pela cognição autoatentiva, balizando condutas ao se comparar com standards sociais de correção (Duval, Silvia, e Lawani, 2001). Ao

comunicar que isso poderia ser “estranhado” pelo pesquisador, Maitê demonstra o papel desses padrões de forma ímpar ao logo após procurar uma justificativa que lhe fizesse sentido e, ao mesmo tempo, mostrasse ao entrevistador o *porquê* de seu próprio ponto de vista. Se primeiramente ela reitera o estatuto possivelmente aversivo da autoconsciência, por outro a participante já mostra seu papel na cognição de manutenção social e autorregulação (Morin, 2002), assim como o papel da religiosidade no desenvolvimento da autoconsciência já antes observado por Nascimento e Roazzi (2017).

Durante a experiência a autoconsciência fenomenal mostrou-se com mais força mais uma vez, onde ela notou que uma experiência de velório anterior, vivenciada na mesma semana que a entrevista, pode ter facilitado que ela refletisse e percebesse com tanta clareza essa experiência potencialmente aversiva, sem distanciar-se de seu conteúdo. A participante demonstrou fina precisão dos momentos nos quais a autoconsciência mais apareceu dentro de sua fenomenalidade, percebendo quando sua mente ia para pensamentos externos à tarefa proposta e usando de ferramenta cognitiva autorregulatória da consciência para voltar ao exercício novamente:

EF-4.21.

P4: Bom, eu fiquei focada na pergunta que você fez, tentando visualizar o máximo de coisas possíveis, né, talvez a minha vivência dessa semana facilitou, né, facilitou eu ficar focada nisso. [...] Mas eu percebi que você não tinha dito que o tempo passou, então eu voltei pra experiência novamente, voltei a pensar em mim e n'aqui, no que estamos fazendo.

E: E aí tu percebeu 'Ah não estou mais prestando atenção em mim mesma, vou voltar pra experiência'?

P4: É, pensei 'como não terminou o tempo, então vou voltar'.

E: Apareceu algo mais quando você voltou?

P4: Aí acabou o tempo! [risos]

A fala interna desenvolve um papel importantíssimo na autorregulação da experiência interna, modulando-a sob diversos aspectos (Morin, 2018; Nascimento e Roazzi, 2021) e funcionando inclusive enquanto um mantenedor do foco durante tarefas difíceis ou entediantes (Nedergaard *et al*, 2023). A autoconsciência fenomenal de Maitê estava muito precisa e focada na tarefa; a participante se propôs de fato a vivenciar a experiência, adquirindo tudo que lhe chegava à consciência no momento que se fazia visível. Por isso, não houve nenhuma percepção de aspectos da fisicalidade que a rodeava como um todo, tanto da consciência de suas próprias sensações corporais quanto a consciência de

estímulos que partem de um mundo exterior, confirmando todo o tematizado até agora por seu caso e pelo de Davi a respeito da ativação do autoesquema ensejar maior finura experiencial:

EF-4.22.

E: Sim. Tu notou se, por exemplo, enquanto estava na experiência, percebeu alguma coisa de consciência sensorial, então, talvez teu próprio corpo, sentado agora na cadeira, né, algum tipo de arrepio, ou a barriga pesada porque acabou de almoçar, algum tipo de outro elemento da experiência?

P4: Não, eu foquei muito na minha experiência. Então, eu acho que eu nem percebi mesmo que eu estava sentada nem nada, eu fui para lá, para esse lugar, né?”

8.4.7 Análise Dinâmica da Experiência de Maitê.

A experiência de Maitê começa com uma imagem autoscópica em que ela se vê no caixão com enormidade de detalhes, observando até mesmo “*florzinhas brancas em cima*” dela. Como observado por Nascimento (2008; 2021) e repetidamente reiterado nesta pesquisa, todos os participantes demonstraram essas duas imagens de self: um self físico externo e seus atributos self-relacionados, a saber: selves primários, seus familiares que fazem presença na experiência, de maneira similar às experiências anteriores com, porém, uma diferença. Um “relâmpago” (pretensamente atribuído à memória) lhe aparece:

EF-4.23.

E: Mas aí então durante a experiência tu, tu meio que deu uma pausa no velório ou em algum outro momento, e em um relâmpago, viu?

P4: Eu pensei isso. Aí eu imaginei o momento que eu pudesse ter falado isso e ele [ó velório] já voltou, foi um relâmpago, sim.

E: Então veio com a imagem também, não foi só, digamos, tua voz falando para as pessoas do velório, como se fosse uma voz desencarnada

P4: Não, porque ali [no velório] eu estava morta, né. E isso daí era eu lembrando quando eu era viva e se as pessoas iriam lembrar que eu falei isso, sim, quando eu era viva. Então, veio esse relâmpago, talvez até ao mesmo tempo que o velório, ao mesmo tempo, exatamente ao mesmo tempo.”

O EF-4.23. demonstra que certos conhecimentos podem ser codificados nos autoesquemas com base em memórias episódicas e biográficas que os ladeiam e

ensejam diferentes atitudes em relação a esses esquemas representacionais cultural-relacionados. Ao falar sobre essa cognição “relâmpago”, Maitê também mostra a rica fenomenologia da qual a autoconsciência fenomenal baseia, onde o ciclo narrativo das imagens mentais forma lampejos de imagem (“flashes”; ou “relâmpagos”) que conformam fundo experiencial para o advento de outras cognições relacionadas aos conteúdos fenomenais representados pela cognição (Nascimento, no prelo).

O instrumento EFEA não pode cronometrar *quanto* tempo cada EF dura, porém é válido levantar a pergunta: quanto tempo, de fato, duram cada um desses episódios? Será que durou muito essa sensação de solidão, visualizada internamente e sentida afetivamente a partir de um pensamento não-simbolizado, ou são processos tão acelerados que, mesmo mobilizando uma pletora cognições, sequer duraram dez segundos?

Com seus afetos e preocupações pragmáticos, a participante demonstra essa virada interessante na experiência (comparada aos participantes anteriormente analisados) onde, mesmo que sua fenomenalidade pouco tenha se modificado na sua valência estrutural (seguindo os mesmos preceitos e processos observados até o momento) a dinâmica interna organizativa deste estado evidencia diferenças significativas, especialmente no campo da autoconsciência. Como proposto por Camilleri (2020), sua morte é tematizada a partir da segunda pessoa, porém a virada se dá a partir do momento onde Maitê bota o foco em si mesma. Ela se pergunta se a segunda pessoa respeitará *seus desejos*. Sua maturidade sobre aspectos morte-direcionados certamente faz muita diferença neste momento, onde suas ferramentas de representação autoconscientes a colocam no centro da experiência: seus sentimentos valem tanto quanto os daqueles que se foram. Sua crença lhe aparece de maneira muito naturalizada (Loose, 2018), como uma noção já inscrita em sua consciência enquanto Verdade; desse modo, diferente das anteriores, sua experiência não teve essa busca pela Verdade do pós-morte. Ela estava lá, posta simplesmente como o mar no horizonte.

A sua visualização interna se modificava a partir de co-ocorrências entre fala interna/conhecimento implícito, em um processo complexo mediado pela autoconsciência fenomenal enodada com o autoesquema suscitado pela tarefa da

pesquisa. Justamente por isso a experiência lhe aparecia tão paradoxal, nítida e ao mesmo tempo confusa:

EF-4.24.

“E: Tu notou se, por exemplo, essas imagens elas eram mais fixas assim, de, digamos, você vê um rosto, vê outro rosto, vê um pedaço da paisagem ou de um desses corpos, ou era como uma visão geral?”

E: Não, era um panorama geral, era como eu tô aqui vendo você, vendo as caixas, vendo a porta, e que se você andar, vai continuar vendo isso e vai mudando à medida que você anda.”

Maitê usou essa analogia de uma paisagem, porém não caminhou em sua visualização interna. Como se observa a tridimensionalidade do mundo físico caminhando por um panorama geral, entrando em uma sala e vendo seus arredores, assim foi a mudança pela qual os rostos das pessoas passaram: dessa maneira experiencial rica e fluida, como a analogia que parte de um mundo físico mesmo em meio ao abstracionismo da vivência. Tal noção de tridimensionalidade da experiência interna é deveras similar à tridimensionalidade como posta por Shanon (2003). Isso pode ser evidenciado pelo seguinte trecho, onde ela comenta a *possibilidade* de caminhar pela paisagem, assim como expressa sua opção de não andar mais e manter-se parada:

EF-4.25.

“E: Certo, e qual era o movimento [das pessoas do outro lado]? Assim, tu consegue lembrar de algum?”

P4: Não, era só me olhando e sorrindo, né. Me olhando e sorrindo.

E: Mas mesmo sendo movimento sutil, ainda conseguiu identificar, por exemplo, esse sorriso se formando?”

P4: Não, era como uma foto... não, não era como foto, porque quando eu vi, eu também sorri e tive, é como é que se diz, eu tive vontade de abraçar todo mundo! Mas eu não fui porque eu não sabia como é que funcionava as coisas lá, né, como eles estavam parados, preferi ficar paradinha também, é, esperando ver o que que acontecia, que aí foi quando apareceu também a felicidade de reencontrar os que já foram. Eles só tavam paradinhos, mas poderiam se mover, pareciam se mover.”

Nessa imagem interna do *outro lado*, Maitê pergunta-se por meio de pensamentos telegráficos: “*será que esse já renasceu?*”. Aqui, a participante mais uma vez demonstra o aspecto altamente pouco representacional da experiência, onde as possibilidades de renascimento precederam a fala interna que se perguntava - e até o monólogo interno, aparentemente, sequer apareceu em seus aspectos representacionais semânticos comuns (Paivio, 2007; Morin, 2018;

Nascimento, 2008). A ferramenta EFEA, entretanto, não é uma “máquina de ressonância magnética” fenomenal, nesse caso mantendo-se a pergunta: eram PNS ou fala interna? Sem uma resposta final da participante, que dados momentos se contradiz, e também baseado em estudo de ordem similar que também discutiu essa dialética (Vergara *et al.*, 2022), essa finura experiencial não parece ser de fácil aquisição nem pelo indivíduo nem pela ciência:

EF-4.26.

P4: [...]eu vi as pessoas claramente, só que assim, as pessoas ficavam trocando, né, porque eu dizia não, esse eu pensava comigo mesmo, né? Não, esse daí não vai estar porque já faz tempo, já deve ter nascido, aí talvez Fulano esteja, talvez Cicrano esteja, aí aparecia, né, a pessoa, vinha a imagem da pessoa na minha mente, sim.

Na escala Likert fornecida, Maitê marcou 4 para todas as imagens. Mesmo com o abstracionismo de certas partes do cenário na imagem do “outro lado”, a participante enxergava, de certa maneira, com uma nitidez própria da agência. Como observado no EF-4.18., quando ela diz: *“Estava com corpo, ali eu estava vendo de verdade, eu não me via sobrevoando apenas. Eu via, né? Estava lá”*. Ou seja, na segunda imagem ela estava corporificada dentro desse *outro lado* ao qual se refere, estava lá de fato; mesmo que essa imagem não tenha sido vívida como a de seu funeral, sua autoconsciência lhe dizia: ela *estava* lá. Tal representatividade de alta ordem da cognição poderia ser tomada como um sentimento de agência ou de pertença que é evidentemente relacionado aos estados de autoconsciência fenomenal. Uma hipótese válida é de que a participante estava com as ferramentas da autoconsciência fenomenal mais acuradas dentro da experiência imaginária do *outro lado* que ela descreve, enquanto a descorporificação na imagem de seu funeral acompanha-se também de um estado mais dissociado à TAF.

Isso evidencia o alto potencial criativo e reflexivo da ativação do autoesquema “morte de si”, e o quanto pensar na própria finitude pode fazer surgir um caminho para entender-se melhor; suas crenças e posição no mundo. Nada muito diferente do que já trata a TMT ao falar sobre a importância de ver-se como uma pessoa valorosa em um mundo significativo moldado pela cultura (Pyszczynski *et al.*, 2021). Ao ensejar suas próprias crenças sobre a morte que organizam esse estado emocional de medo do desconhecido em uma nova fenomenalidade da experiência, Maitê faz *exatamente* (e de modo inadvertido) o que os teóricos da TMT postulam,

dando valor à si mesma e a seu ponto de vista, nominalmente dando sentido às suas crenças a partir da cultura (a doutrina espírita que segue), onde ela pensa “[...]nas leituras que eu fiz sobre espiritismo”. Esses pensamentos foram acompanhados de autoinferências, onde Maitê se pergunta “se eu tô pensando dessa forma é porque eu tenho conhecimento de alguma coisa e qual será que é o meu conhecimento, aí eu pensei nos livros que eu já li acerca do espiritismo e que para mim fazem sentido.”

EF-4.27.

“E: E em relação a esse conjunto de sua experiência de auto-observação, a experiência como um todo lhe pareceu clara ou vaga, você experimentou tudo com nitidez e clareza ou em algum momento a experiência de auto-observação aconteceu de forma nebulosa e vaga?”

P4: Muito nítido, muito claro, tão nítido e tão claro que eu não ouvi esse ar-condicionado [da sala], então foi bem claro mesmo, foi bem certo, muito, muito claro. Inclusive, eu acho que eu vou lembrar dessa experiência por muito tempo, vai ficar marcado, né, “marcado ruim” não, mas eu vou lembrar desse momento aqui das suas perguntas e da minha vivência, né, por algum tempo ainda.”

“P4: É desejo e crença, como eu acredito, eu espero que aconteça da forma que eu acredito

Maitê não sentiu desconfortos mentais ou físicos durante a entrevista, entretanto há um ponto de interesse observado por ela ao final de sua experiência. Quando perguntada se ela notou o processo autoatentivo aparecendo durante a experiência, a participante expressou sua preocupação em ser mal entendida, onde a importância da crença religiosa mais uma vez aparece enquanto um proponente de importância das experiências de pensar na morte de si:

EF-4.28.

“E: Por exemplo, e no momento que tu comentou “Se penso assim, acredito em algo”, tu diria que aí tava prestando atenção em si mesma, percebeu que tava prestando atenção em si mesma?”

P4: Na verdade, eu pensei que se alguém [tivesse] ouvindo o que eu tava pensando iria estranhar, né, então como eu iria justificar, né? Essa forma de pensar. Aí eu pensei nas minhas crenças, nas minhas leituras.”

Isso abre uma janela de possibilidades ao estudo diferencial entre as várias religiões que tematizam o pós-vida no centro de suas práticas, como espiritismo, budismo, hinduísmo e religiões de matrizes africanas. Considerando a crença no pós-morte como uma característica comum na espécie humana (Biabanaki, 2020;

Heflick *et al.*, 2015), e o papel central da religião enquanto um amortecedor de ansiedade existencial (Pyszczynski *et. al.*, 2021) não é de se admirar que tantas religiões tenham essas crenças como ponto central de seus dogmas. No entanto, é importante suscitar a dúvida de se os *indivíduos* inseridos nessas religiões tematizam e experienciam a morte de si com tanto afinco quanto sua doutrina.

9 SÍNTESE DAS ANÁLISES DAS EXPERIÊNCIAS.

Foram escolhidos quatro estudos de caso devido ao grande aporte experiencial analisado. De acordo com Yin (2015), a generalização já se tornaria possível em estudos de caso analisados a partir de triangulação dos dados de três respondentes distintos, razão pela qual foi escolhido o número de participantes analisado, dividido igualmente em termos de gênero e religião. Zahavi (2006) considera que a investigação fenomenológica deve se basear na familiaridade da dimensão experiencial consigo mesmo, recorrendo à dimensão autorreferencial embutida no próprio fluxo da consciência. Deste modo, subentende-se que esta dimensão autorreferencial pode ser ela mesma uma porta de acesso a esse fluxo fenomenológico da experiência interna.

Usando como ponto de partida Chalmers (1996; 2018) sobre esse aspecto dual da experiência consciente em fenomenologia e processamento cognitivo, o estudo aqui proposto utilizou como possível transposição a essa problemática a entrevista fenomenológica-cognitiva dos estados autoconscientes (EFEA); instrumento basilar para a pesquisa, sendo esta uma entrevista estruturada em roteiro padronizado e fenomenal que planeja investigar e descrever o conjunto de fenômenos referentes à autoconsciência e processos de mediação cognitiva em parâmetros de consciência de Vigília (EFEA-V) ou de estados incomuns (EFEA-I) (Nascimento, 2008).

A eficácia do instrumento EFEA se mostra nesse acesso ao campo fenomenal da experiência interna imediata ao oportunizar ao participante se acercar daquilo que lhe veio em estado de imediaticidade sem recair em viés interpretativo (Nascimento, Paula e Roazzi, 2020). Deste modo, não é de se admirar que os quatro participantes tenham, ao final, traçado uma narrativa para cada uma de suas experiências, integrando-as dentro de campos de sentido mais globais e funcionais, no que a autoconsciência age enquanto bússola construtiva da experiência interna (Nascimento, no prelo) de cada um e, posteriormente, confere um sentido geral atualizado à essa experiência ao mesmo tempo tão cotidiana e singular. Pensar sobre a morte de si é isso: como a autoconsciência, dialética e dual, mostrando suas agressões e afetos por meio de um campo de representações e fenomenalidade tão rico quanto a experiência interna dos seres humanos que os processam através das

ferramentas da cognição.

Objetivando ser uma das peças na paulatina construção de uma teoria integrada que resolva o difícil problema da consciência (Chalmers, 1996), a análise dos dados deu origem à 7 Categorias de Elementos Fenomenais, sendo estas, sem ordem de aparições (visto a teoria fenomenal e exploratória da pesquisa, *número* de aparições pouco importa, sendo as análises conduzidas a partir de uma perspectiva qualitativa e não nomotética):

1. Falas Internas;
2. Visualizações Internas;
3. Afetividade;
4. Simulação Mental;
5. Conhecimento Religioso;
6. Conhecimento Implícito;
7. Consciência Sensória.

A partir disso, cada categoria foi dividida dentro de subcategorias que referenciam o conteúdo da fenomenalidade, de modo a entender como essa estrutura da experiência consciente pode ser tematizada quando se pensa na “morte de si”. Considerando o aspecto mediador da autoconsciência fenomenal, foi decidido que ela não aparecerá em Quadro própria, de modo tal que sua aparição será demonstrada nos excertos, que aparecerão sublinhados de maneira tal a evidenciar tanto o aspecto autoconsciente que permeia toda a experiência (mediando a fenomenalidade e consciência em seus pontos de conexão com o mundo e reflexividade) como também a realidade da fenomenalidade, sendo esta que, por mais que a ciência da cognição divida a consciência em processamentos mecanizados, singulares e quase cibernéticos a fim de facilitar sua aferição e investigação, a fenomenologia da (auto)consciência segue uma miríade de fenômenos complexos e polivalentes (Nascimento, Virgolino e Roazzi, 2020).

Começando pela fala interna, podemos destacar a importância do processo para autorregulação e resolução de problemas, descrevendo-o como um fenômeno nos quais múltiplos significados condensados se ensejam em uma forma internalizada de conversação moldada por múltiplas representações sociais

simbólicas (Vergara *et al.*, 2022) e com alta importância para a cognição de alto nível (Morin, 2018), a autoconsciência e também seu desdobramento na esfera fenomenal (Nascimento, 2021). Entretanto, a fenomenologia da fala interna, ou seja, como é para o sujeito vivenciar seu monólogo interior, tem recebido muito menos atenção da literatura (Langland-Hassan, 2021). A seguir, trago excertos ilustrativos do fenômeno como apareceu nas experiências internas dos participantes ao pensar na morte de si mesmos, chegando assim a 2 subcategorias, a saber: *Valores Morais*, referentes a juízos de valor sobre si baseados em crenças pessoais; e *Autopercepção na tarefa*, referentes a momentos em que a autoconsciência é ensejada a partir da fala interna, percebendo sentimentos e a própria dinâmica autoconsciente enquanto eles eram ensejados pela cognição.

Quadro 2: Excertos Ilustrativos das subcategorias de Fala Interna.

Subcategorias	Excertos Ilustrativos	Participant e
Valores Morais	<u>"Essa frase, "Qual é o Davi que eles vão se lembrar?" veio literalmente a frase "Qual é o Davi que eles se lembrarão?"</u>	P2
Autopercepção na tarefa	<u>"as perguntas surgiram praticamente simultaneamente"</u>	P2
	<u>"Eu acho que "medo" é a palavra que mais me veio à cabeça."</u> <u>"De palavra mesmo, a palavra em si veio, e acho que só veio "medo"</u> <u>"E aí a palavra "medo" se repetiu várias vezes, aparecia do nada durante [a experiência]."</u>	P3
	<u>"eu pensei comigo mesma se eu ia sentir medo, como seria o medo"</u> <u>"eu fiquei pensando: "Meu Deus, se eu tivesse falado isso para alguém. As pessoas iam achar estranho eu dizer que eu me senti feliz depois"</u> <u>"eu acho que durante todo o percurso, eu falei comigo mesmo, né"</u>	P4

Considerando o foco até agora evidenciado sobre a fala interna neste trabalho até aqui, vale notar que existe sempre a possibilidade de que tenham havido mais aparições durante a experiência. De fato, o monólogo interior se mostra ao longo da literatura em cognição e autoconsciência enquanto uma das principais ferramentas representacionais da consciência (Langland-Hassan, 2021; Paivio, 2007; Morin, 2018; Nascimento, 2021), porém dentro das entrevistas ocorreram várias instâncias pouco representacionais e que foram confundidas

transversalmente ao longo das experiências dos quatro participantes, que por muitas vezes falavam coisas como “*não saberia formar uma frase fechada*” ou “*pensei no sentido de pensar e também de sentir*”.

Isso faz com que a tarefa de analisar tais dados seja dificultada, e, para evitar conjecturas teóricas pouco embasadas nos fatos como descritos pelos participantes, a categoria fenomenal Conhecimento Implícito foi criada, entendendo que esse fenômeno da consciência pode aparecer tanto em aspectos linguageiros pouco representacionais como também sob a forma de outros aspectos completamente não-representacionais. Vergara *et al.* (2022), em pesquisa similar, colocou o fenômeno sob a égide da linguagem interna, porém há uma diferença chave entre o estudo de 2022 e este que aqui é apresentado: os pesquisadores buscavam nos dados *apenas* a fala interna.

Considerando que aqui o estudo é mais generalista, baseando-se em uma fenomenologia mais dinâmica e plural, foi decidido que a criação de uma nova categoria fenomenal abarcaria melhor esses excertos que nem mesmo a própria pessoa sabia afirmar com confiança de que se tratavam. Representacional ou não, é inegável a importância da fala interna em estado autoconscientes – tanto que a subcategoria *Autopercepção na tarefa* foi a mais facilmente acessada pelos participantes. Hipotetiza-se que nessa experiência interna em específico de representar a “morte de si”, sua aparição dicotômica pode ser resultado de uma afasia semântica devido aos altos níveis de abstração ensejados pelo Mistério da representação da morte (Nascimento, 2001; Nascimento e Roazzi, 2008).

Ao investigar pensamento abstrato em sua relação com a linguagem por meio de pessoas com afasia cognitiva, Langland-Hassan *et al.* (2021) partiram da hipótese de que a linguagem facilita o pensamento sobre categorias abstratas, como democracia ou previsão (ou morte). Para testar esta proposta, um novo conjunto de testes de tarefas de memória semântica, projetados para avaliar o pensamento abstrato de forma não linguística, foi normatizado para níveis de abstração. Estes testes foram aplicados em pessoas com afasia cognitiva, ao que os pesquisadores notaram evidências para a hipótese de que a linguagem é uma ajuda importante para o pensamento abstrato e para a metacognição sobre o pensamento abstrato. Com essa noção aplicada à realidade deste estudo, pode-se pensar que esse

movimento ocorreu, ou seja: uma experiência interna dotada de características de abstração foi primeiramente representada por vias (possivelmente) não-representacionais que foram, *após a experiência*, representadas pela fala através da interação com o pesquisador.

Considerando que a fala interna dá teor representacional a experiências abstratas, vale notar que a visualização interna não passa por isso, visto que seu teor pode ser tão abstrato e transformativo quanto permitir a experiência interna do pensante. As diversas rubricas de visualizações internas possíveis (Nascimento, Virgolino e Roazzi, 2020) demonstram que esse elemento fenomenal pode ser dotado de características diversas de ordem muito menos direta que aquelas observadas na fala interna, além de ser mais óbvia ao participante do que o monólogo interno que, como dito, pode ser confundido durante a apreensão da experiência interna. Desse modo, as visualizações internas apareceram de maneira muito mais óbvia para os participantes, que usavam palavras como “*via*”, e “*imaginava*” para explicar sua fenomenalidade.

Outrossim, a categoria de elementos fenomenais Visualização Interna encontrou, na análise, 4 subcategorias, a saber: *Self Físico*, referente a imagens internas autoscópicas; *Selves Primários*, referente a imagens da família, amigos, e entes queridos como um todo; *Cinética e Nitidez*, referente ao movimento e nitidez experiencial da imagem interna; e *Metafísica e Imagens Abstratas*, referente a representações visuais do pós-vida, onde a metafísica envolve, em todas as experiências, maiores ou menores níveis de abstração na visualização interna.

Quadro 3: Excertos ilustrativos das subcategorias de Visualização Interna.

Subcategorias	Excertos Ilustrativos	Participant e
Self Físico	“ <u>onde ao final estava um caixão comigo dentro</u> ”	P2
	“ <u>Sinceramente, eu estava deitada no caixão</u> ”	P3
	“ <u>eu exposta lá no caixão cheio de florzinhas</u> ”	P4
Selves Primários	“Sim, eu via muito minha família, né. Via tristeza, via choro, mas tudo enquanto imagens, imagens familiares dos membros da minha família, da minha mãe, do meu irmão, da minha irmã, do meu pai, dos meus familiares em geral.” “Mas depois, eu via os mesmos familiares recordando de <u>coisas boas sobre mim.</u> ”	P1
	“cercado por meus familiares chorando”	P2
	“Lembro que minha mãe colocava o ombro assim, a	

	<p>cabeça no ombro da minha esposa, lembro disso.” “Minha filha, ela olhava e limpava o rosto assim e se acalentava no braço da minha esposa.”</p>	
	<p>“Tinha meus primos, tinha alguns amigos, o meu namorado.” “Eu conseguia ver minha prima chorando, conseguia ver meu namorado”</p>	P3
	<p>“as pessoas todas em volta” <u>“imaginei o momento que eu pudesse ter falado isso pra minha família”</u> “algumas pessoas tristes, outras pessoas conversando naturalmente.” “as pessoas que eu imaginei que poderiam estar me aguardando”</p>	P4
Cinética e Nitidez	<p>“É como se eu tivesse uma imagem e ela fosse se <u>transformando assim</u>, sabe, <i>num fluxo</i> mesmo. Ela não é estática, tipo penso agora um recorte.” “E aí ela vai pro outro, pro outro, não, ela vai se transformando, e esse cenário é da minha morte meio que emergiu do outro, sabe? Então não foi assim pensando em imagens estáticas, mas foram se transformando.” “Eram coloridas, eram <i>coloridas</i>. Eram vívidas assim, mas como eu te falei, a cena não era tão nítida assim, eram cores de luto, mas eram cores, né, num segundo momento, então, cores mais mornas, mais fracas, mas eram cores.”</p>	P1
	<p>“Lá eu não estava assim como em uma foto, estática, entende? É como se o túnel fosse, sei lá, uma câmera que está se movendo naquele túnel até chegar em mim mesmo.” “Então, bem movimentado assim. Tinha choro, soluços, né. Tinha alguém... eu lembro que tinha alguém que meu pai dirigia o olhar, eu lembro que uma pessoa enxugava os olhos.” “Coloridas, só não a do túnel né, que ali estava escuro.”</p>	P2
	<p>“Eu conseguia ver eles se movendo e se mexendo assim, sabe?” “Era como se elas tivessem misturadas, sabe, mas eu conseguia ver realmente cor ali. Ela não era tão chamativa, tão viva assim” “Quando você começa a misturar muitas cores, que começa a ficar um cinza, um marrom assim, dá pra ver que ainda tem cores, mas no fundo a cor total é meio assim, entrelaçada.” Eu realmente visualizei com absoluta vividez e clareza essa imagem do funeral. Já a imagem do céu, acho que foi mais vaga, sem muita vividez e clareza.</p>	P3
	<p>“um movimento fluido normal, né, normal, inclusive do outro lado, quando eu vi as pessoas também, o movimento era normal, nada foi em câmera lenta ou diferente do normal.” “Coloridas, coloridas nas duas, nas duas imagens”</p>	P4

Metafísica e Imagens Abstratas	“uma imagem que veio à minha mente foi a de um túnel” “ <u>como se, para pensar na minha própria morte, eu precisasse passar por aquele túnel</u> ”	P2
	“algo muito borrado do que seria após a morte. Então, céu, anjos, mas muito borrado.” “era como então, como um quadro abstrato mesmo, né?”	P3
	“[Vi também] algumas imagens de como seria do outro lado” “alguma coisa tipo uma fumaça de gelo seco”	P4

Primeiramente, a pouca aparição do Self físico é um ponto de interesse, visto que, independente do quão finamente nucleada ao autofoco esteja a experiência interna de pensar a morte de si, imagens autoscópicas não parecem acompanhar essa característica na fenomenalidade. Desse modo, as poucas visões de um self físico aparecem apenas no momento em que esse corpo é visto deitado no caixão, às vezes dotado de finuras experienciais como flores que adornam o cadáver. Esse é um primeiro indício de que a literatura (Biabanaki, 2020; Boyer, 2007; Heflick *et al.*, 2015) parece correta ao postular as ideias de que o ser humano é um dualista por natureza, representando a morte do corpo como mero final de um *estado* que dá passagem a outro, ensejando a polifasia cognitiva dentro dos aspectos final-continuidade (Nascimento e Roazzi, 2008) e que abre espaço para mentes dotadas de habilidades extraordinárias (Nascimento *et al.*, 2022) como estar consciente sem um corpo físico.

A subcategoria Cinética e Nitidez serve para aferição do próprio processo de visualização interna, já estando prevista na própria estrutura da EFEA devido à sua importância na mediação icônica e da autoconsciência fenomenal (Paivio, 2007; Nascimento, 2008); posto isso, vale notar que todas as experiências foram dotadas de movimento e cor. Além disso, todos os participantes também relataram perda de nitidez dessas cores quando era imaginado um pós-vida, com alguns tendo visões abstratas a ponto de parecer um quadro.

Por fim, existiu uma prevalência considerável da aparição dos Selves Primários dentro dos dados trazidos espontaneamente pelos participantes. Desse modo, entende-se que pensar a morte de si faz com que a experiência interna se volte para os outros, ensejando visões dos entes queridos e seu sofrimento na cena. Camilleri (2020) estava sim correta ao anunciar que a morte pode ser vivenciada a

partir da morte do outro, porém, adiciono que a morte do outro não é a *única* maneira de representar a morte, sendo apenas uma porta de entrada para a experiência interna “morte de si” que é, em si, dotada de fenomenologia distinta.

Ao diferenciar-se não só do mundo ao redor como também dos ideais propostos pela família nuclear, adultos veem-se, ao mesmo tempo, rodeados de entes queridos e invariavelmente sozinhos, aprendendo a navegar por um mundo que muitas vezes não lhes é amigável e tentando terminar/seguir em frente com louros materiais e/ou metafísicos. Parece que é disso que trata a morte de si: não apenas de uma grande perda, mas de uma grande preocupação com seu próprio *legado*. As inferências sobre a afetividade do Outro aparecem enormemente nas experiências analisadas, chegando a 2 subcategorias distintas, a saber: *Emoções na Experiência*, referentes às emoções percebidas pela pessoa entrevistada durante a tarefa de 1 minuto (e onde o estado afetivo neutro também é considerado); e *Empatia*, aqui entendida tanto quanto o reconhecimento das emoções dos entes queridos quanto como o processo de refletir (ainda que em baixa intensidade) essas emoções da alteridade nos afetos do próprio experienciador.

Quadro 4: Excertos ilustrativos das subcategorias de Afetividade.

Subcategorias	Excertos Ilustrativos	Participant e
Emoções na Experiência	<p><u>“eu não sei se eu acessei essa dimensão tão forte afetivamente”</u> “acho que permeia essa sensação de tristeza também” <u>“fo que senti] é uma tristeza mais serena, mais tipo calma assim, mais tranquila”</u> <u>“eu lembro que não senti”</u></p>	P1
	<p>“mas não é que eu não estava [triste], talvez empatia.” <u>“Eu não fiquei triste”</u></p>	P2
	<p>“esse medo, realmente” “o sentimento de estar sozinha, de estar assustada”</p>	P3
	<p>“o sentimento de saudade, né, dos que ficaram, de quem eu ia sentir saudade” “o sentimento de reencontrar pessoas que talvez estejam me esperando, esse sentimento de reencontrar seria como uma felicidade mesmo.” <u>“Eu estava tranquila.”</u></p>	P4

Empatia	<p>“Realmente é como se eu tivesse tido <i>saudade de mim mesmo</i> a partir desse, desses olhos dos outros, né, da minha família.”</p> <p>“<u>Eu senti isso a partir muito do olhar dos outros</u>, sabe, tipo assim, já passei por isso. Então, eu sentia essa tragédia, né, permear essa tristeza muito das pessoas ao meu redor.”</p>	P1
	<p>“mas percebi que as pessoas estavam tristes, estavam chorando.”</p> <p>“mas assim, <u>me chamou a atenção</u> a tristeza deles.”</p> <p>“Lembro-me de perceber que as pessoas estavam tristes, chorando, <u>talvez tenha sido um sentimento de empatia.</u>”</p>	P2
	<p>eu passei por esse processo de luto por eles</p>	P3

Ocorre um movimento interessante na afetividade dos participantes, onde seus próprios afetos parecem tranquilos, observacionais e pouco modificados pela experiência. À exceção de Júlia, os outros participantes todos flutuaram entre estados tranquilos e outros estados ensejados pela empatia sentida pelos entes queridos de maneira tal que, estando eles representados sob tanto sofrimento, era esperada a resposta aversiva na experiência interna. Maitê também tem um “relâmpago” experiencial de medo, que logo passa ao ela perceber que o que visualiza internamente não lhe é desconhecido. Aqui, existe um ponto importante na feitura dessa pesquisa, a saber: a categoria de elementos fenomenais Afetividade não se refere à aparição de sentimentos tão somente enquanto *sentidos*, e sim enquanto *representados*. Desse modo, a categoria abrange também esses afetos próprios da cognição social e emocional.

Desse modo, a ToM aqui se faz presente, sendo uma evidência clara desse corolário da autoconsciência (Carlson *et al.*, 2013) em sua aparição na autoconsciência fenomenal. Neste caso, abre-se parênteses para uma hipótese de que, visto a representação da morte a partir do outro (Camilleri, 2020), e a saliência de morte que permeia a experiência interna contemporânea (Menzies e Menzies, 2020), o *Impacto Afetivo* representado visualmente (e sentido implicitamente) pelos participantes denuncia que o medo da morte pode não ser relacionado à um medo de se perder – apesar de esta ser uma parte já encontrada da representação e simbolismos da morte (Nascimento, 2001; Nascimento e Roazzi, 2008) –, outrossim a um medo de que *os outros lhe percam*.

Isso confirma certas noções da CCR a respeito das crenças no pós-vida, a

saber, de que a crença no pós-vida pode ter surgido enquanto um protetor cognitivo da ideia de que *o outro* morrerá. A partir da continuidade da vida própria, enseja-se também a continuidade da vida da alteridade, exatamente como postula a ToM (Racoczy, 2022) ao dizer da inferência dos estados mentais de outrem. Nesse caso, há aí um salto teórico que diz que, havendo uma mente capaz de manter-se mesmo sem corpo, *eu mesmo* poderei também ser uma mente descorporificada (Nascimento *et al.*, 2022), desse modo encontrando evidências fenomenais de processos comumente acessados por vias empíricas como os da ToM e, também, suscitando a hipótese de que autoexperenciarse pensando na morte de si pode ser um importante amortecedor proximal de ansiedade de morte, noção já defendida em algumas escolas filosóficas (Shim, 2020), religiosas (Namdul, 2021), e pela literatura em psicologia da morte (Kastenbaum, 2000; Menzies e Menzies, 2021).

Visto essa fenomenologia extremamente relacional da morte de si, o rito do velório torna-se a ferramenta representacional mais à superfície no substrato cognitivo, corroborando a importância dos ritos para a manutenção do necrossistema (Menzies, Menzies e Iverach, 2018), assim como demonstrando recursivamente a importância da religião organizada nas representações culturais a respeito do morrer. Vale notar que, apesar dos participantes terem usado muito a palavra “funeral” para descrever suas imagens mentais, o que visualizaram foi apenas um pedaço dos ritos de sepultamento: todos viram seus próprios velórios, justamente os momentos em que estes selves primários estariam em comunhão e os afetos estariam ali, pujantes sob cada movimento, choro e riso. Portanto, o rito do velório/funeral já está inscrito no próprio necrossistema, assim como outras noções comuns à morte e ao morrer, com toda a rede de representações polifásica (Nascimento e Roazzi, 2008) que enseja opostos de fim/continuidade, e também de afetos pessoais/externos. No caso, também pode fazer parte dessa “lógica de caleidoscópio” eternamente transformadora (e transformativa) as crenças pessoais/ditames culturais.

Um exemplo dessa relação estreita aparece quando se faz a comparação transversal entre os casos; enquanto criado em uma família católica Hélio experienciou seu próprio velório (ritual de origens cristãs) não necessariamente enquanto nucleado à religião como foi por Davi, por exemplo, que nomeia “igreja”

em sua experiência; ou como Júlia, que pratica autorregulação a partir dos preceitos do evangelismo seguido pelos seus pais; ou como Maitê, que tem muito de sua experiência (principalmente sua afetividade diferenciada dos participantes anteriores) diretamente moldada por seus aspectos religiosos. Aqui, a questão posta é de que o autoesquema (Markus, 1977) “morte de si” é acessado de maneira telegráfica e não-representacional junto com todo seu conteúdo relacionado, como a religião e a família, que aparecem muitas vezes conferindo teor à morte e vida, respectivamente.

Em momento *nenhum* a religião é suscitada pela tarefa, porém sua inscrição relacionada no necrossistema prova-se um canto de sereia forte demais para os participantes resistirem. Se considerarmos a própria existência da religião enquanto um indicador da saliência de morte e uma tentativa de afastar a ansiedade existencial (Heflick *et al.*, 2015; Pyszczynski *et al.*, 2021; Van Eyghen, 2022), o papel da autoconsciência fenomenal pode ser salutar também no *questionamento* dessa religião; tanto na rubrica de seus preceitos quanto da relação pessoal de cada indivíduo com sua espiritualidade. Percebendo isso, foi criada a categoria fenomenal de Conhecimento Religioso, dotada de 3 subcategorias, a saber: *Recompensa/Punição*, referente ao autoescrutínio e/ou à dúvida sobre os louros a serem colhidos no pós-vida; *Crenças Pessoais*, referente ao impacto das crenças pessoais aparecendo na autoconsciência fenomenal durante a experiência interna de 1 minuto ensejada por esse estudo; e *Descorporificação do Self*, referente ao deslocamento do *locus* da consciência entre self físico e a noção de self, subcategoria na qual as participantes se representavam a partir de uma câmera flutuante e assumiam, sem reflexão anterior, a postura de um espírito observador.

Quadro 5: Excertos ilustrativos das subcategorias de Conhecimento Religioso.

Subcategorias	Excertos Ilustrativos	Participante
Recompensa/Punição	“[religião] trouxe o questionamento sobre para onde eu iria das três possibilidades: inferno, purgatório ou céu. “A pergunta sobre o que eu fui e o que eu fiz também me levou a considerar para onde iria a partir desse momento que estava morto.”	P2
	“Então, por eu não estar tão conectada, <u>me veio também o medo</u> de: será que eu conseguiria alcançar isso com a vida que eu tenho hoje?”	P3

	“Não, esse daí não vai estar porque já faz tempo, já deve ter nascido, aí talvez Fulano esteja, talvez Cicrano esteja” <u>“É como se eu tivesse voltado para um lugar que eu já conheço”</u>	P4
Crenças Pessoais	“Acho que também o aspecto religioso, estando na igreja católica”	P2
	“isso remete tanto a uma questão de onde eu me encontro hoje com a minha fé, sabe? Apesar de acreditar, eu não sigo aquilo que tá ali na Bíblia”	P3
	<u>“Se penso assim é porque acredito em algo”</u> “Lembrei das minhas leituras no espiritismo” “eu mesma acredito que eu já nasci, já morri, já nasci, já morri.”	P4
Descorporificação do Self	“era esse eu que olhava o Davi no caixão. <u>Era como um eu de fora que olhava para os arredores.</u> ”	P2
	“Eu estava deitada em meu caixão, mas <u>é como se eu estivesse de fora</u> , acompanhando o momento do meu funeral.” “eu não diria câmara, eu diria como um espírito, realmente, um pouco mais de cima assim, sabe?” “Esse olhar de cima. <u>Me senti até flutuando, um pouco</u> ” “ <u>como se eu tivesse [esse] deslocamento</u> de cima, acompanhando e vendo”	P3
	“É como se eu nesse momento... <u>É como se eu tivesse saído de mim mesma e voltado para esse ambiente mais alto, fora do material.</u> ” “ <u>Meu olhar também não estava lá [no caixão] deitado, eu não sei onde ele [o olhar] estava</u> , mas ele tava vendo tudo aquilo, aquela cena ao redor.”	P4

O Conhecimento Religioso aparece então enquanto uma categoria de elementos fenomenais que estejam diretamente relacionados às religiões organizadas. A primeira subcategoria observada, Recompensa/Punição, demonstra a autoconsciência em seus aspectos de autoescrutínio que, durante a experiência “morte de si”, pergunta-se “consigo ir para o céu?”. Essa pergunta está carregada de sentidos e afetos embasados não apenas na religião organizada e ao envolvimento do participante como também demonstra essa habilidade recursiva do autofoco, sendo um exemplo ilustrativo da autoconsciência objetiva (Duval e Wicklund, 1972) em sua aparição na fenomenalidade; a preocupação de Davi e o medo de Júlia mostram esse poder motivacional e autorregulatório da crença religiosa (Barrett, 2022).

Se antes observado em religiões que seguem a doutrina budista (Namdul, 2021), o espiritismo também pode ser um proponente de peso na morte bem vivida (Ariès, 2004), o que aparece em consonância com os achados da CCR que, até sob

o crivo pesado da meta-análise, postulam a religião enquanto um importante e central amortecedor de ansiedade de morte (Burke *et al.*, 2010; Menzies e Menzies, 2020). Não é difícil, portanto, imaginar o porquê que o autoesquema “morte de si” esteja fortemente ativado no cotidiano de Maitê uma mulher de meia idade que lê muito sobre espiritismo, evidenciando uma faca de dois gumes onde: 1. pensar muito na morte de si pode ser ansiogênico e sintoma de algum transtorno de humor, como depressão, e 2. pensar muito na morte de si pode, em verdade, reconfigurar a perspectiva de sua própria finitude. Assim, baseia a hipótese de que esse autoesquema está diretamente ligado às doutrinas e escolas filosóficas às quais o indivíduo estuda e se aprofunda (nas suas posições acessadas de maneira ontogenética sobre o mundo), às suas *crenças*, e, portanto, diretamente enodada à autoconsciência não apenas dentro de sua aparição na cognição como também desde sua gênese.

Junto à autoconsciência fenomenal, o conhecimento implícito também apareceu pujante nas experiências, onde no velório ele serve como uma bússola emocional que absorve dicas contextuais da cena, acessadas através da própria autoconsciência (através da ToM). A partir do enodamento entre Teoria da Mente (Racoczy, 2022) e fenomenologia da morte em segunda pessoa (Camilleri, 2020), pode-se notar que a criação e construção do autoesquema “morte de si” é multimodal, perpassando noções construídas individualmente e em coletivo que são ensejadas seguindo-se categorias antitéticas e polifônicas (Nascimento e Roazzi, 2008). Ou seja, que as aparições fenomenais de “morte” e mais especificamente “morte de si” acabam enodadas dentro de uma miríade de possibilidades tanto representacionais (como as observadas nas categorias de fala interna e visualização interna) quanto abstratas e implícitas, precisando de pouca ou nenhuma reflexão para inferir-se seus próprios estados cognitivos-emocionais, assim como os dos outros.

Com isso, a categoria fenomenal Conhecimento Implícito aparece sob a forma de 3 subcategorias, que são, a saber: *Sensação Indiscriminada*, referente aos momentos que os participantes tiveram essas sensações, “sentimentos”, certezas, impressões, etc., com um conhecimento implícito e pouco/não-representacional aparecendo na experiência; *Conformidade com a Finitude*, referente à sensação

durante a experiência que, apesar da morte, está tudo bem; e *Cognição Social Pré-Reflexiva*, relacionado ao “clima” sentido nos momentos onde outros selves aparecem na cena, os momentos nos quais os participantes representaram sentimentos e cenários complexos de luto ou até mesmo comunhão de maneira pré-reflexiva, entendendo emoções múltiplas de vários agentes através de uma via não-representacional.

Quadro 6: Excertos ilustrativos das subcategorias de Conhecimento Implícito.

Subcategorias	Excertos Ilustrativos	Participante
<p>Sensação Indiscriminada</p>	<p>“enfazaria um pouco essa minha não é uma convicção, mas é a impressão que eu tenho, né, de que tipo vivi o que era para ter vivido até hoje.” <u>“se eu morresse hoje, eu também não me lamentaria por algo que eu deixei de fazer, deixei de viver, deixei de experienciar em vida”</u></p>	P1
	<p>“Essa imagem do túnel foi acompanhada da sensação de passagem” “A sensação é como se fosse uma passagem”</p>	P2
	<p>“Era esse sentimento que realmente não tem mais nada aqui, é somente eu, mas não me vi.”</p>	P3
	<p><u>“Acho que não me apareceu a frase em si</u>, mas era mais o sentimento. Não era como se eu estivesse falando pra mim mesma, sim, “será que eu tenho como estar ali? Será que eu tenho capacidade de estar ali?”, era a sensação dessas perguntas, não as perguntas em si.” “Foi no sentido de pensar e de <i>sentir</i> também” “não tive sentimento ruim, só <i>estranho</i>”</p>	P4
<p>Conformidade com a Finitude</p>	<p>“Eu acho que a palavra é serena, mesmo, tranquila, sabe assim, conformada com a finitude.” “acho que num cenário de velhice eu sentiria mais natural” “Seria um outro contexto em que eu já vivenciara mais experiências na vida, algo mais natural seguindo um curso de experiências da vida.”</p>	P1
	<p>“sinto que já passei várias vezes por isso” “foi um sentimento natural, como algo natural, como algo que faz parte da, da vida mesmo”</p>	P4

Cognição Social Pré-reflexiva	“eu via muito minha família, né. Via tristeza, via choro” “os mesmos familiares recordando de coisas boas sobre mim. Então, eram momentos de alegria também, de descontração” “pensando como os outros veriam minha partida, com a perspectiva de que tinha muito ainda a viver”	P1
	“cercado por meus familiares chorando”	P2
	“Lembro-me de perceber que as pessoas estavam tristes” “essas pessoas estavam em um sentimento de luto e sofrendo pela morte” “eu verifiquei quem seriam as pessoas que estariam mais tristes, que estariam chorando, e quem seriam as pessoas que estariam conversando, batendo papo, se reencontrando naquele momento, né. Tudo muito rápido, só apareceu”	P3

Já foi hipotetizada em seções anteriores a possibilidade de que o conhecimento implícito opere bastante durante a experiência, sendo importante também apontar que essa cognição pré-reflexiva pode ser parte do próprio substrato da consciência, operando nas suas engrenagens mais profundas para poupar energia psíquica. Logo, representações vivenciadas na fenomenalidade (quaisquer sejam elas) envolveriam uma sorte de conhecimentos prévios à disposição da psique. A própria linguagem pode ser uma evolução desse processo, que, sendo de difícil acesso à percepção e dotado deste aspecto pouco representacional, precisou criar os termos para dar aporte experiencial explicativo a conceitos antes abstratos (Langland-Hassan *et al.*, 2021). Desse modo, não é de se admirar a sua prevalência que parece permear a experiência interna de pensar a morte de si.

Primeiramente, a Sensação Indiscriminada apareceu bastante sob esses termos de “senti” que não necessariamente tratam das emoções e afetos. De maneira similar na vida cotidiana, seria como dizer “senti que aquilo era o certo, então fui”. Aqui, essa sensação aparece enquanto não nucleada a conhecimentos prévios, muitas vezes aparecendo no momento da própria experiência, como nos excertos “*não é uma convicção, mas a impressão que eu tenho né*”, ou “*era a sensação dessas perguntas, não as perguntas em si*”, que evidenciam esse aspecto representacional que a linguagem pode dar ao conhecimento implicitamente

representado (Vergara *et al.*, 2022).

A isso, acrescento a importância do autofoco no processo, conferindo esses rótulos cognitivos não só na emoção (Morin, 2018) como também nessas sensações indiscriminadas. O próprio processo de luto é polifônico, com diversas vozes antitéticas ensejando saudades, tristeza, preocupações materiais e afetivas, felicidade, entre outros. O autofoco parece entrar nessa equação dando um suporte linguageiro da experiência “sentida” através do conhecimento implícito, de maneira similar à perspectiva interacionista de pesquisa utilizada pela EFEA. A tarefa do pesquisador, portanto, acaba sendo guiar a pessoa pelos caminhos de sua própria fenomenalidade, de maneira similar à autorreflexão realizada de forma solitária que finalmente confere esse sentido narrativo-representacional às experiências anteriormente confusas devido à uma complexidade que foge à linguagem imediata da fala interna.

Sobre a subcategoria Conformidade com a Finitude, esta apareceu em todos os casos, exceto o de Júlia. Ao contrário, na subcategoria anterior (assim como na categoria fenomenal Fala Interna), a participante experienciou afetos negativos e macabros da morte como o medo e a solidão. Resgatando as hipóteses anteriores do aspecto preditor de uma morte boa (Ariès, 2004) conferido pela religião, aqui pode ser trazido um contraponto de que, quando em relação ao autoescrutínio, essa representação da morte própria pode ser eivada de padrões de correção aversivos. No caso Davi, por exemplo, ocorreu dúvida de para qual das três possibilidades de pós-morte narradas pelo catolicismo ele iria. Maitê, por seu lado, teve medo do *momento* da morte, até mesmo nomeando a dúvida “*se vai doer*”. Júlia, afastada de uma religião protestante com preceitos firmes e rígidos, teve sua experiência interna permeada quase que completamente pela palavra e sensação “*medo*”.

Primeiro, a participante *sentiu*, para depois a palavra aparecer repetitivamente em seu monólogo interno, de maneira tal que foi encontrada evidência fenomenal de um processo de rotulação de sentimentos e autorregulação observado por Morin (2018) por vias empíricas. A relação da religião portanto perpassa o próprio conhecimento religioso, sendo um preditor importante da própria conformidade que a pessoa tenha sobre sua própria morte; esta, por sua vez, parece ligada diretamente à conformidade e aceitação com suas próprias discrepâncias entre o self e seus padrões de correção.

Sobre a Cognição Social Pré-reflexiva, o papel da ToM na experiência

aparece principalmente sob esses aspectos. Em momento algum os participantes pararam para pensar “como estariam eles?”, “será que se lembrariam de algo bom?”, ou falas internas afins. Absolutamente todos usaram dessa lógica diversa e polivalente da morte, espontaneamente representando sentimentos e estados mentais diversos dentro das reações emocionais e comportamentais de vários agentes e, assim, demonstrando a imensa potência criativa do conhecimento implícito na experiência interna. Ao inferir os próprios estados mentais e os estados mentais presentes nas representações midiáticas da morte, os participantes demonstraram em sua fenomenalidade essa habilidade recursiva e reflexiva da ToM (Racoczy, 2022), além de mostrar também, através da descrição dessa fenomenalidade, como o processo pode aparecer de maneira pouco representacional na experiência. Na vida cotidiana, é comum ouvir ou até mesmo falar frases como “tenho a impressão de que ela não gosta de mim, não sei porque”. Creio que aqui foi encontrada evidência fenomenal desse aspecto cotidiano onde a ToM suscita 1. “intuição”, ou conhecimento implícito, e 2. autoescrutínio. “*Porque* ela não gosta de mim?”. Mais literatura fenomenal teria que ser produzida a fim de aferir se de fato existe uma Cognição Social Pré-reflexiva atuando no substrato da (auto)consciência e mediando esses estados afetivos-atentivos ao tratar com a alteridade.

Por fim, não foram encontradas subcategorias nas categorias fenomenais Simulação Mental e Consciência Sensória, tendo a primeira modos de agenciamento distintos em cada experiência e a segunda tendo aparecido apenas enquanto interocepção nos casos de Hélio - ao acessar sua fenomenalidade através de literalmente acessar-se internamente e sentir a barriga cheia do almoço - e de Davi - ao notar a coluna doendo o tirando da tarefa e, assim, usar de gesto autorregulatório para voltar sua atenção ao exercício; seu caso, inclusive, é um exemplo muito direto da autoconsciência fenomenal mediando a experiência interna, sendo ela que enseja tanto a percepção da dor, quanto a percepção da distração, quanto esse gesto autorregulatório usado pelo participante.

Agora, recomendo ao leitor que retorne nas Quadros apresentadas e se atenha aos modos de agenciamento da autoconsciência fenomenal durante a experiência. De certo modo, as próprias categorias fenomenais poderiam ser consideradas subcategorias da autoconsciência fenomenal. O que quero dizer com isso é que o processo aparece constantemente, mediando o todo da experiência

interna (Nascimento e Roazzi, 2013; Nascimento, 2021). Para fazê-lo, toma mão de diversas ferramentas cognitivas e, assim, consegue fazer a própria dinâmica da fenomenalidade. Para sustentar essa hipótese, trago literatura do próprio Nascimento, autor da teoria, assim como seus enodamentos com os achados dessa pesquisa.

No tratante aos aspectos imagéticos até aqui pontuados, o fluxo da experiência interna parece encerrar uma estrutura complexa povoada por diferentes elementos fenomenais, demonstrando que a imagem interna muitas vezes não aparece por meio da visualização de um objeto único como no adágio “imagine uma maçã”. Ao contrário, cenas completas dotadas de uma miríade de imagens e com nuances de cores, movimento, perspectiva, volume (entre outros) parece ser mais comumente ensejada dentro dessa experiência interna, à semelhança Nascimento, Viana e Freire (2015), que notou a mesma complexidade imagética na experiência interna de um indivíduo homoafetivo sob estado autoconsciente. Também observado por Nascimento (2008) na gênese da TAF, a presente pesquisa fornece outra evidência de que a visualização interna é vivenciada sob uma plethora incrível de detalhes que aparecem postos simplesmente na experiência e agem na mediação icônica do autofoco.

Ao traçar uma estrutura de visualizações de mandalas quando da tomada de *ayahuasca*, Nascimento *et al.* (2020) também encontraram cenas como as descritas, encontradas na pesquisa presente entre cenas instantâneas (snapshots) como em um único frame/“relâmpago” experiencial - tal como visualizadas por Maitê e também encontradas em estudo distinto de Nascimento (no prelo); e cenas integrais que são vistas em totalidade e clareza, com continuidade temporal, narrativa e semântica como num teatro. São cenas com conteúdo visual e narrativo estruturado, rico e complexo, de impacto psicológico e espiritual notáveis, como encontradas para bebedores de *ayahuasca*. Considerando a fenomenologia de estado comum da consciência aqui analisada, vale notar que este impacto espiritual para os tomadores do breu deve ser de muito maior intensidade do que o sentido pelos participantes aqui entrevistados. Entretanto, o traçado dessa fenomenologia da visualização interna já demonstra que esse potencial criador não é modificado, senão que *intensificado* pela tomada do enteógeno. Ou seja, que as ferramentas de representação icônica e narrativas seguem à disposição da consciência mesmo sob seu estado de vigília costumeiro.

Também nesta pesquisa os autores (Nascimento *et al.*, 2020) encontraram a rubrica da Realidade Virtual, que iriam para além do nível visual na forma de cenas multissensoriais poderosas com imersão total “em outro reino da experiência”. Apesar de, novamente, a experiência interna dos tomadores com certeza ser dotada de aspectos de imersão e fenomenalidade próprias do enteógeno que não poderiam ser replicados em estados comuns, vale notar a semelhança desta rubrica com a subcategoria Descorporificação do Self encontrada aqui, onde a sensação de ser fantasma, ou uma consciência deslocada de um self físico - e que tampouco necessita de um para ser consciente - fez com que os participantes sequer tivessem cognições proprioceptivas, indo “*para esse lugar mais alto*”, como descrito por Maitê.

Essas visualizações internas respondiam a toda uma cinética transformacional que reconfigurava as imagens no tempo em sua complexidade estrutural e afetiva, gerando narrativas diversas sobre os estados mentais dos selves primários de relação próxima ao self experienciador, que agenciava novas configurações de autoconceito consequentes. Esse deslocamento no espaço anterior cognitivo compôs essas relações afetivas enquanto ferramenta autorregulatória do self para representar sua própria finitude. Ou seja, enquanto a consciência refletia sua própria finitude, a autoconsciência fenomenal ensejava autoescrutínio e tentava, através dessas relações significativas de importância para a gestão do terror, diminuir a ansiedade de morte (Wellman, 2018).

Desse modo pôde-se encontrar evidências fenomenais da ansiedade de morte agindo na experiência, e, principalmente, de seu controle através dos estados autoatentos como já postulado na teoria de gestão do terror; no caso, o autofoco está no âmago da ansiedade de morte tanto em seu aspecto de construção do senso da finitude de um self que está em constante risco de aniquilação (Nascimento, 2008) e que, para amortecer esse medo existencial saliente, aponta uma possível retroalimentação entre afetos e autoconsciência de maneira tal a formar cadeias cíclicas de interação nas quais o gradiente de afetos é dotado de natureza múltipla e complexa, progressivamente aumentando a frequência e intensidade do foco atencional do self (Nascimento *et al.*, 2020). Desse modo, é através do juízo da (in)existência que se origina a noção da finitude do self, sendo a autoconsciência uma oportuna porta de acesso à essa vivência em grande nível de detalhamento através dos artifícios representacionais ligados a subsistemas cognitivos como as categorias de elementos fenomenais por essa

pesquisa encontradas.

Considerando o papel dos afetos na experiência, outra evidência da TMT pode aqui ser evidenciado através do papel espontâneo do conhecimento religioso na experiência interna, onde a religião pode ser entendida enquanto um desses valores amortecedores culturalmente inseridos tais como descritos na teoria (Wellman, 2014). De fato, Nascimento e Roazzi (2017) encontraram uma sistemática interrelação entre fatores de autoconsciência situacional e disposicional e as dimensões da religiosidade, assim corroborando a hipótese do papel protetivo da religião ao desenvolvimento dos processos autofocalizadores humanos.

Nessa mesma pesquisa, dois achados são de importância para cá: 1. os autores encontraram que a não adesão à religião (ateísmo ou agnosticismo) não teria relação entre níveis altos de ruminação, o que explicaria Hélio e sua visão deveras naturalista da morte própria; e 2. uma relação entre tempo de envolvimento com religião institucionalizada e níveis de autoconsciência, reforçando a hipótese de que indivíduos com mais tempo de exercício religioso podem se autoconhecer mais. Neste caso, vale traçar comentário a respeito dos três religiosos analisados, onde Davi, de altíssimo envolvimento religioso, afirma de fato engajar sempre em autorreflexão sobre sua própria finitude; Maitê, também de alto envolvimento religioso, afirma seus afetos tranquilos ao pensar sobre sua própria finitude; e, na valência oposta, Júlia, que *não tem* alto envolvimento religioso mas já teve, e, agora, não é dotada da ferramenta protetiva (de se ver em um mundo valoroso e com sentido) da religião organizada e, ao contrário, apresenta ruminação sobre sua capacidade de seguir para o céu no pós-morte.

A ocorrência dessa pletora de elementos fenomenais aqui apreciados não se deu exclusivamente de forma isolada mas, sobretudo, associada a outros aspectos e nuances da experiência interna. Essa co-ocorrência de elementos da fenomenalidade foi identificada em vários momentos pelos participantes, que em diversas falas anunciaram esse processamento cognitivo múltiplo que, porém, é integrado em uma experiência interna única. Pode-se inferir que, como a consciência, também a autoconsciência tem esses dois aspectos, podendo ser dividida em uma autoconsciência psicológica (Chalmers, 1996) e outra de acento fenomenal (Nascimento, 2008) a qual, relacionada aos relatos do participante, define-se pelos estados mentais, eventos e processos envolvidos quando, e apenas quando, dado objeto está sob a apreciação da consciência.

Desse modo, se o psicólogo cognitivo investiga as estruturas e mecanismos da mente humana, o EFEA se insere na literatura enquanto um instrumento padronizado para a investigação da fenomenologia da consciência e da autoconsciência, tendo esse aspecto fenomenológico-cognitivo residindo no caráter formal, sequencial e sistemático nas rubricas de avaliação individual e interindividual (Nascimento e Roazzi, 2017). Posto isso, teóricos da fenomenologia (Chalmers, 2018; Nascimento *et al.*, 2020; Petitmengin *et al.*, 2019) comentam a urgência de investigar-se a fenomenologia da experiência interna, a fim de discriminar esse gradiente fenomenal a partir de documentação extensiva das figurações cognitivas no seio da experiência consciente e autoconsciente através de uma via não psicométrica, com adoção de metodologias em primeira pessoa, resgate das maneiras êmicas de autoacesso cognitivo e na perspectiva do próprio sujeito (self) experienciador (Nascimento, 2008). As categorias fenomenais encontradas se embasaram nessa tentativa de transpor a ponte que separa a consciência fenomenal dos processamentos da cognição (Chalmers, 1996; 2018), considerando que trabalhos que versem sobre fenomenologia e consciência têm sim espaço na psicologia cognitiva.

Camilleri (2020) comenta sobre a experiência interna de pensar a morte de si, considerando-a uma “divagação infrutífera”. Entretanto, os dados dessa pesquisa demonstram que, ao contrário, o autoesquema “morte de si” é demasiado presente na vida da pessoa comum, sendo a ansiedade de morte (Lehto e Stein, 2009) costumeira no cotidiano. Como diz o adágio, “uma andorinha só não faz verão”, portanto o trabalho é trazido aqui também de modo a oportunizar que outros cientistas da cognição busquem na fenomenologia os suportes para explorar as águas revoltas da ciência da consciência, visto sua possibilidade de produzir literatura sólida e embasada como nos trabalhos de Hurlburt e Heavey, (2018) Petitmengin *et al.*, (2019) e da própria TAF de Nascimento (2008; 2021), basilar para o estudo. Desse modo, nada-se contra a correnteza de uma tradição que aliena introspecção (Callaway, 2021) e, por conseguinte, também atravanca a exploração da experiência pristina da consciência.

Por fim, um achado importante dessa pesquisa está nas perguntas finais de sua entrevista, a respeito de uma conexão narrativa e aos aprendizados que o participante consegue retirar da experiência interna. Vale notar que todos retiraram algum conhecimento da experiência, até mesmo Júlia com seus afetos abalados.

Isso não apenas corrobora teorias da autoconsciência a respeito de poder autorregulatório (Castro *et al.*, 2023; Morin, 2018) como também oferece solo fértil à teoria da autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008) ao demonstrar o papel mediador indivíduo-mundo-indivíduo do processo, ao que a TAF aparece como um proponente considerável para a construção de significados e novos autoconceitos sobre o self, e o autoescrutínio, principalmente dentro de uma perspectiva interacionista – como da pesquisa realizada, mas também como observada na psicoterapia ou na meditação – pode levar à novos modos de agenciamento do self.

Ao mapear essa estrutura e dinâmica funcional da experiência, o estudo encontrou os modos de agenciamento fenomenais de corolários da teoria da autoconsciência que, antes, eram acessados principalmente por meio nomotéticos. Teorias como a Teoria da Mente (Carlson *et al.*, 2022; Wellman, 2018), Teoria de Gestão do Terror (Solomon *et al.*, 2015; Pyszczynski *et al.*, 2021) tinham em sua gênese estudos fora do campo da fenomenologia, sendo importante esse desdobramento para, assim, ultrapassar o meta-problema da consciência (Chalmers, 2018) e, por fim, chegar cada vez mais perto de uma ciência da consciência que observe o indivíduo a partir de uma perspectiva holística e menos cibernética; sem, entretanto, deixar de lado a paulatina construção de conhecimento da ciência da cognição.

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo pôde traçar breve historiografia da morte e da consciência na psicologia e filosofia. Considerando os aportes teóricos possíveis, com certeza há oportunidade de teorizar-se ainda mais sobre esses dois conceitos tão abstratos, complexos, e, porém, óbvios e diretos. De fato, uma das primeiras coisas que aprendemos é que somos conscientes. Outra dessas primeiras coisas, é a de que todo mundo morre. A representação da morte de si é, portanto, suscitada pela mídia, pelos outros e por nós mesmos, em uma constante luta contra a ansiedade existencial que perpassa diversos aspectos do cotidiano e interrelações humanas.

Este trabalho teve como objetivo o mapeamento e descrição dos modos de agenciamento da autoconsciência fenomenal relacionada ao Pensar na morte de si, na interrelação com os aspectos fenomenais, estruturais e a dinâmica da experiência interna associada a este estado mental (pensar na própria morte), destrinchando os elementos estruturais do processamento cognitivo e a dinâmica organizativa da experiência mediada pela autoconsciência fenomenal, examinando seu papel na estruturação do campo autoexperencial.

Chegou-se à conclusão de que a experiência interna de pensar na morte de si contém categorias fenomenais como Fala Interna, Visualização Interna, Afetividade, Simulação Interna, Consciência Sensória, Conhecimento Religioso e Conhecimento Implícito. Deste modo, a pesquisa encontrou evidências de processos reducionistas da cognição humana, corroborando uma tradição de pesquisa sobre os processos da cognição enquanto unidades emergentes na consciência e, assim, firmando seus pés em uma linha temporal de pesquisa da experiência interna que pode ser traçada aos princípios da psicologia, até Wundt que também encontrou visualização interna, por exemplo.

Essa similaridade da experiência interna não respeita limitações espaço-temporais, ou seja, baseia a questão de que certas funções da mente podem ser evolutivamente transmitidas. Essa noção, uma das principais da CCR e também do campo maior da psicologia evolutiva, não pode ser verificada retrospectivamente – especialmente não na seara dos processos intropeccionistas aqui utilizados. Entretanto, podem ser realizados estudos posteriores que verifiquem se essas ferramentas cognitivas de fato fazem parte do substrato da consciência. Estudos comparativo da experiência interna em perspectiva transcultural podem ser uma possibilidade para verificar quais os efeitos socioculturais na experiência interna

– como um todo e também no tocante à fenomenologia de pensar a própria morte. Por exemplo, uma pessoa japonesa criada no xintoísmo irá ter no substrato de sua consciência os mesmos processos cognitivos aqui observados dentro de uma demografia brasileira e cristã?

Também foi investigado o campo fenomenal relativo a cada elemento da experiência, considerando o papel mediador da autoconsciência fenomenal na experiência e assim chegando a subcategorias de elementos fenomemais; descrevendo assim os objetos emergentes e suas relações com os modos contemporâneos de pensar e vivenciar a própria morte enquanto indivíduos inseridos no necrossistema ocidental e, inclusive, contexto pós-pandêmico. Desse modo, observou-se algumas subcategorias como Cognição Social Pré-reflexiva, Descorporificação do Self, Sensação Indiscriminada, Recompensa/Punição, dentre outros objetos de interesse fenomenal, assim como suas devidas interrelações com as vicissitudes do sistema mortuário e das teorias da cognição que embasam este estudo. Posto isso, o presente trabalho cumpriu aquilo que lhe era objetivado.

Os dados produzidos pelo EFEA oportunizam a triangulação desses resultados em uma perspectiva quali-quantitativa que a muito deve agradar os cientistas da prática nomotética. De fato, essa flexibilidade torna a entrevista um instrumento interessante da prática fenomenológica, ao que poderá se tornar cada vez mais firmada na literatura brasileira e, quiçá com maior divulgação, também internacional. Por exemplo, ao utilizar escalas de autoconsciência disposicional em sua relação com essa fenomenologia, aplicando-as nos mesmo participantes, pode-se tentar ultrapassar essa muralha teórica entre os dois tipos de processos autoconscientes – situacional e disposicional – a partir de uma triangulação dos dados fenomenológicos e nomotéticos.

Também seria possível a aplicação na área da psicologia clínica. Com as devidas adequações técnicas, como menos repetição das perguntas para tornar a entrevista mais rápida, ensejar tais estados de autoconsciência nucleados à própria morte pode suscitar esses novos momentos de autorreflexão e novas narrativas de si, atualizando autoconceitos que podem ser trabalhados em sessão. Desse modo, se chegaria a locais profundos e pouco representacionais da experiência interna. Mais que isso: o próprio fazer fenomenológico, utilizando de entrevistas que tenham esse aporte filosófico, pode ser de grande auxílio para ensejar o autoconhecimento e autoconsciência como um todo em pessoas que pouco conhecem de suas próprias

experiências internas saberem o que de fato sua experiência consciente lhes comunica.

O estudo acrescenta novas possibilidades de ensinar teoria fenomenal e cognição ao investigar uma novidade na área, a saber: a fenomenologia de pensar na própria morte. Ao buscar e mapear tal diversidade de elementos da fenomenalidade, abre janelas de estudos posteriores à respeito de morte, autoconsciência e fenomenologia na ciência da cognição, considerando as diferentes posições teóricas sobre o assunto. Vale suscitar, por exemplo, a mesma tarefa dentro de diferentes demografias, com religiões e idades distintas. Vale pensar também na possibilidade de uma diferença estrutural e/ou dinâmica na mesma experiência interna dentro de grupos minoritários como pessoas negras ou pessoas transgêneras, visto a insegurança sistemática a qual esses povos são sujeitos.

A fenomenologia da experiência interna de pensar a morte de si era um espaço escuro dentro da ciência cognitiva e psicologia fenomenal ao encontrar a fenomenologia da experiência interna ao pensar a morte de si, encontrando categorias fenomenais em seus correlatos cognitivos e culturais. Todas essas categorias são tematizadas por um processo autoconsciente e, então, mediadas através de um processamento autoexperencial basilar chamado autoconsciência fenomenal. Tomo esse estudo enquanto um proponente importante para a construção de uma ciência da consciência tanto cognitiva quanto fenomenal; apenas mais uma pedra nessa ponte que tenta cruzar o difícil problema da consciência e, assim, oportunizar uma psicologia mais integrada e até mesmo humanizada, que tematize o indivíduo como ele é: um caleidoscópio de experiência constante que se autoexperencia para, enfim, perceber que está vivo. E que também pode morrer.

REFERÊNCIAS

- ANDRE, Shane. Descartes' Baby and Natural Dualism. **Open Journal of Philosophy**, v. 12, n. 2, p. 214-232, 2022.
- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Francisco Alves, 1990.
- ARIÈS, Philippe. The hour of our death. **Death, mourning, and burial: A cross-cultural reader**, p. 40-48, 2004.
- BARBOZA, José Carlos Costa Mourão. **Fenomenologia da consciência e autoconsciência em estados meditativos em praticantes religiosos e não-religiosos: a questão da mediação cognitiva**. 2017. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.
- BARRETT, Justin L. (Ed.). **The Oxford handbook of the cognitive science of religion**. Oxford University Press, 2022.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Unesp, 2001.
- BERING, Jesse M.; BLASI, Carlos Hernandez; BJORKLUND, David F. The development of afterlife beliefs in religiously and secularly schooled children. **British Journal of Developmental Psychology**, v. 23, n. 4, p. 587-607, 2005.
- BERING, Jesse. Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. **Journal of Cognition and Culture**, v. 2, n. 4, p. 263-308, 2002.
- BIABANAKI, Sayyed Mahdi et al. A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Afterlife Belief. **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, v. 24, n. 2, p. 749-764, 2020.
- BILSKY, Wolfgang. A Teoria das Facetas: noções básicas. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 8, p. 357-365, 2003.
- BLOOM, Paul. **Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human**. Random House, 2005.
- BOYER, Pascal. **Religion explained: The evolutionary origins of religious thought**. Hachette UK, 2007.
- BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Reflecting on reflexive thematic analysis. **Qualitative research in sport, exercise and health**, v. 11, n. 4, p. 589-597, 2006.
- Brazil: Coronavirus Pandemic Country Profile. **Our World in Data**, 2022. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/coronavirus/country/brazil>>
- BURKE, Brian L.; MARTENS, Andy; FAUCHER, Erik H. Two decades of terror management theory: A meta-analysis of mortality salience research. **Personality and Social Psychology Review**, v. 14, n. 2, p. 155-195, 2010.
- CAIN, Susan. **O lado doce da melancolia: A arte de transformar a dor em criatividade, transcendência e amor**. Sextante, 2022.
- CALLAWAY, H. G. **The Meaning of Introspection: Introspection, Scientific Psychology and Neuroscience**. 2021
- CAMILLERI, Sylvain. A phenomenology of death in the second person. In: **New Yearbook for**

Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Routledge, 2020. p. 139-156.

CARLSON, Stephanie M.; KOENIG, Melissa A.; HARMS, Madeline B. Theory of mind. **Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science**, v. 4, n. 4, p. 391-402, 2013.

CARVER, Charles S. A cybernetic model of self-attention processes. **Journal of personality and social psychology**, v. 37, n. 8, p. 1251, 1979.

CASTRO, Thiago Gomes. *et al.* Self-Awareness in research: From its functional constituents to investigation models. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, v. 40, p. e210122, 2023.

CHALMERS, David J. The puzzle of conscious experience. **Arguing about the mind**, p. 15-26, 2007.

CHALMERS, David. The hard problem of consciousness. **The Blackwell companion to consciousness**, p. 32-42, 2017.

CHALMERS, David. The meta-problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 25, n. 9-10, 2018.

CHANCEL, Marie; EHRSSON, H. Henrik. Which hand is mine? Discriminating body ownership perception in a two-alternative forced-choice task. **Attention, Perception, & Psychophysics**, v. 82, n. 8, p. 4058-4083, 2020.

CHIEFFI, INES VILLANO *et al.* Mind, brain and altered states of consciousness. *Acta Medica*, v. 34, CURŞEU, Petru Lucian *et al.* Death anxiety, death reflection and interpersonal communication as predictors of social distance towards people infected with COVID 19. **Current Psychology**, p. 1-14, 2021.

DAMASCENO, Rodrigo Oliveira. **Relações entre a estrutura dos estados fenomenais e as habilidades visuoespaciais durante a estimulação tátil na atividade de rotação mental em cegos e videntes**. 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

DAMIRCHI, Esmail Sadri *et al.* The role of self-talk in predicting death anxiety, obsessive-compulsive disorder, and coping strategies in the face of coronavirus disease (COVID-19). **Iranian journal of psychiatry**, v. 15, n. 3, p. 182, 2020.

DUBOSE, J. Todd. The phenomenology of bereavement, grief, and mourning. **Journal of Religion and Health**, v. 36, n. 4, p. 367-374, 1997.

DUVAL, Shelley; WICKLUND, Robert A. **A theory of objective self-awareness**. 1972.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos seguido de envelhecer e morrer**. Zahar, 2001.

FARGHALY, Amira. Comparing and contrasting quantitative and qualitative research approaches in education: The peculiar situation of medical education. **Education in Medicine Journal**, v. 10, n. 1, p. 3-11, 2018.

FEIFEL, Herman Ed. **The meaning of death**. 1959.

FEIFEL, Herman. Psychology and death: Meaningful rediscovery. **American psychologist**, v. 45, n. 4, p. 537, 1990.

FENIGSTEIN, Allan; SCHEIER, Michael F.; BUSS, Arnold H. Public and private self-consciousness: Assessment and theory. **Journal of consulting and clinical psychology**, v. 43, n. 4, p. 522, 1975.

- FERNYHOUGH, Charles et al. Investigating multiple streams of consciousness: Using descriptive experience sampling to explore internally and externally directed streams of thought. **Frontiers in Human Neuroscience**, v. 12, p. 494, 2018.
- FROMSON, Paul M. Self-discrepancies and negative affect: The moderating roles of private and public self-consciousness. **Social Behavior and Personality: an international journal**, v. 34, n. 4, p. 333-350, 2006.
- GALLAGHER, Shaun. A pattern theory of self. **Frontiers in human neuroscience**, v. 7, p. 443, 2013.
- GALLAGHER, Shaun. Minimal self-consciousness and the flying man argument. **Frontiers in Psychology**, v. 14, p. 1296656, 2023.
- GALLAGHER, Shaun. Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. **Trends in cognitive sciences**, v. 4, n. 1, p. 14-21, 2000.
- GOLDENBERG, Jamie L. et al. I am not an animal: mortality salience, disgust, and the denial of human creatureliness. **Journal of Experimental Psychology: General**, v. 130, n. 3, p. 427, 2001.
- GOLDMAN, Alvin I. The psychology of folk psychology. **Behavioral and Brain sciences**, v. 16, n. 1, p. 15-28, 1993.
- GORER, Geoffrey et al. The pornography of death. **Encounter**, v. 5, n. 4, p. 49-52, 1955.
- GRAY, Kurt; KNICKMAN, T. Anne; WEGNER, Daniel M. More dead than dead: Perceptions of persons in the persistent vegetative state. **Cognition**, v. 121, n. 2, p. 275-280, 2011.
- GREENBERG, Jeff et al. Terror management theory. **Handbook of theories of social psychology**, v. 1, p. 398-415, 2012.
- GREENBERG, Jeff; PYSZCZYNSKI, Tom; SOLOMON, Sheldon. The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. In: **Public self and private self**. New York, NY: Springer New York, 1986. p. 189-212.
- GROF, Stanislav. **Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research**. Suny Press, 2019.
- GRÜNBAUM, Thor; ZAHAVI, Dan. Varieties of self-awareness. **The Oxford handbook of philosophy and psychiatry**, v. 1, p. 221-39, 2013.
- HEAVEY, Christopher L.; HURLBURT, Russell T. The phenomena of inner experience. **Consciousness and cognition**, v. 17, n. 3, p. 798-810, 2008.
- HEFLICK, Nathan A. et al. Death awareness and body-self dualism: A why and how of afterlife belief. **European Journal of Social Psychology**, v. 45, n. 2, p. 267-275, 2015.
- HURLBURT, Russell T. et al. Can inner experience be apprehended in high fidelity? Examining brain activation and experience from multiple perspectives. **Frontiers in Psychology**, v. 8, p. 43, 2017.
- HURLBURT, Russell T.; HEAVEY, Christopher L. Investigating pristine inner experience: Implications for experience sampling and questionnaires. **Consciousness and Cognition**, v. 31, p. 148-159, 2015.
- HURLBURT, Russell T.; HEAVEY, Christopher L. Telling what we know: describing inner experience. **Trends in cognitive sciences**, v. 5, n. 9, p. 400-403, 2001.

- HURLBURT, Russell. Iteratively apprehending pristine experience. **Journal of Consciousness Studies**, v. 16, n. 10-11, p. 156-188, 2009.
- IVERACH, Lisa; MENZIES, Ross G.; MENZIES, Rachel E. Death anxiety and its role in psychopathology: Reviewing the status of a transdiagnostic construct. **Clinical psychology review**, v. 34, n. 7, p. 580-593, 2014.
- JACOBSEN, Michael Hviid. "Spectacular death"—Proposing a new fifth phase to Philippe Ariès's admirable history of death. **Humanities**, v. 5, n. 2, p. 19, 2016.
- JAMES, William. **Ensaios de Empirismo Radical**. Rio de Janeiro: Editora Machado. 2022.
- JAMES, William. **The principles of psychology**. Cosimo, Inc., 2007.
- JOHNSON, Dominic DP. Big Gods, small wonder: supernatural punishment strikes back. **Religion, Brain & Behavior**, v. 5, n. 4, p. 290-298, 2015.
- JORBA, Marta; MORAN, Dermot. Conscious thinking and cognitive phenomenology: topics, views and future developments. In: **Conscious Thinking and Cognitive Phenomenology**. Routledge, 2019. p. 1-19.
- KASTENBAUM, Robert. **The psychology of death**. Springer Publishing Company, 2000.
- KASTENBAUM, Robert; AISENBERG, Ruth. **A Psicologia da Morte**. São Paulo: Pioneira, 1983.
- KASTENBAUM, Robert. **The psychology of death**. Springer Publishing Company, 2000.
- KASTENBAUM, Robert; COSTA, Paul T. Psychological perspectives on death. **Annual Review of psychology**, 1977.
- KRIEGEL, Uriah. Consciousness, theories of. **Philosophy Compass**, v. 1, n. 1, p. 58-64, 2006.
- KRIEGEL, Uriah. Consciousness: Phenomenal consciousness, access consciousness, and scientific practice. In: **Philosophy of Psychology and Cognitive Science**. North-Holland, 2007. p. 195-217.
- KRIEGEL, Uriah. **Subjective consciousness: A self-representational theory**. OUP Oxford, 2009.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **On death and dying**. Routledge, 1969.
- LAGE, Caio A.; WOLMARANS, De Wet; MOGRABI, Daniel C. An evolutionary view of self-awareness. **Behavioural Processes**, v. 194, p. 104543, 2022.
- LANE, Jonathan D.; WELLMAN, Henry M.; EVANS, E. Margaret. Approaching an understanding of omniscience from the preschool years to early adulthood. **Developmental Psychology**, v. 50, n. 10, p. 2380, 2014.
- LANGLAND-HASSAN, Peter et al. Assessing abstract thought and its relation to language with a new nonverbal paradigm: Evidence from aphasia. **Cognition**, v. 211, p. 104622, 2021.
- LANGLAND-HASSAN, Peter. Inner speech. **Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science**, v. 12, n. 2, p. e1544, 2021.
- LEHTO, Rebecca; STEIN, Karen Farchaus. **Death anxiety: An analysis of an evolving concept**. 2009.
- LEVINE, Joseph. **Quality and content: essays on consciousness, representation, and modality**. Oxford University Press, 2018.
- LI, Junfeng et al. Anxiety and depression among general population in China at the peak of the

- COVID-19 epidemic. **World Psychiatry**, v. 19, n. 2, p. 249, 2020.
- LIU, Hongfei et al. COVID-19 information overload and generation Z's social media discontinuance intention during the pandemic lockdown. **Technological forecasting and social change**, v. 166, p. 120600, 2021.
- LOHMAR, Dieter. The Unconscious and the Non-linguistic Mode of Thinking. **Unconsciousness between phenomenology and psychoanalysis**, p. 209-221, 2017.
- LOOSE, Jonathan J. The Naturalness and Justification of Belief in Life after Death. **The Naturalness of Belief: New Essays on Theism's Rationality**, p. 245, 2018.
- MAGALHÃES, José Hugo Gonçalves; NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros. Significados da morte entre headbangers (fãs de heavy metal): uma incursão cognitiva-fenomenológica através da produção de fala interna. **REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. 5, n. 2, p. 74-90, 2018.
- MAJOLO, Maurício; GOMES, William Barbosa; DECASTRO, Thiago Gomes. Self-Consciousness and Self-Awareness: Associations between Stable and Transitory Levels of Evidence. **Behavioral Sciences**, v. 13, n. 2, p. 117, 2023.
- MARKUS, Hazel. Self-schemata and processing information about the self. **Journal of personality and social psychology**, v. 35, n. 2, p. 63, 1977.
- MEAD, George H. Mind, self and society. **Journal of Higher Education**, v. 70, n. 5, p. 620-620, 1999.
- MENZIES, Rachel E.; MENZIES, R. G.; IVERACH, L. Impermanence and the human dilemma: Observations across the ages. **Curing the dread of death: Theory, research and practice**, p. 3-21, 2018.
- MENZIES, Rachel E.; MENZIES, Ross G. Death anxiety in the time of COVID-19: Theoretical explanations and clinical implications. **The Cognitive Behaviour Therapist**, v. 13, 2020.
- MENZIES, Rachel E.; NEIMEYER, Robert A.; MENZIES, Ross G. Death anxiety, loss, and grief in the time of COVID-19. **Behaviour Change**, v. 37, n. 3, p. 111-115, 2020.
- MOGRABI, Daniel C. et al. The cognitive neuroscience of self-awareness: Current framework, clinical implications, and future research directions. **Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science**, p. e1670, 2023.
- MOGRABI, Daniel C.; HUNTLEY, Jonathan; CRITCHLEY, Hugo. Self-awareness in dementia: A taxonomy of processes, overview of findings, and integrative framework. **Current Neurology and Neuroscience Reports**, v. 21, n. 12, p. 69, 2021.
- MOR, Nilly; WINQUIST, Jennifer. Self-focused attention and negative affect: a meta- analysis. **Psychological bulletin**, v. 128, n. 4, p. 638, 2002.
- MORIN, Alain. Self-awareness review Part 1: Do you "self-reflect" or "self-ruminate"?. **Science & Consciousness Review**, v. 1, 2002.
- MORIN, Alain. The self-reflective functions of inner speech: Thirteen years later. **Inner speech: New voices**, p. 276-298, 2018.
- MORIN, Alain. Self-awareness part 1: Definition, measures, effects, functions, and antecedents. **Social and personality psychology compass**, v. 5, n. 10, p.

807-823, 2011.

NAMDUL, Tenzin. Re-examining death: Doors to resilience and wellbeing in Tibetan Buddhist practice. **Religions**, v. 12, n. 7, p. 522, 2021.

NAMDUL, Tenzin. Re-examining death: Doors to resilience and wellbeing in Tibetan Buddhist practice. **Religions**, v. 12, n. 7, p. 522, 2021.

SILVIA, Paul J.; DUVAL, T. Shelley. Objective self-awareness theory: Recent progress and enduring problems. **Personality and social psychology review**, v. 5, n. 3, p. 230-241, 2001.

NASCIMENTO, A. M. Religião, morte e pós-modernidade: As relações entre os discursos religioso e científico na construção da representação da morte em profissionais de saúde.

Anais Eletrônicos do Seminário Internacional de História das Religiões/III Simpósio Nacional de História das Religiões: Insurgências e Ressurgências no Campo Religioso, 2001.

NASCIMENTO, A. M.; VIANA, Normando José Queiroz; FREIRE, M. R. L. **Experiência Interna e Autoconsciência em indivíduo de orientação sexual homoafetiva: Um estudo de caso fenomenal**. Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. Autoconsciência e Afetos: Enlaces Entre Afeto e Cognição nos Processos de Desenvolvimento do Self. **Educamazônia-Educação, Sociedade e Meio Ambiente**, v. 25, n. 2, jul-dez, p. 491-505, 2020.

NASCIMENTO, A. M. Religião, morte e pós-modernidade: As relações entre os discursos religioso e científico na construção da representação da morte em profissionais de saúde. **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional de História das Religiões/III Simpósio Nacional de História das Religiões: Insurgências e Ressurgências no Campo Religioso**, 2001.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. Autoconsciência e Afetos: Enlaces Entre Afeto e Cognição nos Processos de Desenvolvimento do Self. **Educamazônia-Educação, Sociedade e Meio Ambiente**, v. 25, n. 2, jul-dez, p. 491-505, 2020.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. AYAHUASCA, MANDALAS E ESTRUTURA DE VISUALIZAÇÕES-UMA LEITURA COGNITIVA ESTRUTURAL. **Educamazônia-Educação, Sociedade e Meio Ambiente**, v. 24, n. 1, jan-jun, p. 346-367, 2020.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. CIÊNCIAS COGNITIVAS DA RELIGIÃO E O ESTUDO DA PESQUISA SOBRE DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO, MENTES ORDINÁRIAS E EXTRAORDINÁRIAS E AUTOCONSCIÊNCIA. **CIÊNCIAS**, v. 15, n. 2, 2022.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. CIÊNCIAS COGNITIVAS DA RELIGIÃO E O ESTUDO DA PESQUISA SOBRE DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO, MENTES ORDINÁRIAS E EXTRAORDINÁRIAS E AUTOCONSCIÊNCIA. **CIÊNCIAS**, v. 15, n. 2, 2022.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. Dimensões fenomenais da Autoconsciência e do Autoconceito e os Elementos do Self: Enlaces funcionais. **Revista Ensino de Ciências e Humanidades-Cidadania, Diversidade e Bem Estar-RECH**, v. 3, n. 2, Jul-Dez, p. 677-704, 2019.

NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros et al. Dimensões fenomenais da Autoconsciência e do Autoconceito e os Elementos do Self: Enlaces funcionais. **Revista Ensino de Ciências e Humanidades-Cidadania, Diversidade e Bem Estar-RECH**, v. 3, n. 2, Jul-Dez, p. 677-704, 2019.

- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros. Autoconsciência Fenomenal e Fenomenologia da Consciência de Vigília: Estudo de Caso Fenomenal - A Autoexperiência de Nina. **No prelo**.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros. **Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo**. Universidade Federal de Pernambuco, 2008.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros. Fenomenologia da Autoconsciência durante Estado de Consciência de Vigília: A Mediação Cognitiva por Imagens Mentais. In: **Autoconsciência, Consciência e Cognição de Alta Ordem: Perspectivas em Psicologia Cognitiva**. (Org.) A. M. Nascimento, Recife: Ed. UFPE. 2021. p. 13-67.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros; DE JESUS, Henrique Augusto Brust; ROAZZI, Antonio. Sentidos de Morte em Universitários do Curso de Psicologia. **Revista Educação e Humanidades**, v. 2, n. 1, jan-jun, p. 525-559, 2021.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros; DE PAULA, Rafael Amorim; ROAZZI, Antonio. Entrevista fenomenológico-cognitiva dos estados autoconscientes (EFEA) de nascimento (2008): Aspectos de sua estrutura e implicações metodológicas de um instrumento de caráter fenomenal. **EDUCAmazônia**, v. 25, n. 2, p. 506-517, 2020.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros; DE PAULA, Rafael Amorim; ROAZZI, Antonio. Entrevista fenomenológico-cognitiva dos estados autoconscientes (EFEA) de nascimento (2008): Aspectos de sua estrutura e implicações metodológicas de um instrumento de caráter fenomenal. **EDUCAmazônia**, v. 25, n. 2, p. 506-517, 2020.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros; ROAZZI, Antonio. Autoconsciência, imagens mentais e mediação cognitiva. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 26, p. 493-505, 2013.
- NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros; ROAZZI, Antonio. Religiosidade e o desenvolvimento da autoconsciência em universitários. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 69, n. 2, p. 121-137, 2017.
- NEDERGAARD, Johanne; SKEWES, Joshua Charles; WALLENTIN, Mikkel. "Stay focused!": The role of inner speech in maintaining attention during a boring task. **Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance**, v. 49, n. 4, p. 451, 2023.
- NEWTON-JOHN, Toby et al. Psychological Distress Associated with COVID-19: Estimations of Threat and the Relationship with Death Anxiety. **Behavior Change**. 2020.
- NEZLEK, John B.; NEWMAN, David B.; THRASH, Todd M. A daily diary study of relationships between feelings of gratitude and well-being. **The Journal of Positive Psychology**, v. 12, n. 4, p. 323-332, 2017.
- PAIVIO, Allan. **Mind and its evolution: A dual coding theoretical approach**. Psychology Press, 2007.
- PAULA, Rafael Amorim; DO NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros. Os significados da experiência interna da formação presbiteral: uma análise temática fenomenal. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 24, n. 1, p. 24-34, 2018.
- PERNER, Josef. **Understanding the representational mind**. The MIT Press, 1991.
- PETITMENGIN, Claire; REMILLIEUX, Anne; VALENZUELA-MOGUILLANSKY, Camila. Discovering

- the structures of lived experience: Towards a micro-phenomenological analysis method. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 18, n. 4, p. 691-730, 2019.
- POWELL, Russell; CLARKE, Steve. Religion as an evolutionary byproduct: A critique of the standard model. **The British Journal for the Philosophy of Science**, 2012.
- PRADO, Eleandro et al. Vivenciando o processo morte-morrer: uma análise fenomenológica do paciente com câncer em estágio terminal. **Revista Eletrônica de Enfermagem**, v. 21, 2019.
- PYSZCZYNSKI, Tom et al. Terror management theory and the COVID-19 pandemic. **Journal of Humanistic Psychology**, v. 61, n. 2, p. 173-189, 2021.
- QUADT, Lisa; CRITCHLEY, Hugo D.; GARFINKEL, Sarah N. The neurobiology of interoception in health and disease. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 1428, n. 1, p. 112-128, 2018.
- RACY, Famira; MORIN, Alain. Relationships between self-talk, inner speech, mind wandering, mindfulness, self-concept clarity, and self-regulation in university students. **Behavioral Sciences**, v. 14, n. 1, p. 55, 2024.
- RAKOCZY, Hannes. Foundations of theory of mind and its development in early childhood. **Nature Reviews Psychology**, v. 1, n. 4, p. 223-235, 2022.
- RAKOCZY, Hannes. In defense of a developmental dogma: Children acquire propositional attitude folk psychology around age 4. **Synthese**, v. 194, n. 3, p. 689-707, 2017.
- RAMIRO, TAU; LENZI, Alicia María. The notion of death as a knowledge and research object in developmental psychology. **Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas**, v. 7, n. 1, p. 47-65, 2015.
- RASULO, Frank A. et al. Excessive sedation as a risk factor for delirium: a comparison between two cohorts of critically-ill patients with and without COVID-19. 2020.
- RHODES, Matthew G. Metacognition. **Teaching of Psychology**, v. 46, n. 2, p. 168-175, 2019.
- SCHLENKER, Barry R. Self-identification: Toward an integration of the private and public self. In: **Public self and private self**. Springer, New York, NY, 1986. p. 21-62.
- SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. **História da psicologia moderna**. 1981.
- SHAKIL, Muneeba et al. Work status, death anxiety and psychological distress during COVID-19 pandemic: Implications of the terror management theory. **Death Studies**, v. 46, n. 5, p. 1100-1105, 2022.
- SHIM, Seung-hwan. The existential meaning of death and reconsidering death education through the perspectives of Kierkegaard and Heidegger. **Educational Philosophy and Theory**, v. 52, n. 9, p. 973-985, 2020.
- SILVIA, Paul J. Nothing or the opposite: intersecting terror management and objective self-awareness. **European Journal of Personality**, v. 15, n. 1, p. 73-82, 2001.
- SOLOMON, Sheldon; PYSZCZYNSKI, Tom; GREENBERG, Jeff. Thirty years of terror management theory: From genesis to revelation. In: **Advances in experimental social psychology**. Academic Press, 2015. p. 1-70.
- TRAPNELL, Paul D.; CAMPBELL, Jennifer D. Private self-consciousness and the five-factor model of personality: distinguishing rumination from reflection. **Journal of personality and social**

psychology, v. 76, n. 2, p. 284, 1999.

VAN EYGHEN, Hans. CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?. In: **The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion**. Oxford University Press, 2022. p. 371.

VELMANS, Max. A reflexive science of consciousness. In: **Ciba foundation symposium**. JOHN WILEY & SONS LTD, 1993. p. 81-81.

VELMANS, Max. How to define consciousness: And how not to define consciousness. **Journal of consciousness studies**, v. 16, n. 5, p. 139-156, 2009.

VERGARA, Mayte et al. An Experimental Phenomenological Approach to the Study of Inner Speech in Empathy: Bodily Sensations, Emotions, and Felt Knowledge as the Experiential Context of Inner Spoken Voices. In: **New Perspectives on Inner Speech**. Cham: Springer International Publishing, 2022. p. 65-80.

WELLMAN, Henry M. **Making minds: How theory of mind develops**. Oxford University Press, 2014.

WELLMAN, Henry M. Theory of mind: The state of the art. **European Journal of Developmental Psychology**, v. 15, n. 6, p. 728-755, 2018.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso-: Planejamento e métodos**. Bookman editora, 2015.

ZAHAVI, Dan. **Thinking about (Self-) Consciousness: Phenomenological Perspectives**. 2006.