



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Benilson Souza Nunes

ENTIDADES PSÍQUICAS OU CÉREBROS:
QUE TIPO DE CRIATURA SOMOS?

BRASÍLIA

2019

Benilson Souza Nunes

ENTIDADES PSÍQUICAS OU CÉREBROS:
QUE TIPO DE CRIATURA SOMOS?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília para obtenção do título de mestre em Metafísica — Área de concentração: Ontologias Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva.

BRASÍLIA

2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SN972e Souza Nunes, Benilson
Entidades psíquicas ou cérebros: que tipo de criatura
somos? / Benilson Souza Nunes; orientador Evaldo Sampaio da
Silva. -- Brasília, 2019.
92 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Metafísica) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. Metafísica. 2. Filosofia da mente. 3. Philosophy of
the self. I. Sampaio da Silva, Evaldo, orient. II. Título.

Benilson Souza Nunes

ENTIDADES PSÍQUICAS OU CÉREBROS:
QUE TIPO DE CRIATURA SOMOS?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília para obtenção do título de mestre em Metafísica — Área de concentração: Ontologias Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva.

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva - (Orientador/PPGμ)

Prof^a. Dr^a. Priscila Borges - (Arguidora/PPGμ)

Prof. Dr. Marco Aurélio Souza Alves - (Arguidor/UFSJ)

BRASÍLIA

2016

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos, com justa razão, serão em parte os mesmos de um trabalho anterior que apresentei para obtenção do título de bacharel e licenciatura em Filosofia. As palavras se repetem, pois, desde então, continuei recebendo, com a mesma intensidade, apoio daqueles que cito imediatamente a seguir.

Devo agradecer a minha mãe, Sônia Maria de Souza Nunes, e ao meu pai, Benedito Silveira Nunes Neto. Faço esse agradecimento com o estranho sentimento de talvez nunca ser capaz de retribuí-los à altura da intensidade com que me ajudaram. Foram eles, desde o início da minha vida, os verdadeiros realizadores do meu crescimento físico, moral e intelectual. Posso dizer isso sem nenhum risco de exagero: nada poderei conquistar em vida se não pela lembrança dos seus esforços diários para tornar possível o desenvolvimento da minha pessoa em sua totalidade. Se, por um mau acaso, imagino uma vida para além de suas presenças, é como sentir uma vida que me foi dada sem ter sido constituída. Por isso, quando reflito sobre os esforços que me são e serão necessários em vida, tal como este presente trabalho, sinto ressoar, com um efeito vigoroso, aqueles outros esforços que me constituíram — e que também constituíram o meu irmão, Bruno Souza Nunes, que está nesse momento investindo em seus estudos e trará, com isso, novos feitos acadêmicos para a família.

Aproveito, também, para agradecer aos/às professores/as que meus pais, direta ou indiretamente, apresentaram-me para que eu pudesse aprender e crescer ainda mais. Em especial, agradeço ao orientador deste trabalho, o Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva, pelo apoio metódico e críticas oportunas para aperfeiçoar os diversos argumentos que compõem esse trabalho. Em verdade, muitos pontos que poderiam ser melhorados teriam passados despercebidos sem a atenção do professor Evaldo. Enfim, posso dizer que, por parte de todos/as aqueles/as que me apoiaram, nada me faltou.

“O que é perturbador, angustiante, apaixonante para a maioria dos homens nem sempre é o que ocupa o primeiro lugar nas especulações dos metafísicos. De onde viemos? O que somos? Para onde vamos? São questões vitais, ante as quais nos colocaríamos de imediato, se filosofássemos sem passar pelos sistemas.

(Henri Bergson, A Consciência e a Vida)

RESUMO

Uma das visões mais bem aceitas acerca do que somos nega distinção entre nós e o nosso cérebro. Somos, dentro dessa perspectiva mais geral, o cérebro como um todo, uma determinada parte dele ou uma atividade que ele desempenha. No desenvolvimento deste trabalho, essa concepção cerebral do sujeito terá como referência as reflexões de Thomas Nagel. Contestando essa concepção, tentaremos mostrar que a relação entre nós e o nosso cérebro é apenas uma relação de dependência, mas não uma relação de identidade. O sujeito é, nesse raciocínio, um fluxo de consciência produzido pela, e distinto da, atividade cerebral. Para pensar esse fluxo de consciência, teremos como referência o trabalho de Barry Dainton. Por fim, veremos que o real estatuto do sujeito não pode ser explicado dentro de uma visão estritamente materialista do universo. Sendo necessário, nesse caso, conceber a existência de uma segunda dimensão da realidade (dualismo dimensional) que comporte traços da consciência que se apresentam como irreduzíveis ou incompatíveis com a dimensão física da realidade.

Palavras-chave: Experiência consciente. Materialismo. Fluxo psíquico. Dualismo dimensional.

ABSTRACT

One of the best accepted views about what we are denies distinction between us and our brain. Within this more general perspective, we are considered as being the brain as a whole, a certain part of it or an activity that it performs. In the development of this work, this cerebral conception of the subject will have the reflections of Thomas Nagel as reference. Disagreeing with this view, we will attempt to show that the relationship between us and our brain is merely a relation of dependence, but not a relation of identity. The subject is, in this case, a stream of consciousness produced by, and distinct from, brain activity. In order to reason about this stream of consciousness, we will the work of Barry Dainton as reference. Finally, we shall comprehend that the real status of the subject cannot be explained within a strictly materialistic view of the universe. It is necessary, in this sense, to conceive the existence of a second dimension of reality (dimensional dualism) that contains features of consciousness that appear as irreducible or incompatible with the physical dimension of reality.

Keywords: Conscious experience. Materialism. Psychic flow. Dimensional dualism.

SUMÁRIO

Introdução geral.....	9
1. Introdução à metafísica da subjetividade.....	12
1.1 Sujeitos orgânicos, sujeitos psíquicos, sujeitos de experiências e identidade.....	15
1.2 Consciência <i>versus</i> inteligência: mentalidade consciente e mentalidade sem consciência.....	20
1.3 A autoexperiência ou a consciência-de-si.....	24
1.4 A experiência envolve, obrigatoriamente, um experienciador?.....	26
2. Thomas Nagel: o sujeito cerebral.....	31
2.1 A perspectiva de Thomas Nagel.....	31
2.2 Cérebro, funcionamento cerebral e fenomenologia psíquica.....	38
2.3 Fortalecendo a perspectiva cerebral.....	46
3. Barry Dainton: o fluxo subjetivo da consciência.....	50
3.1 O fluxo psíquico é discreto?.....	52
3.2 Metafísica e fenomenologia.....	54
3.3 A consciência em fluxo.....	56
3.4 O papel da memória no fluxo psíquico.....	60
3.5 O modelo daintoniano.....	63
4. Nós não somos o nosso cérebro.....	66
4.1 Consciência e sujeito.....	68
4.2 Superveniência mente-cérebro.....	71
4.3 Experiência e poderes causais.....	73
4.4 Matéria, consciência e espacialidade.....	77
4.5 Matéria, consciência e temporalidade.....	80
4.6 O “lugar” da consciência na realidade.....	83
Conclusão.....	88
Referências Bibliográficas.....	90

Introdução geral

O presente trabalho tem dois objetivos: defender a realidade de nós mesmos e mostrar que não somos o nosso cérebro. O primeiro objetivo não difere essencialmente daquele que Descartes empreendeu com o cogito. A diferença se dará mais no percurso e em função da questão hoje ser discutida com um pano de fundo, assim vemos, mais secular. O segundo objetivo, por sua vez, terá a tarefa de enfrentar a ideia cada vez mais convencionalizada de que a nossa existência se reduz, de alguma forma, à matéria cerebral.

É certo que a nossa existência depende de certa atividade do nosso cérebro: não questionaremos isso. Todavia, uma relação de dependência não é o mesmo que uma relação de identidade. Uma coisa pode ser estritamente dependente de algo, como nós em relação com o nosso cérebro, e ainda assim ser radicalmente distinto desse algo. Pode-se dizer, nesse sentido, que tais e tais processos que ocorrem no cérebro são responsáveis por produzir a nossa existência, mas nunca dizer que esses processos são idênticos a nós.

Somos *causados* pela matéria cerebral, mas somos constituídos por experiências. Somos, dessa forma, antes de sujeitos cerebrais, *sujeitos de experiências*. E experiência, aqui e sempre, significa consciência. Assumir isso, é preciso dizer logo, não significa cair em concepções, em geral místicas, que negam o papel *necessário* da matéria para a realização de estados conscientes. Em outras palavras, não é preciso falar sobre almas passeando pelo mundo para negar o materialismo corrente. Se materialismo é a doutrina segundo a qual tudo o que existe é material, então há uma maneira de se manter “secular” sem ser materialista. Para tanto, teremos um percurso a cumprir — um que envolverá, fiquemos avisados, assumir, por vezes, teses contraintuitivas.

Algumas perguntas que nortearão esse percurso são as seguintes: a experiência de si é uma ilusão? Há um experienciador para além da experiência? Existem experiências impessoais? O que é um sujeito de experiências? Qual é a natureza da consciência? O que há de diferente na consciência que a faz distinta da matéria? O que é realmente a subjetividade? Inteligência e estados fenomenológicos da consciência são a mesma coisa? Qual é a diferença entre uma relação de dependência e uma relação de identidade? O que é um sujeito cerebral? O que é um fluxo de consciência? O que é a continuidade ininterrupta de um fluxo de consciência? Há uma relação de identidade entre o sujeito e o seu fluxo de consciência? O que o epifenomenalismo e a superveniência mente-corpo têm a ver com a natureza do *eu*? Há espaço (espacialidade) na consciência? Temporalidade psíquica e temporalidade objetiva habitam o mesmo estrato da realidade? O que é um dualismo dimensional?

Todas as questões citadas acima giram em torno do problema do *eu* ou do sujeito. Dito de outro modo, os problemas elencados pela filosofia da consciência constituem também problemas acerca do que somos propriamente. Isso porque toda consciência envolve subjetividade: uma consciência sem subjetividade seria uma experiência sem ponto de vista, uma experiência que não é, enfim, experienciada, o que é absurdo. Disso se segue uma relação necessária entre sujeito e experiência. Toda experiência é experiência subjetiva e todo sujeito é sujeito de experiências. Esse ponto será especialmente discutido na seção 1.4 e na seção 4.1.

Cada vez mais a consciência se coloca como sendo um dos maiores enigmas das ciências, se não for o maior de todos. Ela é, pelo menos, o assunto mais importante na filosofia da mente contemporânea. Não foi por menos que houve uma explosão de artigos relacionados nas últimas décadas produzidos por filósofos, psicólogos e neurocientistas (GENNARO, 2018). A tendência, assim nos parece, é que essa intensidade de trabalho na área irá continuar. Há muitas razões para pensar isso, mas uma razão que podemos destacar é que, cada vez mais, o problema da consciência deixa de ser algo que surge apenas no dia a dia dos laboratórios ou nos gabinetes universitários para se tornar um problema geral que muitas pessoas, com ou sem formação científico-filosófica, tem interesse. Esse público que vem se ampliando constitui uma motivação muito importante para aqueles que investigam profissionalmente o problema.

Esta dissertação começou a ser elaborada depois que já havia sido publicado o livro *Eu não sou meu cérebro* do filósofo alemão Markus Gabriel (2018). No entanto, só tomamos conhecimento dessa obra tardiamente. Mas nem por isso deixamos de consultá-la e citá-la. Em seu livro, Gabriel tem como objetivo salvar a vontade livre — ou o livre-arbítrio, como se entenderia melhor na linguagem comum do Brasil. Mas, para fazer isso, o autor desenvolve antes um trabalho muito parecido com o nosso. Tanto é que a obra, em vez de ter como título algo relacionado à vontade livre, se chama *Eu não sou meu cérebro*. Tiramos, assim, e em tempo, parte da nossa inspiração de lá.

Não redigimos um texto longo. Isso dificilmente contribui para o entendimento. Quem tiver contato com este trabalho, portanto, não encontrará prolixidade. Mas também não se trata de um trabalho exaustivo. Escolhemos restringir ao máximo o nosso problema e, algumas vezes, restringir os próprios argumentos, a fim de deixar algumas questões em aberto. A quantidade relativamente diminuta de bibliografia em língua portuguesa da hoje vasta *Philosophy of Mind* também foi um obstáculo. Deve-se saber também que é bastante difícil avançar nas questões quando o objeto de investigação é a consciência. Em vista disso, se já dissemos que haverá contraintuições, dessa vez diremos que algumas soluções propostas poderão parecer, à primeira vista, arriscadas. Parte da nossa tarefa será, então, desfazer as aparências audaciosas que

determinadas conclusões poderão assumir.

O primeiro capítulo apresentará alguns dos problemas com que estaremos lidando. Esperamos, também, que esse momento sirva para esclarecer algumas terminologias necessárias para a discussão. O segundo capítulo discutirá a concepção materialista do sujeito que acreditamos ser a mais adotada: o sujeito cerebral. Para isso, tomaremos emprestado a visão de Thomas Nagel. O terceiro capítulo, tendo como referência geral o trabalho de Barry Dainton, abordará o que propomos como sendo um fluxo de consciência. Por fim, no quarto capítulo, iremos finalmente nos concentrar mais em propor algumas coisas por conta própria. De qualquer maneira, ao longo dos capítulos iniciais será possível entrever o que defenderemos no final, pois estaremos lançando de modo breve algumas ideias antes de alcançarmos o quarto capítulo.

1. Introdução à metafísica da subjetividade

*O fato consciente universal não é “sentimentos e pensamentos existem”, mas “eu penso” e “eu sinto”. Nenhuma psicologia, de modo algum, pode questionar a existência de egos pessoais. O pior que uma psicologia pode fazer é, assim, interpretar a natureza desses egos de modo a lhes roubar o seu valor (William James, *Princípios de Psicologia*, Cap. IX).*

De todas as perguntas metafísicas que fazemos antes mesmo de conhecer a filosofia, a questão sobre o que somos é, provavelmente, a mais recorrente. Para muitos, esse questionamento é feito pela primeira vez ainda na infância. Ele nos ocorre, por vezes, de maneira involuntária, como em momentos de ócio ou distração psicológica acompanhada de profunda introspecção — as más línguas chamam-no de “devaneio”.

Também temos eventualmente o pensamento invadido por tipo semelhante de questão quando estamos acometidos por intensa angústia ou tristeza. Nesses casos, tende-se a alterar a indagação ontológica do “o que” pelo “por que” ou “para que” teleológico: “*Por que* [razão] estou neste mundo?”, “*Para que* eu existo?”. De modo semelhante, ocorre-nos questões que fundamentam mais diretamente a ética e a religião, a depender do contexto introspectivo que nos encontramos. Assim, podemos nos perguntar: “Há algum *propósito* para a minha existência?”, “Qual o *sentido* da minha vida?”. Seja qual for a forma que esse conjunto de indagações bastante gerais assuma, a que nos parece mais fundamental, *pois revelaria o referente de todas essas perguntas*, é o questionamento ontológico “o que somos?”.

Não basta, no entanto, sabermos o que somos *contingentemente*. Podemos ser pessoas com biografias distintas e muito particulares. Podemos ser alguém com uma história de vida que contenha vivências que nenhuma outra pessoa possui. Podemos ser Pedro, Ana ou Débora. Podemos ser aquele ou aquela que ganhou o primeiro lugar do torneio de natação durante a adolescência, como também podemos ser de origem africana, europeia ou ameríndia. De maneira semelhante, podemos ter nascido em 1990 ou em 2017. Podemos, inclusive, ter sido membros de uma dinastia oriental em eras passadas e lutado contra o império de Gengis Khan. Se pensarmos bem, poderíamos ter sido qualquer pessoa. O nosso lugar na história não parece algo obrigatório. Assim, é possível imaginar a nós mesmos vivendo outra vida. Em certo

sentido, podemos “mudar de vida” a qualquer momento, isto é, podemos mudar de nome e colecionar vivências que nunca antes tínhamos imaginado. Isso é o que mais comumente denominamos *pessoa*.

Os filósofos, há muito, tomaram essas possibilidades como sendo *concebíveis*: somos capazes de pensar em casos outros que não os atuais. Assim, os argumentos de conceitabilidade buscam, em geral, demonstrar que um determinado fato, evento, acontecimento, ocorrência, etc., não é algo *necessário*. Não sendo necessário é, portanto, *contingente*.

Um das ferramentas cognitivas utilizadas para testar as nossas intuições acerca da contingência ou necessidade de algo são os chamados *experimentos de pensamento*¹. Por exemplo, para as discussões metafísicas a respeito da identidade pessoal, é famoso o experimento de pensamento do *príncipe e do sapateiro* exemplificado por John Locke. Nesse experimento, Locke nos convida a considerar o caso de um sapateiro que perdeu a sua alma, incluindo todas as suas memórias. Em seguida, a alma de um príncipe, acompanhada da consciência de sua vida passada, é inserida no corpo sem alma do sapateiro. Estaríamos, diante desse caso, inclinados a dizer, apontando para o corpo do sapateiro, que ele ainda é, efetivamente, o sapateiro? Locke sugere que, nesse cenário, o sapateiro é, propriamente, o príncipe, dado que não faria mais sentido imputar as ações passadas do sapateiro ao que agora referenciamos como sendo o príncipe². Trata-se, mais especificamente, de um experimento de pensamento voltado para testar as nossas intuições a respeito da relação entre a nossa pessoa e o nosso corpo. Assim, para Locke, não há uma relação *necessária* entre um organismo e uma pessoa. Uma pessoa pode, a princípio, pertencer a qualquer outro corpo. Eu poderia ter nascido com outra filogenia, poderia mesmo ter sido filho de ucranianos. Para Locke, não importa: o meu corpo não coincide, estritamente, com a minha pessoa.

Mas não só a relação entre corpo e pessoa é contingente: para Locke, a relação entre pessoa e *alma* também o é, pois a identidade pessoal não deve se dar, em última análise, sobre a mesma alma, mas sobre a persistência da memória. Em seus dizeres, “O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento [...]” (LOCKE, 2012, p. 353). Desse modo, Locke nos leva a pensar que a

¹ Do inglês, *thought-experiment*; do alemão, *gedankenexperiment*. Para uma introdução ao assunto, ver Stuart et. al (2018).

² Podemos dizer que o critério para a identidade pessoal de Locke é *forense*: para identificar uma pessoa, cabe-nos interrogar se podemos imputar determinadas ações a ela. Se não tivermos condições de responsabilizar uma pessoa por algo, então, para Locke, o critério de identidade pessoal usado é falho: “[...] Suponhamos que a alma de um príncipe falecido, ao substituir a alma de um remendão no corpo deste, trouxesse consigo a consciência da vida do príncipe: teríamos então a mesma pessoa do príncipe, *responsável pelas ações deste*; mas diria alguém que estaríamos diante do mesmo homem?” (LOCKE, 2012, p. 359) [grifo nosso].

personalidade, em última análise, é tão contingente quanto o organismo humano. Se uma alma, semelhante ao corpo, puder abrigar as memórias de outra pessoa, então outra pessoa ela será: minha alma pode reencarnar em outra vida, em outra história, em outra *pessoa*. Assim, se estivermos convencidos de que não somos obrigatoriamente a pessoa que o somos agora, o que nos resta para ser? Poderíamos ser algo além de pessoas? Colocando o problema de maneira mais direta: se sou a pessoa que sou apenas contingentemente, haveria algo que sou *necessariamente*?

Essa indagação levou alguns filósofos, como Rudder Baker (2000, p. 4), a reformularem a questão de modo mais radical. Assim, não se trata de saber o que sou em qualquer caso, mas sim o que sou *mais fundamentalmente*. A pergunta também poderia ser formulada como “o que sou *essencialmente*?”, isto é, o que, em mim, deve permanecer, após tudo o que seja possível perder, para que eu permaneça existindo? Essa radicalização do problema permite evitarmos respostas que recaiam sobre aspectos contingentes do sujeito. Posso ser, por obra do acaso, muitas coisas, mas o que, em mim, não poderia deixar de sê-lo? Com isso, pretendemos tornar a indagação mais estreita, evitando a amplitude excessiva que ela costuma alcançar em uma reflexão que não esteja filosoficamente orientada. Trata-se, enfim, de uma pergunta muito restrita, uma pergunta de propósitos realistas, sobre algo concreto contido na realidade intrínseca do universo. Em uma sentença, é uma pergunta, acima de tudo, *metafísica*.

De fato, podemos levantar questões *epistemológicas* a respeito da possibilidade de algum dia podermos conhecer o que somos. Alguém poderia ir mais longe, inclusive, e tentar transpor o problema metafísico em um mero problema de linguagem. Uma análise linguística deste tipo argumentaria que o problema metafísico do *eu* surge em função do mal-uso da linguagem. Nesse sentido, pensamos, ingenuamente, que existe um *eu* porque, fugindo ao seu uso natural, em alguns casos, substantivamos os pronomes pessoais: ou seja, no lugar de apenas utilizarmos a sua função meramente indicativa (“eu”, “tu”, “ele”), abusamos de recursos semânticos e passamos a fazer uso, também, de expressões substantivadas como “o eu”, dando a entender que o “eu” pronominal faz referência a uma coisa física contida no mundo tão como um celular sobre uma mesa. O *eu*, dessa forma, é uma questão filosófica fruto de “brincadeiras gramaticais” indevidas. Contudo, como diria Strawson (2009, p. 20), “as pessoas não são estúpidas desse jeito”. Não se trata, simplesmente, para usar uma expressão wittgensteiniana, de uma “ficção linguística”. A substantivação do “eu” ocorre, muito antes, em função da necessidade propriamente humana de referenciá-lo. A linguagem sozinha não poderia suscitar tamanho problema. Há, portanto, uma motivação cognitiva genuína no uso do termo, uma vontade de nomear o que sabemos existir, a despeito de não sabermos, a princípio, o que é.

Sobre isso, diz Strawson (2009, p. 20):

O problema do eu não surge do nada a partir de um uso irregular [*unnatural*] da linguagem. Pelo contrário: o uso da palavra "eu" emerge de um sentido poderoso, anterior e independente de saber [não pressupõe linguisticamente] se existe realmente tal coisa como o eu. A palavra pode ser incomum em linguagem ordinária, e pode não ter tradução direta óbvia em algumas línguas, mas todas as línguas têm palavras ou frases que se prestam naturalmente ao papel que o 'eu' cumpre em inglês [*self*], por mais obscuro que esse papel possa ser, e tais palavras e frases certamente significam algo para a maioria das pessoas. Elas possuem uso regular [*natural*] em contextos religiosos, filosóficos e psicológicos, e esses são contextos muito naturais para os seres humanos.

Devemos ser atentos quando a estratégia de evitar problemas filosóficos excessivos está a serviço de um fundamentalismo linguístico. Do contrário, correremos o risco de desfazer mais problemas do que deveríamos, renegando, assim, um dos principais papéis da filosofia: formular problemas.

Diante do que deixamos inicialmente exposto, podemos agora seguir adiante com algumas questões iniciais. Nesse percurso, será necessário esclarecer algumas terminologias. Nenhuma delas, no entanto, na medida em que são intuitivas, parecerão complicadas. Ao fim desse capítulo, teremos atingido o nosso objetivo se o problema tiver sido suficientemente delimitado para, posteriormente, oferecermos algumas soluções.

1.1 Sujeitos orgânicos, sujeitos psíquicos, sujeitos de experiências e identidade

Para muitos, a resposta à pergunta “o que somos?” será “um organismo ou indivíduo de determinada espécie biológica”. Essa é, dentre as concepções biológicas, a perspectiva *animalista*: somos nada além do nosso animal humano³. Concomitantemente, isso envolve assumir algum critério de continuidade física para a identidade ao longo do tempo. Existimos enquanto o nosso organismo, compreendido como entidade física, existir. Essa é uma visão que atende algumas intuições importantes — mas não necessariamente certas. Olson (1997), por exemplo, a utiliza para dizer que já *fomos* um feto *mesmo antes* de seis meses, período no qual a embriologia neurobiológica tende a afirmar que não há experiências mentais⁴.

Uma outra resposta biológica possível para a questão seria situar a nossa identidade não no organismo como um todo, mas no cérebro ou em alguma porção maior do encéfalo — poderíamos, também, incluir aqui a medula espinhal. A intuição que motiva essa tese é,

³ Acerca do animalismo, ver, por exemplo, Olson (1995, 2003, 2008).

⁴ Vale dizer que a questão não é tão consensual assim. Há uma verdadeira disputa nesse assunto, além de profundos desentendimentos conceituais do que se referencia por “consciência”. Aqui estamos pensando em uma experiência consciente mínima. Para uma breve introdução ao assunto, ver Koch (2009).

provavelmente, aquela que identifica o sujeito a um tecido nervoso. Essa perspectiva tem a vantagem, quando inclui a necessidade da atividade orgânica, de não contrariar a *causa mortis* utilizada nos leitos hospitalares (ausência de atividade cerebral) e também de não negar a existência de um sujeito em períodos de [suposta] inconsciência⁵.

Em geral, a menos que haja alguma convicção religiosa envolvendo dualismos de substância, crença em almas, etc., a modernidade, sendo materialista, tenderá a identificar o *eu* com alguma dessas entidades biológicas. Garrett (2002, p. 9) classifica essas concepções materialistas como “ortodoxas”. Haveria uma identidade *estrita*, no sentido de serem uma única e mesma coisa, entre um sujeito e seu estrato biológico.

A identidade estrita também pode ser entendida como uma identidade *numérica*. Nesse sentido, se há uma relação numericamente idêntica, pretendemos dizer que algo é uma *única* e a mesma coisa. Paralelamente, uma identidade não estrita pode ser entendida como uma identidade *qualitativa*: duas coisas podem ser idênticas, porém numericamente distintas, dado que são duas coisas e não uma. Por exemplo, posso ter dois exemplares qualitativamente idênticos da *Crítica da Razão Pura* de Kant, porém numericamente distintos, pois são dois exemplares e não um único. Essa última forma de identidade é considerada, sobretudo, em discussões metafísicas acerca da identidade pessoal ao longo do tempo: algumas teses assumidas para a persistência pessoal podem permitir que uma única pessoa venha a ser duas. Vejamos, a seguir, um experimento de pensamento clássico que torna essa distinção útil. Ele é apresentado por Parfit (1984, pp. 200-202).

Em um futuro no qual é possível construir réplicas idênticas — molécula por molécula, célula por célula — do nosso organismo, realizar viagens interplanetárias em curto prazo tornou-se uma realidade. É o que chamaríamos, para muitos efeitos⁶, de “teletransporte”. Aqui, na Terra, em um laboratório apropriado, um escâner molecular faria uma varredura exaustiva de todo o nosso corpo, incluindo a sua configuração bioquímica atual (se desejar, também as informações subatômicas), ao mesmo tempo em que destruiria, concomitantemente ao escaneamento, o que já tivesse sido escaneado. Simultaneamente, a informação adquirida desse escaneamento é enviada, por rádio, à Marte. Tão logo essa informação fosse chegando em

⁵ A ideia de que haja períodos de inconsciência genuína é contestável. Explanaremos isso melhor nos capítulos subsequentes.

⁶ Para alguns, o teletransporte envolveria uma tecnologia capaz de ultrapassar, de maneira bruta, os limites espaciotemporais. Seria algo como *um mesmo corpo*, formado dos mesmos átomos ou partículas, desaparecer a aparecer em outro lugar ou mover-se instantaneamente, como em um salto quântico — o personagem Goku da animação *Dragon Ball* é capaz de um teletransporte desse tipo. O que estamos chamando de teletransporte, por outro lado, é algo mais modesto, bastando que possamos produzir cópias fiéis de organismos vivos com base em informação molecular escaneada de um outro lugar.

Marte, uma máquina replicadora, tão competente quanto a de escaneamento na Terra, faria o trabalho inverso: reconstruiria todo o nosso corpo, tal como ele se encontrava no planeta nativo. Ao fim desse processo, teríamos uma cópia física *idêntica* do que éramos em solo terráqueo. Se aceitarmos algum critério apropriado de continuidade para a identidade pessoal ao longo do tempo, diríamos que a pessoa que acordou em Marte é *numericamente* idêntica àquela que foi escaneada na Terra. Trata-se de uma única e a mesma pessoa com o mesmo corpo e psicologia. Ela apenas mudou de local ou foi teletransportada.

Considere, agora, que durante esse processo tenha ocorrido um acidente. O dispositivo do escâner na Terra responsável por destruir o nosso corpo ao mesmo tempo em que realiza uma cópia informacional para ser enviada a Marte falha no seguinte sentido: toda a informação, molécula por molécula, é enviada a Marte, mas o nosso corpo aqui na Terra não é destruído. Em Marte, uma réplica idêntica surge e acorda com a mesmíssima constituição física e psicológica. Se aceitamos que, no primeiro caso, tratam-se da *mesma* pessoa (uma única e mesma pessoa), seremos forçados a admitir que, no caso presente, também há essa “mesmidade” (*sameness*). Isso, contudo, nos leva a um paradoxo: como uma única e mesma pessoa (identidade numérica) pode ser *duas*? Aqui a ideia de identidade *qualitativa*, a depender da perspectiva que alguém assuma para a persistência pessoal, faz-se útil. Dado que, pela coerência lógica, uma única e mesma pessoa não pode ser duas (princípio da identidade numérica), podemos apenas dizer, em vez disso, que são duas pessoas *qualitativamente* idênticas.⁷ Para experimento de pensamento em tela, essa é uma saída talvez muito cômoda. Temos por suficiente, no entanto, se o experimento de pensamento ter servido para exemplificar o uso dos *termos*.

Por fim, podemos ainda falar de identidade *sincrônica* e identidade *diacrônica*⁸. Tratam-se de classificações adicionais, que indicam em que tempo se dá a identidade considerada. A identidade será sincrônica se estivermos falando de identidade em um mesmo momento: x em t_1 é idêntico a um y também em t_1 . Será diacrônica se tomamos momentos diferentes: x em t_1 é idêntico a um y em t_2 . No experimento de pensamento do teletransporte que desenvolvemos acima, consideramos tanto a identidade sincrônica quanto a identidade diacrônica. Falamos de identidade sincrônica quando levantamos a questão se as duas pessoas resultantes da falha de replicação são, ou não, as mesmas pessoas ao mesmo tempo. Falamos de identidade diacrônica, por outro lado, quando levantamos a questão se a pessoa resultante em Marte, no caso do teletransporte ter sido realizado com sucesso, é, em tempos diferentes, a mesma pessoa que se

⁷ O filme *The Prestige* (O Grande Truque) estrelado por Hugh Jackman e Christina Bale trata desse caso.

⁸ Essa distinção é amplamente utilizada no debate sobre identidade pessoal.

encontrava na Terra.

Voltando ao assunto do início desta seção, chamemos, de maneira geral, a tese que advoga a identidade do sujeito, ou da pessoa, com alguma entidade orgânica, de *concepção biológica do sujeito*. Essa concepção pode assumir uma versão materialista ortodoxa, de identidade estrita, ou uma versão não ortodoxa, que admite casos onde não há identidade absoluta. Nagel (2004, pp. 43-50), por exemplo, tal como veremos no próximo capítulo, assume uma versão não ortodoxa. Ele assume um monismo de substância e, conseqüentemente, a identidade substancial entre o sujeito e seu substrato físico. Todavia, o mesmo defende, concomitantemente, a irreducibilidade das qualidades fenomenológicas. Por “fenomenologia”, vale dizer, Nagel entende *consciência*. Assim, segundo Nagel, os estados físicos do cérebro, por serem substancialmente idênticos aos seus estados conscientes correspondentes, *fixam* as condições de persistência ao longo do tempo de um sujeito, mas o sujeito, *naquilo em que é propriamente fenomenológico*, não pode ser redutível aos seus estados cerebrais correlatos.

A identidade não estrita, nesses casos, pode soar paradoxal. Poderíamos até mesmo, por razões de conveniência, deixar de falar de “identidade” (não estrita) dentro desse cenário e falar apenas de “materialismo não reducionista” ou “fiscalismo não reducionista”, evitando, assim, possíveis sentimentos contraintuitivos suscitados pela terminologia da identidade. Todavia, metafísicas monistas não reducionistas com respeito à consciência, cedo ou tarde, colocarão a nossa intuição em trabalhos difíceis. Assim, se pretendemos ainda falar de uma identidade não estrita, podemos pensá-la também como uma identidade que chamaremos aqui de *constitutiva*: seria possível um “estofo” comum, uma única substância que abrigaria ou constituiria coisas numericamente distintas. Isso tem importância, sobretudo, quando pensamos a identidade ao longo do tempo. Garrett (2002, pp. 9-10) expõe o raciocínio da seguinte maneira:

Como poderia as condições de identidade de uma pessoa [ou sujeito] serem determinadas por, digamos, um cérebro e a pessoa não ser estritamente idêntica ao cérebro? Não há, no entanto, contradição na ideia da identidade ao longo do tempo de Fs ser fixada pela identidade ao longo do tempo de Gs, muito embora Fs não seja idêntico à Gs.

Podemos dizer, assim, que tenho as condições de persistência ao longo do tempo do que sou fixado pela constituição física do meu cérebro: existo enquanto o meu cérebro existir. Contudo, meu cérebro pode existir sem que eu exista, implicando, assim, uma identidade não estrita. Dito de outro modo, o meu cérebro pode vir a deixar de produzir experiências conscientes, isto é, pode vir a deixar de produzir a minha existência, de tal forma que a sua existência (a existência do cérebro), *per se*, não é critério suficiente da minha existência. Sou, portanto, o meu cérebro, mas apenas *enquanto* este produzir algo a mais, isto é, um sujeito

consciente.

Levando a identidade não estrita às últimas consequências para esse caso, talvez seja necessário abandonar a concepção de sujeitos biológicos para adotar a concepção de sujeitos *psíquicos* ou conscientes. Nessa acepção, eu não sou o meu cérebro, mas a minha consciência. Dado que não há uma identidade estrita entre o meu cérebro e *eu*, pensar em mim mesmo como algo físico pode acabar por ser apenas uma tentativa forçada de enquadrar conteúdos divergentes para atender um quadro epistemologicamente conveniente, porém metafisicamente inadequado: um fisicalismo cego, isto é, uma devoção acrítica à imagem de mundo advogada pelas ciências físicas. Talvez não sejamos algo físico tal como as entidades descritas pelas ciências naturais. Talvez sejamos algo de características radicalmente diferentes daquelas que temos por seguramente conhecidas. Quanto a isso, como já deixamos entrever, uma alternativa é adotar um fisicalismo moderado, não estrito, ou um fisicalismo não reducionista⁹, a fim de nos mantermos epistemologicamente adequados aos sistemas científicos modernos sem, no entanto, sermos irrealistas, ou reducionistas, com respeito às propriedades psíquicas que não se deixam reduzir às propriedades físicas.

De todo modo, se for possível uma reflexão mais radical, devemos nos ver, antes de tudo, como *sujeitos de experiências*. Lowe (2004, p. 2) sugere, inclusive, que a filosofia da mente é o estudo filosófico dos sujeitos de experiências: “[...] o que eles são, como podem eles existir e como estão relacionados com o resto da criação”. E mais à frente coloca:

A metafísica — que tradicionalmente tem sido considerada a raiz de toda a filosofia — é a investigação sistemática da estrutura mais fundamental da realidade. Ela inclui, como uma subdivisão importante, a *ontologia*: o estudo de quais categorias gerais de coisas existem ou poderiam existir. A filosofia da mente está envolvida com a metafísica porque tem algo a dizer sobre o status ontológico dos sujeitos de experiências e seus lugares dentro de um esquema mais amplo de coisas (LOWE, 2004, p 4).

Assim sendo, responder o que é um sujeito de experiências, antes mesmo de encontrar o seu realizador substancial, é o objetivo primordial a ser colocado pela metafísica da subjetividade — ou pela metafísica da mente de uma maneira geral. Por isso, em um viés fisicalista, localizar sujeitos em estados neurofisiológicos do córtex, por exemplo, seria dar um passo muito adiante. Não sabemos, a princípio, *o que* queremos localizar. Logo, qualquer que seja o lugar defendido, será um lugar *vazio* caso não nos empenhemos em dizer, precisamente, *o que* se pretende localizar. Dito de outro modo, devemos investigar qual é a referência *ontológica* do “*eu*” ou daquilo que intencionamos antes de irmos atrás do seu substrato (seja ele físico, funcional ou imaterial). Isso não significa, a princípio, pressupor que somos algo

⁹ Em seu manual de introdução à filosofia da mente, Heil (2013, pp. 183-198) dedica um capítulo ao assunto.

destacado de seu sistema realizador, isto é, que somos mentes substancialmente adicionais àquilo que a produz. Significa apenas assumir, admitindo diferentes perspectivas, que há um ponto de partida comum possível, uma ontologia *mínima* ou *provisória* a ser pensada *antes* de pretendermos localizar o *eu*. Logo, dependendo de qual ontologia prévia se assuma, nós, sujeitos, podemos estar realizados em um, ou ser um, organismo ou um animal humano de dada espécie, uma alma, um espírito, um cérebro, uma porção do cérebro, um processo cerebral, uma configuração neural, uma disposição mental/fenomenológica ou, até mesmo, para quem defenda a múltipla realizabilidade mental, um “sistema realizante” qualquer, como um arranjo computacional apropriado. Em todo caso, parece que há algo que antecede esses lugares. Urge, enfim, uma questão ontológica prévia. Adiantando esse ponto, se fôssemos já lançar um exemplo dessa ontologia mínima, poderíamos dizer — e já dissemos — que somos, fundamentalmente, *sujeitos conscientes*, entidades dotadas de experiencialidade subjetiva, e não, pura e simplesmente, entidades objetivas publicamente observáveis, tais como cérebros. O problema ontológico será, de todo modo, o problema *primeiro* da consciência subjetiva do *eu*.

1.2 Consciência versus inteligência: mentalidade consciente e mentalidade sem consciência.

Antes de darmos um passo adiante, talvez seja necessário esclarecer alguma terminologia. Muita confusão é feita, em filosofia e nas ciências positivas, entre o que entendemos por *consciência* e o que entendemos por *mente*. Em alguns casos, esses termos são utilizados indistintamente. Viemos, até aqui, inclusive, utilizando-os indistintamente: “mente” e “psíquico” significando também “consciência” e “consciente”. No entanto, trataremos agora de traçar uma distinção. Mas, como se verá adiante, o faremos apenas para torná-los indistintos novamente.

Isso pode fazer parecer que estamos complicando as coisas gratuitamente. Mas se pretendemos igualar os termos, precisamos dizer por que, para a tradição filosófica contemporânea, “mente” e “consciência” referenciam, com frequência, fenômenos diferentes. Em contrapartida, evitaremos um transtorno terminológico cansativo para a compreensão de um trabalho sobre a consciência subjetiva. De fato, ter de pontuar, a todo o momento, que por “consciência”, “fenomenologia”¹⁰ ou “experiencialidade” não pretendemos dizer,

¹⁰ Por “fenomenologia”, entendemos algo relacionado aos traços ou aspectos que acompanham a *experiência* consciente. Utiliza-se, por vezes, o termo consciência *fenomenal*. Esses traços ou aspectos são, por exemplo, os elementos qualitativos irreduzíveis que a experiência consciente apresenta. Tem a ver com o *sentir* da consciência. A sensação de dor, isto é, o *sentir* a dor, é, como exemplo, uma experiência fenomenológica.

simplesmente, “mente”, além de não evitar completamente a confusão, torna o trabalho filosófico repetitivo e entediante.

O termo “mente”, em geral, quando distinto de “consciência”, significa algo próximo daquilo que o senso comum denominaria de *inteligência*¹¹. Algo é dotado de mente se for dotado de algum grau, ou determinado grau, de inteligência. Inteligência, nesse caso, é uma disposição para comportamentos flexíveis ou complexos em nível apropriado. Assim, dizemos que um cão ou um golfinho é inteligente, por exemplo, pois podem ser adestrados para responderem a comandos específicos. Também são inteligentes animais capazes de, autonomamente, traçar estratégias predatórias, alterar taticamente seus nichos ou se comunicar, em nível que nos chame a atenção, entre os seus pares. A inteligência, nesse sentido, variando apenas em grau, está por todas as partes, podendo ser localizada onde quer que encontremos alguma flexibilidade comportamental ou ações aparentemente planejadas. Inclusive, a atribuição de inteligência alcança, nesse caso, aparelhos computacionais. Não soa estranho dizer que um computador doméstico, na medida em que armazena e manipula informação, é inteligente. Dizemos, também, que sistemas lógicos programados ou algoritmos, como *softwares*, são inteligentes. O que importa, em todo caso, é que haja um sistema, biológico ou não, capaz de cumprir um papel que envolva estímulos ou informações de entrada (*inputs*), por um lado, e comportamentos ou efeitos determinados (*outputs*), por outro¹².

Temos, desse modo, o conceito de um *sistema inteligente*. Nessa acepção, um sistema inteligente é distinto de um *sistema consciente*. De fato, um mesmo sistema pode ser inteligente e consciente. Todavia, temos sistemas inteligentes, ou sistemas que estaríamos inclinados a fazer atribuição de inteligência, que não são conscientes. Não é natural que digamos, por exemplo, que *smartphones*, mesmo possuindo um complexo sistema de processamento de informação, sejam conscientes. De modo semelhante, é comum atribuímos consciência à maioria dos mamíferos, senão todos, mas não às estrelas-do-mar, vermes ou águas-vivas. Parece, assim, que inteligência e sistemas biológicos não são sinônimos de consciência, experiencialidade ou, para usar o termo consagrado por Nagel¹³, sinônimo de um “como é ser algo” (*what-it-is-likess*), isto é, um “como é experienciar” a psicologia de determinado sistema.

¹¹ O que iremos chamar de inteligência não deverá ser fundamentalmente diferente daquilo que Chalmers (2010, p. 3-6) aponta como sendo “os problemas fáceis da consciência”.

¹² Essa última forma de compreender um sistema inteligente é, também, o que chamamos de um sistema *funcional*.

¹³ O famoso artigo onde Nagel popularizou o conceito tem como título “Como é ser um morcego”. Nele, o autor nos convida a imaginar como seria vivenciar a experiência sonora de um morcego. Ele conclui, no entanto, que nem a nossa imaginação seria capaz de nos dar uma pista. Isso ocorre pois, além de não termos o radar de um morcego, para cada animal senciente, há um “como é ser”, uma experiência irreduzível que seríamos incapazes de imaginar corretamente a sua vivência. Essa dimensão do “como é ser algo”, que está além do cérebro ou de suas funções, é a dimensão da consciência (NAGEL, 1974).

Podemos ter presente, inclusive, uma inteligência ou flexibilidade comportamental superior à nossa — digamos um supercomputador — sem que haja, propriamente, o que designamos por consciência.

Chalmers (1996, pp. 11-16) também propõe uma distinção desse tipo. Haveria, segundo ele, um conceito “psicológico” de mente e outro “fenomenológico”. O primeiro é aquele associado às pesquisas da ciência cognitiva, sejam elas de cunho behaviorista ou funcionalista; o outro é aquele associado ao que a filosofia da mente tem designado tradicionalmente por *qualia*, a saber: os aspectos subjetivos, experienciais, fenomenológicos, que acompanham, a princípio, os processos de um sistema inteligente ou cognitivo. As ciências positivas da mente (cognitivistas, funcionalistas, behavioristas, etc.), assim, optam por estudar a mente naquilo em que se é possível entendê-la sem suas características experienciais. E essa atitude é compreensível. Dado que as ciências positivas, para investigar o mundo, necessitam de dados publicamente observáveis, ou acessíveis em terceira pessoa, estudar a mente por meio de sua fenomenologia psíquica, ou no que é acessível, presumivelmente, apenas em primeira-pessoa, seria desvantajoso. Logo, o conceito “psicológico” de mente, distinto do conceito “fenomenológico”, é o conceito ideal para essas ciências.

Ao mesmo tempo, podemos pensar em uma psicologia que trabalha os dois conceitos simultaneamente. O âmbito “psíquico”, assim, é compreendido tanto em seus aspectos conscientes quanto em seus aspectos inconscientes. Essa atitude faz sentido. Se esses processos, ou grande parte deles, sobretudo na espécie humana, transcorrem juntos, podemos, então, estudá-los em paralelo. Assim, por exemplo, a percepção poderia (1) ser investigada cognitivamente, sendo ela o processo pelo qual um sistema sensível ao ambiente colhe estímulos, processa-os de determinado modo e aplica-os para cumprir um certo papel com conseqüente manifestação comportamental (a princípio, um computador suficientemente sofisticado cumpriria eficientemente esses passos). Paralelamente, (2) a percepção poderia ser compreendida no que há de fenomenológico, isto é, em seus aspectos conscientes, subjetivos, onde o sujeito tem a experiência de um estímulo e o conseqüente desejo consciente de uma ação. Conceitos fenomenológicos cumpririam aqui papel paralelo ao da terminologia cognitiva ou funcional.

Uma vez que a distinção entre *consciência/experiência* e os aspectos *não experienciais/não conscientes* da mentalidade esteja nítida, podemos agora propor algum grau de indistinção com respeito aos termos “mente” e “consciência”, bem como a alguns de seus sinônimos. O arranjo terminológico que queremos propor, além de conter propósitos técnicos, também possui questões filosóficas importantes. Eis o que apresentamos a seguir.

Sabe-se que, em parte significativa das ocasiões, mente e consciência referenciam, fora dos gabinetes universitários, uma mesma coisa. Por mais que não saibamos dizer o que essa coisa é, sabemos o que ela *não* é, de tal forma que podemos, indiretamente, apontar os nossos pensamentos para uma dúvida em comum. Assim, quando o senso comum fala de “mente”, ele não pretende referenciar, simplesmente, um arranjo funcional ou algum tipo de computação informacional — isso é o que sabemos que ela não é. Para tanto, há o termo “inteligência”. Fora dos círculos acadêmicos acerca do assunto, portanto, quando dizemos “mente”, dizemos, sobretudo, *experiência consciente* ou algo, no mínimo, que estaria conjugado com o termo “consciência” ou “experiência”. Logo, a tendência a falar de mentalidade sem falar de consciência é, com frequência, atitude doutrinariamente motivada, pois assume problemas que estão ao melhor alcance de um certo funcionalismo, ou de um cognitivismo, deixando de lado a verdadeira perplexidade que acompanha a pergunta “o que é a mente?”.

Não achamos arriscado dizer que, nesse cenário de perguntas, há um empreendimento ativo de esconder o trabalho essencialmente filosófico dessa investigação. Se, em uma entrevista televisiva, por exemplo, um acadêmico é interrogado com a pergunta “o que é a mente?” e ele responde algo como “uma complexa rede neural interligada por sinapses”, “um poderoso sistema cognitivo computando ações possíveis” ou “uma atividade desempenhada pelas funções superiores do cérebro”, ele está deixando uma importante perplexidade para trás que acompanha geralmente a pergunta. Ele deixa de reconhecer que a perplexidade humana com relação a mente é direcionada *também* a algo muito mais misterioso, ou muito mais difícil de explicar, onde qualquer resposta dos tipos citados, pretendendo honestidade, deve ser antecedida por ressalvas prévias, apontando o que será ignorado da dúvida — a saber, a experiência a consciente — que subjaz a pergunta. Chalmers (1996, XII) foi muito perspicaz ao realizar uma distinção entre os problemas “fáceis” e “difíceis” da mentalidade, bem como ao notar que o fenômeno da consciência, por vezes, é repostado em outro lugar para que uma explicação, insuficiente, possa ser lançada. Assim, ele nos diz: “a maneira mais fácil de desenvolver uma ‘teoria’ da consciência é negar a sua existência ou *redefinir o fenômeno que precisa ser explicado como algo que ele não é*. Isso geralmente leva a uma teoria elegante, mas o problema não desaparece” [grifo nosso]. Sem querermos avançar mais nesse assunto, vale dizer que teorias elegantes desse tipo tem rendido até mesmo propostas assentadas na física quântica¹⁴.

¹⁴ A exemplo, temos, desde os anos 90, teorias sobre a consciência que recorrem à mecânica quântica, tal como a teoria “Orch OR” (Redução Objetiva Orquestrada) onde se assume o pampsiquismo e, também, a identidade metafísica entre o suposto colapso da função de onda produzido pela geometria e atividade dos microtúbulos

Sendo assim, sem nos alongarmos mais, utilizaremos o termo “mente”, “mentalidade”, “psicológico” ou “psíquico” como quem diz consciência ou, melhor dizendo, experiência consciente, pois esse é o problema eminentemente filosófico da mentalidade. Decerto, é um problema que vem, a cada dia mais, tornando-se científico, isto é, tornando-se objeto das ciências positivas. Todavia, enquanto não tivermos uma explicação naturalista cabível (se é que uma explicação desse tipo é, enfim, possível), o problema exigirá o trabalho filosófico ou especulativo.

1.3 A autoexperiência ou a consciência-de-si

Diz Locke (2012, p. 352) que “sabemos bem o que fazemos quando vemos, ouvimos, provamos, tocamos, meditamos ou queremos uma coisa qualquer: é impossível percebermos sem percebermos que percebemos”. Ou seja, nenhuma experiência pode se realizar sem que estejamos conscientes dela. Podemos interpretar isso, correndo talvez o risco de ir além do que Locke pretendeu, como uma experiência de segunda ordem ou de alto nível — uma “meta-experiência”, diríamos. Nesse raciocínio, portanto, toda experiência é, na verdade, uma dupla-experiência, uma experiência da experiência.

Indo um pouco mais longe, assumiremos, na esteira de Kant, que, além da meta-experiência, ou da consciência de estados particulares, temos, recorrentemente, a experiência de um *eu* ou um *alguém*. Brook (1994, p. 55) diz que “Kant também descreveu outro tipo de autoconsciência, não a consciência de estados particulares [como a de Locke] ou atos de consciência, mas a consciência de si mesmo [*awareness of oneself*]”. A autoexperiência, a experiência-de-si ou a consciência-de-si (*self-experience*, na língua inglesa) é uma sensação, diríamos, que não nos abandona. A existência dessa sensação, com seu conteúdo fenomenológico, é indiscutível, ainda que o *eu* ou um sujeito a ser objetivamente encontrado, enfim, não exista. O que importa é que a sensação do *eu* faz parte do “catálogo” de experiências que acompanham a nossa vida e, além disso, é a razão de nos perguntarmos o que somos: é a experiência dela que suscita perplexidade a respeito da nossa existência.

O conteúdo dessa experiência constitui, segundo Strawson (2000, pp. 40-41), o problema *fenomenológico* do eu. Esse problema, diz ele, suscita e antecede a questão ontológica do tipo “o *eu* existe?”. Tal como essa sensação nos aparece, há um sujeito por trás de tudo o que vemos, sentimos, pensamos ou sonhamos. É *como se* fôssemos, no fundo, um espectador

neurais e a própria experiência consciente. Para uma explanação geral dessa teoria, consultar Hameroff e Penrose (2014).

de um filme que corre sem cessar, irrompendo uma nova experiência a cada instante. Assim, movidos pelo desejo, quando dizemos algo como “eu quero viajar”, não intencionamos dizer, de modo impessoal, que “há aqui um desejo que tem como conteúdo a pretensão de uma viagem”. O que efetivamente dizemos é “*eu* tenho o desejo de viajar”, sendo o desejo uma propriedade psicológica de uma segunda entidade, processo ou coisa — ou outro termo que se pretenda — que estamos referenciando com o termo “*eu*”. O mesmo se passa na experiência da dor. Se dizemos “está doendo”, não queremos simplesmente dizer “há uma dor”, mas sim “está doendo em *mim*”. A dor, nesse caso, é o predicado psicológico de *alguém*. Para nós, é como se toda experiência estivesse obrigatoriamente acompanhada da experiência de si. Os desejos são *meus* desejos, a experiência da dor é a experiência da *minha* dor. Em nossa experiência concreta, não existem sensações impessoais: uma experiência sem seu experienciador, diremos, é inconcebível. Devemos dizer também que experiências de segunda ou terceira pessoa só existem em abstrato. James (1979, p. 122) reforça essa ideia:

Nesta sala — nesta sala de conferências, digamos — existe uma multidão de pensamentos, os de vocês e os meus [...]. Meu pensamento relaciona-se com outros pensamentos meus e seu pensamento com outros pensamentos seus. Se, em algum lugar da sala, existe um mero pensamento, que não é pensamento de alguém, não temos modo de averiguar, pois não temos experiência de sua aparência. *Os únicos estados de consciência com os quais naturalmente lidamos estão fundados nas consciências pessoais, nas mentes, nos egos, nos eu e vocês particulares concretos.* [grifo nosso].

E, mais a frente, conclui:

O fato consciente universal não é “sentimentos e pensamentos existem”, mas “eu penso” e “eu sinto”. Nenhuma psicologia, de modo algum, pode questionar a existência de egos pessoais. O pior que uma psicologia pode fazer é, assim, interpretar a natureza desses egos de modo a lhes roubar o seu valor.

Tentando levantar objeções, poderíamos nos perguntar: a experiência de si seria a experiência efetiva de *algo*? Não seria essa experiência a experiência de uma ilusão? Diria ainda o viés cognitivista: não seria a experiência de si, de um *eu*, uma ilusão “útil” com a finalidade de organizar a minha experiência total? Tomando a última pergunta, diríamos: sim e não. Sim, pois ela, a autoexperiência, parece, de fato, ajudar a organizar o turbilhão de eventos psicológicos que irrompem em minha mentalidade. Teóricos da mente, diriam, na esteira de Kant, que a autoexperiência, não sendo evidência de algo que existe objetivamente, constitui, no entanto, elemento essencial para a “unidade da experiência consciente”. Ao mesmo tempo, somos obrigados a responder “não”, pois o *eu* não é mero elemento virtual de uma estrutura cognitiva. As experiências, essa coleção ininterrupta de processos psicológicos, não estão, em última análise, a ocorrer soltas no universo. Elas ocorrem desde uma perspectiva em particular, que chamamos de “perspectiva de primeira-pessoa”, e não em outra. Isso, por si só, certamente

não salva o *eu* de ser a pretendida “ilusão útil”, mas também nos desautoriza a dizer que ele é *nada*. Além disso, se absolutamente nada fosse, as experiências associadas a ele não teriam razão de ocorrerem enquanto experiências *genuínas*, isto é, não necessitariam de um ponto de vista, ou de uma perspectiva. Seriam, nesse sentido, processos mentalmente inóspitos, sistemas respondendo a estímulos de uma maneira apropriada, mas sem nenhuma vivência propriamente psíquica, que é sempre vivência de alguém.

1.4 A experiência envolve, obrigatoriamente, um experienciador?

Começemos com o seguinte entendimento: experiências podem existir sem um experienciador. Se assim for, consciência não é sinônimo de, e nem acompanha, necessariamente, um sujeito. Uma outra forma de entender isso é admitindo que consciências *impessoais* são possíveis. Podemos defender isso, por exemplo, para não correr o risco de cair na “ilusão gramatical” de assumir, sempre, um sujeito por trás dos seus “predicados” (estados mentais). Mas uma consciência sem dono, uma consciência de *ninguém*, poderia realmente existir?

Podemos continuar assumindo que sim. No entanto, como já se deve ter percebido, isso agride a nossa intuição. Parece que só podemos falar de uma consciência sem sujeito de maneira cognitivamente forçosa. De fato, tentar fazer isso ser concebível já exigiria uma manobra filosófica que não parece possuir espaço lógico. Como poderia uma sensação de dor pertencer a ninguém? Uma experiência visual sem espectador? Um estado psíquico, enfim, sem subjetividade?

Se a nossa intuição não mais nos abrir caminho nesse sentido, devemos, agora, tentar outro: consciência implica sujeito. Implica *necessariamente*, pois consciência é *experiência* e uma experiência que não é experienciada, *experimentada*, é inimaginável e, diríamos, impossível. Em outros termos, e seguindo o raciocínio de Strawson (2011, p. 258), toda experiência é uma “experiência-para” ou “experiência-para-alguém-ou-algo”:

Afirmar que a experiência é necessariamente experiência-para, experiência-para-alguém-ou-algo, é afirmar que ela é necessariamente experiência da parte de um sujeito de experiência. Novamente, digo isso apenas na medida em que é uma verdade necessária e, certamente, sem qualquer compromisso com a ideia de que sujeitos de experiência são coisas que persistem. Esta é a Tese da Experiência / Experienciador.

Seguindo o texto na mesma página, Strawson menciona Stone (2005), cujo entendimento acerca da experiência incluiria apenas a subjetividade, mas não um sujeito: experiência envolve subjetividade, segundo Stone, mas não podemos dizer que envolve,

necessariamente, um sujeito. Em seu artigo (STONE, 2005, pp. 188-189), ele lança a seguinte pergunta “Experiência requer subjetividade, mas subjetividade requer um sujeito?” e, mais à frente, diz “Indiscutivelmente, os fatos em virtude dos quais dizemos que ‘uma experiência tem um aspecto qualitativo apenas se há algo que é como para alguém tê-la’ *pode ser expresso sem mencionar sujeitos*” [grifo nosso]. Com isso, ele pretende dizer que, sim, há algo de necessariamente subjetivo nos estados conscientes, pois são, como o entendemos, estados subjetivos, mas isso não significa que há propriamente sujeitos: ele diz que não precisamos mencioná-los quando dizemos “experiência-para”. Ao que se deixa entender, “experiência-para” ou “experiência-para-alguém-ou-algo” seria o equivalente de “experiência subjetiva”, pois toda experiência é subjetiva, mas não “experiência-de-um-sujeito”, pois o “sujeito” constituiria um *acréscimo*. Ora, mas o fato de não haver necessidade de mencionar um sujeito para incluir a subjetividade no termo, não implica, enfim, que possa existir subjetividade sem sujeito. A objeção, nesse caso, fica na ordem de uso do termo e não na ordem propriamente metafísica. Repare, ainda, que Stone apenas recoloca o problema que nós mesmos apresentamos inicialmente, só que da seguinte forma: “subjetividade (ou experiência) envolve, necessariamente, sujeitos?”. A nossa resposta é positiva.

O “como é ser” ou “o que é ser” nageliano¹⁵ (ou, do inglês, *what it is like*), pode nos ajudar a ilustrar essa questão (NAGEL, 1974). Strawson (2010, p. 129) diz “Experiência envolve necessariamente um como-é-ser experiencial, e um como-é-ser é necessariamente um como-é-ser *para* alguém ou algo. Qualquer que seja a natureza dessa experiência, a sua existência real não pode ser negada”. Não sabemos, para além do que é apresentado na nossa experiência, o que é a consciência, mas podemos saber que toda experiência envolve, ou existe *para* um experienciador. Há um como-é-ser *um* humano: mais do que seus estados mentais, *há também um ponto de vista estritamente particular, uma visão de primeira pessoa real, intransferível e irreduzível*, uma “experienciação” — o próprio sujeito — sem a qual não poderia haver consciência, a menos que estejamos dispostos a assumir a tese nada intuitiva, e metafisicamente inadequada, de consciências pairando no universo sem estarem, enfim, conscientes.

Esse raciocínio nos remonta às *Meditações Metafísicas* de Descartes a respeito do *cogito*: não posso colocar em dúvida a existência das *minhas* experiências enquanto essas experiências ocorrerem: “[...] é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição,

¹⁵ A tradução da expressão talvez não seja precisa. O título original do artigo, por exemplo, é *What is it like to be a bat?*, que poderia tanto ser traduzido por “O que é ser um morcego” como por “Como é ser um morcego”. A expressão genérica seria “*what it is like*” ou, com um sentido um pouco diferente, “*what it is likeness*”. A expressão, em todo caso, busca dizer que há algo que é como experienciar, ou ser, uma determinada coisa.

eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2011, p. 43). É questionável aqui se Descartes identificava os estados de consciência, tal como o pensamento de que eu existo — ou a dúvida disso, a dúvida que não pode ser colocada em dúvida —, com o próprio sujeito ou se era o sujeito algo além dos estados conscientes. Se formos atentos, estaremos prontos a situar a tese de Descartes no primeiro caso, onde sujeito e estados mentais são uma única e mesma coisa. Tal entendimento da metafísica cartesiana talvez nos leve a pensar que a ideia de um “sujeito de experiências” seja trivial, dado que ele é a própria experiência em todo caso e, assim, deveríamos falar tão somente de experiência ou consciência. Mas a perplexidade que não deveria escapar aqui é que se trata não de uma consciência qualquer, ou mesmo de uma consciência universal do mundo, mas de uma consciência individual, uma consciência única e distinta no mundo, a *minha* consciência. Permanece, assim, o enigma da consciência *subjetiva*. É ela que deve ser explicada. E explicar ela é explicar o *eu*.

Diante disso, Strawson (2017, pp. 7-8) propôs a perspectiva do sujeito “estrito” (*thin conception*), distinguindo-o da concepção do sujeito “largo” (*thick conception*) e da concepção do sujeito “interno tradicional” (*traditional inner conception*). O sujeito “largo” refere-se à concepção de um sujeito que envolve todo o organismo. Digamos, por exemplo, que, nesse caso, o eu é o ser humano individual como um todo ou o organismo de uma dada espécie. A concepção do sujeito “interno”, por sua vez, entende o sujeito como sendo o cérebro, algum sistema do cérebro, uma alma ou um ser imaterial. Por fim, temos a concepção “estrita” que deixa de pensar o sujeito como algo distinto da sua experiência. O sujeito, nessa acepção, *é* experiência. Seguindo essa concepção, o entendimento de que o sujeito seria uma entidade para além dos seus estados conscientes constitui um empreendimento metafísico nebuloso, desautorizado pela própria experiência, pois esta, na visão do autor, nunca se encontra dissociada de seus estados subjetivos — ou do seu sujeito. Assim, ele nos diz: “De acordo com a concepção estreita, a presença da experiência não só é suficiente para a existência do sujeito mas também necessária: sem experiência, sem sujeito de experiência” (STRAWSON, 2017, p. 190).

A visão de Strawson, no entanto, não pretende igualar sujeito e experiência de maneira a descartar alguma noção, sobretudo a noção de sujeito. Somos consciência, sim, mas uma consciência experienciada, *subjetiva*. A tendência a negar um sujeito psicológico ou um *eu*, diz Strawson (2009, pp. 26), é fruto de um anticartesianismo exagerado que, ao temer ser enquadrado como quem defende a existência de almas pairando sobre os corpos, acaba se esquecendo, inclusive, de toda a riqueza da mentalidade interna que possuímos:

Na fúria de ser "anticartesianos" (ou algo), esquecem completamente o que é viver uma vida humana comum. Eles se esquecem, em muito, da internalidade profunda e constante da experiência cotidiana, seu caráter oculto e privacidade. Esquecem que a mentalidade interna experimentada como tal está constantemente presente em todo envolvimento com o mundo que temos, por pouco que se tenha vivenciado — seja à medida que nos movemos pensando nisso ou naquilo, nadando, praticando um esporte agitado, discutindo com alguém, ou tomando banho (STRAWSON, 2009, p. 26).

Essas experiências, ademais, sejam elas internas ou externas, não são quaisquer experiências, são experiências estritamente particulares no mundo, são as *minhas* experiências, experiências de um experienciador; experiências, enfim, presumivelmente, de um *alguém*.

O que é esse alguém? Aqui o hábito da nossa linguagem poderá nos enganar e nos fazer pensar em um “alguém” substancial destacado de suas próprias experiências. Mas não se trata disso. Falamos, muito antes, de um sujeito “estreito”, um sujeito que é a própria experiência. Além disso, esse alguém não precisa ser da nossa espécie. Esse sujeito pode ser instanciado por um animal muito pequeno — se estivermos dispostos a atribuir estados conscientes a ele — ou mesmo por entidades não orgânicas como *hardwares*, tanto faz. O *substrato* da consciência, a sua constituição ou composição, não constitui o propósito primordial desse trabalho. Por isso, a princípio, estaremos dispostos a assumir que sujeitos estejam localizados — assumindo que sujeitos sejam localizáveis — em qualquer substrato, desde que esse substrato esteja arranjado de maneira apropriada.

Poderíamos objetar aqui que, por haver muitas experiências em um único indivíduo, são experiências diversas subjetivamente, isto é, experiências, por assim dizer, com diferentes experienciadores em um único sistema realizante. Isso nos coloca no problema da *unidade da experiência consciente*: como posso ter por garantido que todas essas experiências inerem em uma única subjetividade? Ora, mas mesmo nesse caso, o que fizemos, ao fim e ao cabo, foi apenas multiplicar os sujeitos no lugar de anulá-los. Certo, poderíamos pensar em sujeitos fragmentados pelas diferentes porções especializadas do córtex cerebral — tal como Nagel (1979, p. 164) o faz conjecturalmente — ou, ainda, pensar em sujeitos fragmentados ao longo das experiências mentais — Strawson assume isso em seu “sujeito mínimo”¹⁶. No primeiro caso, a partir da secção cerebral, multiplicaríamos os experienciadores: por exemplo, se seccionássemos o córtex visual e demais porções cerebrais e tivéssemos condições técnicas de fazê-los funcionar devidamente com estímulos e respostas, teríamos, à parte, um sujeito com experiências visuais, outro com experiências táteis e assim por diante. No segundo caso, sendo

¹⁶ Em Strawson (2011, p. 262-263), isso aparece junto a ideia do “momento vivido da experiência”. Trata-se, de certa forma, de uma abstração teórica, pois esse momento poderia durar meio segundo, um terço de segundo ou menos. O que importa, em todo caso, é que o sujeito strawsoniano não é algo que persiste ao longo do tempo (ou pelo menos não é algo persiste muito).

um problema diacrônico, haveriam lacunas entre os diversos estados conscientes que temos ao longo do tempo: por exemplo, uma experiência de dor em um momento x não conteria o mesmo experienciador de uma experiência de dor em um momento y e assim por diante. Em todo caso, o que nos importa é que essas experiências, quaisquer que sejam, não ocorrerão livres de uma subjetividade que experiencia: a nossa tese de que experiências contêm necessariamente um sujeito persiste. Consciência ou experiência, dessa forma, será sempre aquilo que é necessariamente vivido ou experienciado por algo, ou alguém. Essa, como já entrevemos, é a perspectiva de Strawson (2011, p. 258), bem como, ele próprio diz, a perspectiva de Descartes, Kant, Nietzsche, Espinosa, William James, dentre outros da tradição filosófica ocidental (STRAWSON, 2017, p. 196).

Uma vez que tenhamos trabalhado as questões introdutórias gerais, podemos agora nos lançar aos problemas mais específicos. Decerto, os problemas que já esboçamos voltarão a ser desenvolvidos oportunamente e aprofundamentos serão feitos. Dito isso, a seguir veremos a perspectiva de Thomas Nagel.

2. Thomas Nagel: o sujeito cerebral

A concepção do sujeito como cérebro é arraigada no senso comum secularizado. Dado que o nosso atestado de *causa mortis* tem, usualmente¹⁷, como referência última, o funcionamento cerebral, passamos a assumir, por conseguinte, que somos propriamente o nosso cérebro. Isso significa identificar, ontologicamente, as nossas experiências ou com o cérebro ou com o seu funcionamento. Assim, tanto o início quanto o fim da vida consciente são determinados pelas condições do nosso sistema nervoso central: seu estágio ontogenético, por um lado, e seus recursos energéticos e integridade anatômica e funcional, por outro. Podemos perder qualquer parte do nosso corpo, menos a integridade física ou funcional do que se encontra, em geral, acima do tronco encefálico e dentro da caixa craniana.

Dentre os autores contemporâneos que defendem essa concepção, está Thomas Nagel. Para Nagel, somos algo relacionado ao nosso cérebro. Em seu trabalho mais conhecido (NAGEL, 2004), ele possibilita três interpretações disso: (1) a identidade de um sujeito se dá com um substrato cerebral *capaz* de realizar experiências psíquicas; (2) a identidade de um sujeito se dá com estados cerebrais *quando* estes estão a realizar experiências psíquicas; e (3) somos, *simpliciter*, o nosso cérebro fisicamente intacto. O próprio não explicitou suficientemente essas possibilidades teóricas distintas. Na verdade, elas surgem de ambiguidades em seus textos. Logo, serão distinções que estaremos propondo por conta própria. Se, por fim, essas distinções não fizerem justiça ao seu efetivo posicionamento, esperamos que, ao menos, tenham o proveito de sugerir possibilidades teóricas pertinentes. A reflexão metafísica sobre o *eu*, à semelhança de outras áreas em filosofia da mente, exige que coloquemos perspectivas em confronto para podermos melhor testar as nossas intuições.

2.1 A perspectiva de Thomas Nagel

Segundo Nagel (2004, p. 63), as condições de persistência de alguém ao longo tempo coincidem com as condições de persistência de seu cérebro. Mais precisamente, entre um sujeito e seu cérebro correspondente há uma relação estrita, *necessária*, de tal forma que nada no sujeito ocorre sem que, concomitantemente, um evento cerebral relacionado o acompanhe.

Tal como queremos propor, isso não se trata, simplesmente, da relação de superveniência mente-corpo usualmente defendida por alguns filósofos da mente. Em *The*

¹⁷ “Usualmente”, pois deve haver casos onde o funcionamento cerebral se encontra ausente, ou ausente em suas regiões críticas, e, ainda assim, não se diz que o sujeito esteja morto.

psychophysical nexus (2000), Nagel, ao levar a teoria da identidade psicofísica até as suas últimas consequências, conclui o que *poderia* ser chamado de superveniência *bidirecional* genuína: dado que o mental e o físico são *aspectos* de uma mesma coisa, a superveniência deve ser entendida tanto da perspectiva de uma superveniência mente-corpo, quanto da perspectiva de uma superveniência *corpo-mente*. Logo, as qualidades fenomenológicas da experiência consciente e a sua estrutura espaciotemporal correspondente ocorrem, onde quer que estejam, simultaneamente. Isso também poderia ser compreendido se assumirmos que experiência psíquica e realidade física são *essências* (NAGEL, 2000, p. 452) indissociáveis de uma dimensão mais fundamental da realidade. Tal teoria, que podemos remontar à Espinosa¹⁸, ficou conhecida como teoria do aspecto dual ou, como preferimos, *teoria do duplo-aspecto*¹⁹. Vale dizer que se trata de uma tese cosmológica, e não somente uma tese aplicada sobre sistemas conscientes mais complexos. Ela possui, por isso, implicações pampsiquistas. De fato, além de ter escrito sobre o pampsiquismo (1979, pp. 181-195, 2004 [1986], pp. 78-81), Nagel estendeu a aplicação da teoria do duplo-aspecto para além dos limites da metafísica da mente em uma obra mais recente²⁰.

A parte de suas implicações cosmológicas, o essencialismo psicofísico — se assim também podemos chamá-lo — de Nagel deve ser visto, em geral, como uma alternativa monista para o problema da relação mente-corpo. Haveria, segundo a tradição filosófica moderna, uma descontinuidade abrupta entre o que é explicado a nível físico e o que é explicado a nível psíquico. A título de nomenclatura, tal problema ficou denominado, a partir da obra de Levine (1983), como “lacuna explicativa”. Essa mesma lacuna também aplica-se ao problema da relação entre um sujeito e o seu corpo, organismo ou cérebro²¹. Logo, devemos ter em mente que a proposta de Nagel sobre a identidade do *eu* apontará soluções que decorrem, igualmente, de sua metafísica mais geral — a teoria do duplo-aspecto. O percurso do raciocínio será delineado a seguir.

Segundo Nagel, “eu sou qualquer indivíduo permanente na ordem objetiva que subjaz às continuidades subjetivas dessa vida mental que chamo de minha” (NAGEL, 2004, p. 63). Isso parece implicar que não posso ser o que é de ordem superficialmente psicológica. Assim,

¹⁸ O próprio Nagel (2000, p. 446) admite semelhanças entre a sua teoria e a de Espinosa.

¹⁹ Em Nagel, o termo constitui título de subcapítulo da obra *Visão a Partir de Lugar Nenhum* (2004). Outro defensor dessa visão é Skrbina (2014).

²⁰ *Mind and Cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false* (NAGEL, 2012).

²¹ “Repito que o que se oferece aqui não é uma análise do conceito do *eu*, mas uma hipótese empírica sobre sua verdadeira natureza. Meu conceito de mim mesmo contém a lacuna para tal completamento objetivo, mas não a preenche” (NAGEL, 2004, p. 63).

minhas memórias, intenções e capacidades, a despeito de fazerem parte da minha pessoa, não esgotam o que sou *fundamentalmente*. Mais ainda, o que sou não é, em última análise, da ordem do subjetivo, pois, segundo Nagel, posso situar *objetivamente* o *locus* da minha existência.

Assim sendo, que coisa no mundo objetivo atenderia às condições — fundamentais — da existência de um sujeito ou do *eu*? Aqui poderíamos conjecturar, na esteira do animalismo, que o *eu* será, portanto, o *organismo* ou o ser vivo particular de uma dada espécie. Nagel (2004, p. 64), por outro lado, sustenta que isso não parece concordar com o que seria *essencial* à minha existência, a saber, aquilo sem o qual eu não poderia continuar a existir. Podemos pensar, nesse sentido, e a despeito de suas diferentes versões, no famoso experimento do “cérebro em uma cuba”. Se fôssemos capazes, como parece teoricamente concebível, de nutrir adequadamente um cérebro inserido em um recipiente artificial, estaríamos autorizados a dizer, a despeito do animal humano não mais existir, que o *eu* daquele organismo deixou de existir? Nagel nega isso, pois é concebível um *eu* que persista em um cérebro biologicamente isolado, isto é, um cérebro que não pertença, ou mesmo nunca tenha pertencido, a um animal, ou mesmo a espécie alguma — um cérebro de ontogenia biotecnológica²², por exemplo. Assim, colocando novamente o problema do *eu* à luz do seu monismo de duplo-aspecto, Nagel escreve:

Deixe-me expressar isso, com um certo exagero, como a hipótese de que sou meu cérebro; e deixemos de lado, por ora, os problemas que poderiam surgir quanto ao que se deve considerar como o mesmo cérebro (por exemplo, quanto à sua dependência da inalterabilidade do organismo). Tudo indica que o cérebro intacto parece responsável pela preservação da memória e de outras continuidades psicológicas e pela unidade da consciência. Se, além disso, os estados mentais são, eles próprios, estados do cérebro — que, portanto, é mais do que um sistema físico —, então o cérebro é um forte candidato a ser eu — embora deva admitir que ele não satisfaz todas as condições intuitivas relativas à ideia do *eu* (NAGEL, 2004, p. 64).

Temos, com isso, desconsiderando as ressalvas, o que propomos chamar de teoria do *sujeito cerebral* em metafísica da subjetividade. Contudo, como é patente na obra de Nagel, as coisas não se encerram aí. Mais à frente, no mesmo capítulo de seu livro²³, Nagel adicionará afirmações que entrarão em conflito com a ideia de um sujeito que seja *apenas* cerebral, pois parece, segundo o seu raciocínio, que a mera existência do cérebro não garante, suficientemente, a existência do *eu*. Seria necessário, ainda, para que o *eu* exista em um dado momento, que o cérebro cumpra estados físicos específicos, caso contrário teríamos, por exemplo, um cérebro

²² “[...] seria até mesmo possível, por uma monstruosidade da engenharia genética, criar um cérebro que nunca tivesse sido parte de um animal, mas fosse, não obstante, um sujeito individual” (NAGEL, 2004, p. 63).

²³ É possível encontrar elementos de sua tese, de modo menos sistemático, em obras e artigos diversos. Não obstante, o texto onde encontramos a sua visão do assunto mais sistemática é em *The view from nowhere*. Também o artigo *Brain-bisection and the unity of consciousness* (NAGEL, 1971), a despeito de mais antigo, possui intuições gerais importantes.

funcional, porém subjetivamente inóspito²⁴. Isso significa dizer que o *eu* não é, meramente, um sistema físico, mas um sistema físico que *cumpr*e determinados critérios. Vejamos, sobre isso, o que Nagel propõe:

Seja eu o que for, sou, na verdade, a sede das experiências da pessoa TN [Thomas Nagel] e de sua *capacidade* de identificar e reidentificar a si mesma e a seus estados mentais, na memória, na experiência e no pensamento, sem depender do tipo de evidência observacional que os outros precisam usar para compreendê-la. Para que eu seja uma pessoa, é *necessário* que eu tenha essa *capacidade* [...] (NAGEL, 2004, p. 64; grifo nosso).

Seguiremos, também, o entendimento dessa tese apresentado por Parfit (1987) em *Reasons and Persons*. Segundo Parfit, haveria, na proposta de Nagel, duas versões teóricas: uma simples e outra complexa ou “menos simples” (1987, p. 470). A versão simples é aquela que já procuramos delinear: o sujeito é o seu cérebro intacto. A versão complexa, por sua vez, propõe que o sujeito seria um conjunto de estados cerebrais que, propriamente, acompanham a continuidade psicológica.

Agora, contudo, iremos um pouco além da leitura de Parfit e propor que a versão complexa possui, por sua vez, duas subversões. A primeira, que guarda semelhanças com o disposicionalismo subjetivo de Barry Dainton²⁵, propõe que o sujeito é o conjunto de elementos cerebrais (redes neurais, por exemplo) *capazes* de produzir continuidades psicológicas. Pode-se falar também, nesse caso, de *disposição* para produzir continuidades psicológicas. Já a segunda subversão, de modo ligeiramente distinto, mas ainda crítico, propõe que o sujeito é o conjunto de estados cerebrais *quando* estes estão a produzir continuidades psicológicas: “[...] minha vida mental depende inteiramente de certos estados e atividades do meu cérebro, e se alguma forma da teoria do aspecto dual está correta, então o que sou é o cérebro *quando* este se encontra nesses estados (não apenas em seus estados físicos)” (NAGEL, 2004, p. 65; grifo nosso). Nesse último caso, diferente de uma identidade que se dá por meio de estruturas cerebrais *potencialmente* operantes, a identidade do sujeito dar-se-ia, apenas, com estados cerebrais *fenomenologicamente operantes*.

Na primeira versão, por outro lado, o que *sou* persiste, ontologicamente, mesmo quando não há “continuidade psicológica”, contanto que eu, ou meu substrato, mantenha capacidade para tal. Logo, o cérebro não precisa estar, necessariamente, produzindo experiências

²⁴ Aqui, “subjetivamente inóspito” significa “sem uma unidade subjetiva” ou “sem unidade consciente”. Pois, como já foi dito, Nagel adota, em algum grau, o pampsiquismo. Logo, não haveria porções da realidade que fossem, de todo modo, desprovidas de subjetividade. Em geral, quando não deixarmos sinal do contrário, subjetividade significará “sujeitos providos de uma experiência consciente unificada”, mesmo que essa experiência possua uma coleção de qualidades fenomenológicas reduzidas.

²⁵ Uma exposição sucinta da visão a que nos referimos pode ser encontrada em Dainton (2004). Para uma exposição mais detida, consultar a obra *The Phenomenal Self* (2008).

conscientes para que um dado sujeito esteja identificado com ele. Existo mesmo enquanto há completa inconsciência ou ausência de fenomenologia psíquica. Basta, nesse caso, que a *capacidade* (redes neurais apropriadas, maquinarias bioquímicas, etc.) para experiências conscientes permaneçam existindo (estejam potencialmente operantes). Perceba que na versão *não* disposicional, de modo distinto, a possibilidade de um sujeito inconsciente, ou fenomenologicamente ausente, estaria descartada.

Adotando o viés disposicional ou potencial, as condições para que eu exista envolveriam mais do que um substrato, pois é necessário que este tenha *capacidade* de “identificar e reidentificar”, ao longo do tempo, um mesmo sujeito. Não posso dizer que existo, portanto, enquanto o meu cérebro carecer de tal capacidade, do contrário teríamos um cérebro até mesmo funcional em determinados aspectos, porém, e novamente, subjetivamente incapaz. Essa concepção é ligeiramente diferente daquela que pretende atender as nossas intuições acerca de uma continuidade pessoal que persista mesmo em casos de rupturas psicológicas. Se, de acordo com a teoria padrão do sujeito cerebral, ou a “versão simples” de Parfit, existimos mesmo em condições cerebrais inviáveis para o fluxo mental — um cérebro criogenizado, por exemplo —, na visão disposicional, por outro lado, só podemos existir *enquanto* a nossa capacidade psicológica de “autoidentificações subjetivas” (NAGEL, 2004, p. 66) permanecer sendo o caso. Logo, utilizando a linguagem da metafísica da personalidade, não sou apenas a “sede das experiências da pessoa Thomas Nagel”, mas também sou a *capacidade* dessa sede de elencar as reidentificações exigidas.

Quanto a outra subversão, advogando a necessidade de estados cerebrais *fenomenologicamente* operantes, teríamos que casos de ruptura psicológica implicariam a descontinuidade ontológica do sujeito. Tal consequência seria, para Nagel (2004, p. 71), indesejável, o que nos tenderia a preferir a versão disposicional:

“[...] uma das condições que o eu deve satisfazer, se possível, é a de ser algo em que ocorram o fluxo de consciência e as crenças, desejos, intenções e traços de caráter que eu tenho — algo *abaixo* dos conteúdos da consciência, *que possa sobreviver até mesmo a uma ruptura radical na continuidade da consciência* [grifo nosso].”

Como dissemos, Nagel deixa entrever ambiguidades em sua concepção, de tal forma que as interpretações que aqui propomos não devem ser tomadas como definitivas. Tais problemas na argumentação do autor surgem, sobretudo, quando o mesmo transita entre (1) a identidade de um sujeito se dá com um substrato cerebral *capaz* de realizar experiências psíquicas e (2) a identidade de um sujeito se dá com estruturas cerebrais *quando* estas estão a realizar experiências psíquicas.

Um último ponto, fugindo um pouco do que viemos tratando até aqui, merece atenção.

Nagel conjectura um sujeito que não é idêntico à pessoa, pois, para ele, podemos pensar o sujeito, *a princípio*, simplesmente como *sujeito*, isto é, algo desprovido de determinada história mental ou certos predicados psicológicos²⁶ em particular. Trata-se, a princípio, de um tipo de “visão simples”²⁷ se alocarmos a concepção nageliana dentro das discussões tradicionais a respeito da identidade pessoal. Acompanhando esse viés, o sujeito antecede as suas experiências, de modo que as suas condições de persistência, por conseguinte, antecedem a continuidade psicológica. No caso de Nagel, o que antecede as experiências é o próprio cérebro (ou seus estados) e, portanto, as condições de persistência do *eu* são as condições de persistência do cérebro ou de suas funções.

Tudo isso coloca novas questões à discussão sobre a natureza da subjetividade. Se o que sou independe de minha biografia experiencial, ou do que sucedeu a mim particularmente, então é como se a minha pessoa *não* fosse uma propriedade essencial do que sou. Dizendo de outro modo, *pessoa* e *sujeito* não seriam coisas idênticas. Sobre isso, diz Nagel:

No que diz respeito ao que eu realmente sou, pode parecer que qualquer relação que eu tenha com TN, ou com qualquer outra pessoa objetivamente especificada, deve ser casual e arbitrária. Posso habitar TN ou ver o mundo pelos olhos de TN, mas não posso *ser* TN. *Eu* não posso ser meramente uma *pessoa*. Desse ponto de vista, pode parecer que “Eu sou TN”, na medida em que seja verdadeiro, não é uma proposição de identidade, mas de sujeito-predicado (NAGEL, 2004, pp. 88-89).

A minha *pessoa*, dentro desse raciocínio, independe do que sou essencialmente. *Eu* sou alguém com uma história mental particular, mas essa relação entre *eu* e a minha vida pessoal não implica uma identidade. Desse modo, eu poderia ter sido outra pessoa, ou mesmo poderia, tentando extrair outras consequências da tese nageliana, vir a ser *qualquer* outra pessoa que cumprisse a condição de possuir o meu cérebro: este sim o meu *eu* essencial. Nesse sentido, Nagel ainda diz:

Como primeira explicação, poderíamos dizer que a perplexidade vem do fato de que eu ser TN (ou quem quer que seja) parece acidental, e minha identidade não pode ser

²⁶ A afirmação “desprovido de quaisquer predicados psicológicos” merece algumas observações. James (1979, p. 140), por exemplo, considera a existência de experiências “vazias”. Assim, ele coloca que “existem inúmeras consciências de vazio, nenhuma das quais, tomadas em si mesma, tem um nome, mas todas são vazios de consciência e assim o mesmo estado. Mas a sensação de uma ausência é *toto coelo* diferente da ausência de uma sensação. É uma sensação intensa. O ritmo de uma palavra perdida pode existir sem um som para fechá-lo; ou o sentido evanescente de algo, que é a vogal ou consoante inicial, pode zombar de nós adequadamente, sem crescer de modo mais distinto. Qualquer um deve conhecer o torturante efeito do ritmo vazio de um verso esquecido, dançando incansavelmente em nossa mente, lutando para ser preenchido com palavras”. Essas experiências “vazias”, no entanto, *não é* a mesma coisa de uma subjetividade “desprovida de quaisquer predicados psicológicos”. Esta última não contém, sequer, a *experiência* do dito vazio.

²⁷ Isto é, uma perspectiva que desconsidera os fatos que compõem a continuidade psicológica para assumir algo mais fundamental sobre a identidade subjetiva. Assim, a biografia pessoal não importa para a identidade da pessoa ou do *eu*. Segundo Parfit, (1982, p. 229), “nessa visão, a identidade pessoal não consiste nas diversas continuidades, mas é um fato adicional. E esse fato é o que realmente importa”. No caso de Nagel, esse algo adicional, ou mais fundamental, poderíamos dizer, é o cérebro ou os seus estados que produzem experiências conscientes.

acidental. No que diz respeito ao que sou essencialmente, é como se *só por acaso* eu fosse a pessoa publicamente identificável como TN — como se o que realmente sou, este sujeito consciente, também pudesse ver o mundo da perspectiva de outra pessoa. Meu eu real habita TN, por assim dizer; ou a pessoa publicamente identificável como TN contém meu eu real. De um ponto de vista puramente objetivo, minha conexão com TN parece arbitrária.

Se tivéssemos ao nosso dispor certo avanço tecnológico — assumindo que tal tecnologia possa de fato existir — suficiente para trocar, a partir de induções de estados mentais, a história do meu fluxo de consciência por um outro, eu passaria a ser outra pessoa sem deixar de ser o mesmo *eu*: seria eu com outra história psicológica. A identidade que tenho com a minha pessoa é, portanto, na conjectura lançada por Nagel, algo não necessário. Por isso, assumindo que essa conjectura seja plausível, se quisermos saber o que somos essencialmente, devemos, por ora, desidentificar sujeitos e pessoas e realizar um esforço metafísico de outra ordem, um que possa pensar um sujeito antes de sua biografia mental.

Ao mesmo tempo, contudo, a despeito da relação contingencial entre sujeito e pessoa defendida aqui, Nagel não vai longe o suficiente para dizer que, enfim, sujeito e predicados mentais possam estar dissociados no mundo real. Não se trata disso. Na verdade, seria apressado concluir que *nada* pertencente à pessoa seja essencial ao *eu*, pois o que Nagel designa como “pessoa” é a coleção continuada de *eventos mentais* que, em seu monismo de duplo-aspecto, são idênticos ao que sou objetivamente: idênticos ao meu cérebro. Por isso, dizer, conjecturalmente, que sou uma ou esta pessoa apenas “contingentemente” não nos autoriza a dizer que há sujeito impessoais. De fato, em dimensão concreta, não há uma relação acidental entre sujeito e pessoa: *enquanto* uma pessoa em particular existe, ela é idêntica ao seu cérebro. Logo, as distinções que traçamos acerca do assunto devem ser usadas com cuidado, uma vez que, para Nagel, o *eu* destacado de sua pessoa é muito mais uma possibilidade epistemológica do que uma possibilidade propriamente *metafísica*. Pensando sobre isso, Nagel escreve:

O fato de que eu pareça ser capaz, na imaginação, de separar de TN esse eu objetivo ou destituído de perspectiva não demonstra que se trata de uma coisa distinta, ou que nada mais em TN faça parte de mim essencialmente. Isso não demonstra, como pode parecer à primeira vista, que a ligação entre TN e eu seja acidental. Demonstra, no entanto, que algo essencial em mim não tem nada a ver com minha perspectiva e posição no mundo (NAGEL, 2004, p. 100).

Assim, o que Nagel parece sugerir é que haveria *algo* — um limite lógico²⁸ —, mas não tudo, no que referenciamos pelo *eu*, que foge ao território da pessoalidade. Trata-se de um sujeito destituído de todas as suas qualidades psicológicas contingentes, a saber, o último

²⁸ Tomando emprestado o “sujeito metafísico” de Wittgenstein, diz Nagel (2004, p. 101) em nota: “O sujeito metafísico é o limite lógico que atingimos se todos os conteúdos da mente, inclusive seus pensamentos objetivos, são projetados no mundo como propriedades de TN. O eu objetivo é o último estágio do sujeito que se distancia antes de se reduzir a um ponto destituído de extensão”.

“resíduo” de subjetividade, ou um sujeito sem subjetividade, cuja natureza seria *objetiva*.

A esse ponto, podemos conjecturar, o raciocínio desemboca na epistemologia. O *eu* objetivo destituído de lugar, ou a “visão sem centro” de *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, é, principalmente, uma concepção lógica e, por isso, não deve ser confundido com o sujeito cerebral, que se refere a algo mais concreto. Trata-se, talvez, do ponto mais complicado da obra de Nagel. Para os propósitos desse trabalho, que não é em epistemologia, não voltaremos a falar dessas implicações epistemológicas. Basta, para nós, o que Nagel tem a dizer sobre o sujeito *concreto*, ou cerebral, dotado de subjetividade, ainda que seu *conteúdo* subjetivo — o conteúdo experiencial — possa, conjecturalmente, ser contingente.

As intuições que Nagel fornece para o debate são preciosas. É importante notar que a obra na qual o autor trabalhou mais detidamente o assunto é de 1986, quando tinha entre seus interlocutores filósofos como Derek Parfit, Kripke e Shoemaker. Desde então, já na década de 1990, as discussões sobre a natureza da pessoa lidaram com novos protagonistas — dentre os quais veremos em seções subsequentes —, cujas teses, a despeito de retomar o que foi desenvolvido em décadas anteriores, apresentam novidades, ao nosso ver, promissoras. A literatura sobre assunto, desde então, tem se tornado vasta, culminando em um debate que parece apenas estar começando.

2.2 Cérebro, funcionamento cerebral e fenomenologia psíquica.

Tendo exposto a teoria de Nagel, podemos agora pensá-la com algum nível crítico. De fato, a tese nageliana parece corroborar a intuição contemporânea acerca do que somos. Se a imagem de mundo atual, sendo fisicalista, evita dualismos de tipo cartesiano, então a tendência será localizar a identidade dos sujeitos no cérebro. Também seria plausível a visão de que não somos o cérebro como um todo, mas apenas partes dele responsáveis pela fenomenologia psíquica — por exemplo, as regiões especializadas do córtex. Há muito tempo que é razoável supor, inclusive, que um mesmo cérebro, quando submetido a fissão dos hemisférios, poderia instanciar, virtualmente, dois sujeitos²⁹. O próprio Nagel (1971), ao analisar casos empíricos, foi mais longe e defendeu a possibilidade de um mesmo cérebro poder, a princípio, instanciar múltiplos sujeitos, uma vez que o córtex possui regiões com papéis sensoriais especializados,

²⁹ Para uma referência recente sobre o assunto, ver COLVIN et al. (2017).

de tal forma que cada uma destas seria capaz, por si só, de produzir experiências conscientes independentes³⁰.

Todavia, não é de mesmo grau intuitivo assumir que somos um cérebro apenas enquanto este, ou suas partes responsáveis, manter a capacidade de instanciar continuidades psicológicas. Por exemplo, podemos supor que pacientes em coma cerebral não possuam, durante todo o tempo, capacidade para fenomenologia psíquica — mais especificamente, não possuam capacidade para experiências oníricas — e, portanto, supor que não tenham capacidade para uma continuidade psicológica apropriada. No entanto, diante de ocasiões desse tipo, estaríamos inclinados a dizer que não há um sujeito ou que não há um *alguém*? Dependendo do que pensamos a respeito da metafísica de capacidades ou, melhor dizendo, da metafísica das disposições, poderíamos, a favor de Nagel, responder a essa objeção dizendo que, muito embora o paciente não tenha capacidade *naquele* momento, o fato dele poder vir a ter essa capacidade — digamos, de recuperar-se do coma — nos permitiria concluir que, *in concreto*, ele ainda tem essa capacidade. No entanto, Nagel não é claro a respeito dessa possibilidade, dado que a metafísica das propriedades disposicionais não é um assunto que encontramos em sua obra. Ao que parece, seria necessário, para Nagel, que tal capacidade fosse *atual* e não somente potencial.

Raciocínio semelhante poderia ser feito usando experimentos de pensamento com criogenia. Por exemplo, podemos testar nossas intuições para casos em que o cérebro de um determinado sujeito tem o seu metabolismo reduzido a ponto de sua fisiologia cortical não ser capaz de produzir sequer experiências oníricas. Após certo tempo, que pode perdurar semanas, meses ou anos, o organismo criogenizado é “ressuscitado” e, se tudo correr bem, poderá voltar a experienciar eventos psicológicos.³¹ Assim, se identificamos o sujeito *simplesmente* com o cérebro, então parece razoável concluir que o sujeito não deixou de existir durante a criogenização, dado que o seu cérebro durante o procedimento permaneceu, em sua organização física geral, intacto. A mesma conclusão poderíamos assumir, também, para as teses animalistas, cujos critérios de persistência dependem não do cérebro, mas da continuidade física de um organismo como um todo. Todavia, tomando uma das versões possíveis do sujeito cerebral, se identificamos o sujeito não com o cérebro simplesmente, mas com estruturas cerebrais *capazes* de realizar experiências conscientes, parecerá ainda consensual que este sujeito *persiste*, de um ponto de vista fundamentalmente ontológico, no intervalo entre a

³⁰ Isso não é a mesma coisa de múltiplas personalidades, que envolve mudanças de temperamento, opiniões, etc., porém uma mesma fenomenologia psíquica geral em curso. Em vez disso, Nagel fala sobre esferas distintas de consciência ou, se preferir, diferentes fluxos de consciência. Seria o equivalente, em um mesmo encéfalo, de gêmeos dicéfalos: dois sujeitos experiencialmente independentes compartilhando o mesmo cérebro.

³¹ Esse experimento de pensamento será retomado de maneira mais detida no último capítulo.

criogenização e a ressuscitação? Se o metabolismo cerebral foi reduzido a algo próximo de zero, faz sentido ainda falar de “capacidade para produzir experiências conscientes”?

Se a resposta para a questão acima for positiva, então podemos admitir que a proposta de Nagel, na sua versão disposicional, é coerente. Se a resposta for negativa — e a tomaremos como negativa —, então temos um problema. Nagel (2004, p. 71) é explícito quando diz:

“[...] uma das condições que o *eu* deve satisfazer, se possível, é a de ser algo em que ocorram o fluxo de consciência e as crenças, desejos, intenções e traços de caráter que eu tenho — algo abaixo dos conteúdos da consciência, *que possa sobreviver até mesmo a uma ruptura radical na continuidade da consciência*” [grifo nosso].

Partindo do entendimento de que o “algo abaixo dos conteúdos da consciência” são estados cerebrais *potencialmente* conscientes, admitir que esse sujeito fundamental sobreviva durante o período de criogenização parece implausível, pois a ausência de uma fisiologia apropriada não parece compatível com a capacidade para estados mentais. Para que esse sujeito persista mesmo ao longo desse período, seria necessário, de uma perspectiva realista quanto à *potencialidade*, subtrair o cérebro do estatuto do sujeito a fim de tomar apenas a potencialidade futura, a *pura* potencialidade, como sendo este³². Em todo caso, se o *cérebro*, durante o período, não é capaz de instanciar estados conscientes, e se o *eu* demanda ao menos capacidade para a consciência, não faz sentido, pretendendo que sobrevivamos ao tempo de ruptura, identificar o *eu* com o cérebro: não haveria, sequer, potencialidade para produzir experiências conscientes. Teríamos, se fosse o caso, um sujeito psicológico temporalmente fragmentado, que deixaria de existir em determinadas circunstâncias. Nesse sentido, como Nagel não parece abraçar um tipo forte de disposicionalismo, sua teoria, na sua versão mais bem exposta, parece implausível.

Por outro lado, assumindo a outra versão, se somos apenas o cérebro espaciotemporalmente localizado, independente de quando o mesmo é capaz de produzir experiências conscientes, então o sujeito nageliano parece sobreviver à criogenia. Contudo, mesmo essa versão possui problemas importantes. Para pensarmos nisso, é útil evocar casos de morte cerebral ou, o que é mais emblemático, casos onde nos falta consensualidade a respeito do início da vida consciente.

Em geral, temos como certo que a consciência não surge de imediato com a presença de um cérebro. Nossas visões a respeito de qual *momento* no desenvolvimento neurobiológico há, propriamente, uma consciência, divergem dramaticamente. De todo modo, uma premissa parece comum: a consciência não é um fenômeno que surge, necessariamente, concomitante ao

³² Uma proposta desse tipo é elaborada por Barry Dainton. Para uma exposição sucinta, ver *The Phenomenal Self* (DAINTON, 2004).

surgimento do seu sistema realizante. Assim, podemos admitir que haverá um dado momento ontogenético ou embriológico onde existe um “cérebro intacto”, mas não existe consciência.

Uma suposta saída a isso seria evocar a ideia de “protoconsciência”. De fato, esse conceito tem sido usado, com relativo sucesso, em pesquisas empíricas do sonho³³. Sobretudo, ele se aplica bem quando estamos a considerar aspectos primários da mentalidade não consciente — assumindo que a experiência não é tudo o que há na mente, tal como a inteligência inconsciente. Todavia, exportá-lo para a questão do início da vida *consciente* resultará em um *ad hoc* que apenas desloca o problema para outro momento: se, antes da consciência “secundária” (HOBSON; VOSS, 2011, p. 994), ou da consciência tal como presente em um indivíduo humano adulto, há uma consciência primitiva, uma protoconsciência, então teremos de responder *quando*, também, a consciência primitiva surge. Em verdade, esse mesmo problema surgirá a cada vez que recuarmos o momento de início sem respaldo empírico *efetivamente* preciso (exemplificaremos isso a seguir). Assim, podemos, *ad libitum*, postular protoconsciências, proto-protoconsciências e assim por diante. No entanto, encontrar, *in rerum natura*, o limiar entre a não consciência e a consciência permanecerá sem empresa. Como consequência, retornamos ao início do problema.

Pretendendo resolver essa questão, existem estudos empíricos que buscam encontrar esse limiar. Nos casos mais otimistas, falando, por exemplo, de armazenamento de “informação experiencial”, situam o limiar em torno do último trimestre da gestação³⁴ (ROCHAT, 2011, pp. 62-63). Tais estudos, contudo, possuem o defeito de incorrer em petições de princípio. Em geral, eles inferem, quase sem escrúpulos, estados fenomenológicos a partir de meros estados funcionais. Assim, sinais funcionais ou comportamentais, seriam, segundo essas pesquisas, suficientes para se concluir a presença de experiências psíquicas em recém-nascidos e mesmo em indivíduos de idade gestacional. A partir de, por exemplo, movimentos e orientações seletivas para eventos do ambiente, concluem que, naquele cérebro, *devem* existir genuínas experiências. Tratam-se, provavelmente, de casos onde o significado de “consciência” abrange aspectos diversos da mentalidade sem considerar, propriamente, a *experiência fenomenológica*, isto é, a experiência subjetiva vivida. Via de regra, e se exceções existem são duvidosas, ninguém possui memórias episódicas — experienciais — de quando ainda possuía idade gestacional. Isso inclui indivíduos que nasceram de forma prematura. Assim sendo, colocando em comparação os (1) *indícios* externos de consciência dos estudos *versus* a (2) falta de

³³ Ver, por exemplo, Hobson (2009).

³⁴ Outro resumo filosoficamente contextualizados desses estudos podem ser encontrados em Reddy e Trevarthen (2017).

evidências internas da introspecção (a memória de experiências gestacionais), temos que (3), como a mais forte das hipóteses, é *provável* que indivíduos em idade embriológica possuam experiências psíquicas. E só não é menos provável, pois, a favor da atribuição funcionalista-comportamental, há a possibilidade de experiências gestacionais, no caso de existirem, não serem retidas na memória episódica de um indivíduo mais desenvolvido.

O próprio Nagel, em termos filosóficos, buscou revelar o erro de efetuar inferências desse tipo. Em seu artigo *The psychophysical nexus* (2000), Nagel elaborou uma resposta ao problema colocado por Kripke com respeito à modalidade da relação mente-corpo. Diz, Kripke (1980, p. 155), ao final de *Naming and Necessity*, e Nagel o cita, que a tese fisicalista de dependência *estrita*³⁵ do mental ao físico vai de encontro a uma conceitabilidade patente, a saber, de que é *possível* que fatos físicos não estejam acompanhados, *necessariamente*, de fatos mentais: para Kripke, em função dessa possibilidade, é falso o entendimento de que há uma ligação *estrita* entre fatos físicos e fatos mentais. Assim, temos que para a tese fisicalista estar correta, ou seja, para que haja uma identidade *necessária* entre eventos mentais e eventos físicos, faz-se preciso que não seja concebível a possibilidade de um dado evento cerebral ocorrer sem um dado evento consciente correspondente.

Sobre isso, os filósofos da mente evocam a possibilidade dos chamados “zumbis filosóficos”. Um zumbi filosófico, em sua versão mais radical³⁶, é uma criatura sem experiências conscientes, mas que apresenta, no entanto, isomorfia neurofisiológica em relação a uma outra criatura que sabemos ser consciente. Em outras palavras, se um neurocientista inspecionar a maquinaria cerebral de um zumbi filosófico do tipo citado, incluindo suas dimensões teciduais, celulares e moleculares, ele encontrará, nestes termos, uma réplica infalível de um cérebro consciente, mas que, efetivamente, não possui experiências mentais — por exemplo, experiência visual de uma cor, experiência de um sabor, de dor, etc. John Heil (2013, p. 51) define-o da seguinte maneira:

Os zumbis filosóficos, distintos dos zumbis cinematográficos, não são "mortos-vivos", nem criaturas que se cambaleiam ameaçando o mundo dos vivos. Os zumbis filosóficos são criaturas idênticas a nós em cada quesito material, porém carecem de experiências conscientes. A aparente conceitabilidade de zumbis convenceu alguns

³⁵ Kripke fala de dependência *ontológica*. No original, “*ontologically dependent*”. Seria o equivalente de dizer que fatos mentais não podem existir sem haver fatos físicos correspondentes.

³⁶ Chalmers (1996, p. 95), usando uma distinção de outro tipo, fala sobre “zumbis psicológicos” e “zumbis fenomenológicos”. Os zumbis psicológicos não necessariamente carecem de experiências conscientes. Por exemplo, esses zumbis poderiam ter a experiência de prazer ao realizar seus impulsos a despeito de suas debilidades psicológicas de ordem mais baixa — da ordem da funcionalidade, do comportamento ou, de modo resumido, dos “problemas fáceis”. Nesse sentido, zumbis desse tipo careceriam apenas de elementos psicológicos não experienciais. Iremos, assim, para os propósitos desse artigo, levar em conta apenas o *outro* tipo, o zumbi fenomenológico, que carece, necessariamente, não de mentalidade em sentido geral, mas de *experiências* conscientes.

filósofos de que existe uma "lacuna explicativa" intransponível entre as qualidades materiais e as qualidades da experiência consciente.

Essa seria uma versão radical de isomorfia física. Podemos, no entanto, pensar em tipos de isomorfos que não necessariamente teriam em conta o mesmo substrato físico. Seria o caso, por exemplo, do zumbi de isomorfia comportamental e do zumbi de isomorfia funcional ou, para melhor exemplificar, do zumbi de isomorfia funcional-comportamental. Esse tipo de zumbi seria, ao mesmo tempo, uma duplicata funcional do cérebro e do comportamento. Desse modo, tal como o funcionalismo em filosofia da mente colocaria, dado determinados estímulos, o cérebro, ou circuitaria funcional correspondente (afinal, esse zumbi, não sendo um isomorfo fisiológico, não precisa ter um cérebro no sentido biológico), processaria e transformaria esses estímulos em saídas comportamentais idênticas àquelas de um ser humano, ou outra criatura considerada, consciente. Fala-se, nesses casos, que tal criatura cumpriria *papeis funcionais* equivalentes. Assim sendo, esse zumbi, a princípio, seria comportamental e funcionalmente indistinguível de sua réplica consciente. Para um funcionalista clássico, essa indistinção seria já um sinal claro de que tal criatura possui estados mentais como qualquer outra. O chamado “teste de Turing”, que já foi interessantemente exemplificado em filmes como *Ex Machina*³⁷, seria uma maneira de colocar essa questão em prova. Logo, para uma dada vertente do funcionalismo, arranjos funcionais apropriados seriam suficientes para falarmos acerca da lacuna explicativa, dispensando, assim, o zumbi de isomorfia física.

Contudo, Nagel, não sendo um funcionalista, e nem um behaviorista filosófico, negaria que isomorfias funcionais ou comportamentais sejam suficientes para atribuições de estados fenomenológicos. Na verdade, o funcionalismo, nesse caso, abriria a possibilidade do argumento da conceitabilidade de Kripke estar correto, pois torna, segundo Nagel (2000, p. 436), a hipótese do zumbi filosófico, em sua versão funcional-comportamental, concebível: como estados funcionais e comportamentais não são suficientes para se realizar estados conscientes, então zumbis de isomorfia comportamental e funcional são possíveis³⁸, significando que não há uma relação necessária entre estados funcionais-comportamentais e estados conscientes. Isso ocorre, no seu entendimento, em virtude da relação entre estados *funcionais* e estados conscientes serem, em última análise, *contingentes*, ou seja, haveriam circunstâncias imagináveis — um “mundo possível”, no linguajar de Kripke — onde uma criatura funcionalmente tão avançada quanto nós seria mentalmente “inóspita”. Podemos

³⁷ Filme escrito e dirigido por Alex Garland, de 2015.

³⁸ Note que, por outro lado, para Nagel, zumbis de isomorfia *física*, diferentes dos zumbis de isomorfia funcional e comportamental, não são possíveis.

pensar, inclusive, em uma criatura, ou computador (se incluirmos também o funcionalismo computacional), com funcionamento mais sofisticado que o nosso cérebro, mas, ainda assim, se ainda estivermos falando de isomorfia funcional ou comportamental, a conceptibilidade do zumbi filosófico permaneceria válida.

Diferente seria, no entanto, a relação entre estados *físicos*, cerebrais ou neurofisiológicos, e estados conscientes. Para Nagel, estados neurofisiológicos *não* são, *stricto sensu*, estados funcionais. Logo, estados funcionais podem ser realizados em substratos diversos, muito diferentes do substrato neurobiológico. A relação desses estados — funcionais — com a maquinaria propriamente biológica é, portanto, contingente. É razoável admitir que estados neurofisiológicos se processem funcionalmente, mas o raciocínio contrário, no entender de Nagel, não procede, uma vez que estados funcionais podem ser processados em substratos que não são neurofisiológicos.

Raciocínio semelhante, mas em campo *conceitual* ou analítico, é aplicado na relação entre estados funcionais e estados conscientes. Ele, Nagel, admite que estados conscientes engendrem, de acordo com o nosso *conceito* de estados mentais, processos funcionais. Isso seria uma afirmação dependente da nossa própria definição corrente de um estado consciente e, ademais, é o que permite fixarmos os *referentes* dos nossos termos mentais, isto é, é o que permite sermos capazes de *indicar*, em terceira-pessoa, uma experiência de dor. Assim, se alguém sente dor, é *esperado*, em função do nosso próprio conceito de dor, que essa pessoa esteja tendo essa experiência como consequência de um determinado estímulo e que, por conseguinte, o cérebro processe esse estímulo e, por fim, acarrete uma saída comportamental. Contudo, não podemos afirmar, saindo do território da análise *conceitual*, que o cenário *funcional* da dor é a *experiência* de dor. Pois, nesse caso, estaríamos a estabelecer uma identidade ontológica (entre funcionalidade e consciência) e, portanto, recorrendo a uma afirmação que *foge ao território do que podemos afirmar apenas conceitualmente*. Isso só seria possível se pudéssemos estabelecer não uma relação meramente conceitual, indicativa, mas uma relação *necessária*, e no mundo, entre a *experiência* da dor e o seu estado funcional correspondente. Todavia, até hoje, esse não é o caso.

Isso poderia ficar mais claro se analisarmos o que Nagel está pressupondo em um campo epistemológico mais geral. Para Nagel (2000, pp. 434-435), verdades semânticas (conceituais ou sintéticas), verdades epistemológicas (*a priori* ou *a posteriori*) e verdades metafísicas (necessárias ou contingentes) não coincidem obrigatoriamente. Assim, a despeito de algumas verdades conceituais serem, também, verdades necessárias, há aquelas que não o são. De modo análogo, há verdades necessárias não conceituais. Nagel, assume, inclusive, na esteira de

Kripke, que haja verdades necessárias *a posteriori*, isto é, verdades que, se confirmadas empiricamente, passam a valer para todos os casos possíveis — é o caso da relação entre a molécula de H₂O e a água³⁹, uma relação necessária atestada empiricamente. Esse último caso emblemático é aquele que Nagel espera para a relação necessária entre eventos físicos e eventos mentais: se um inquérito empírico revelar a identidade entre dois fenômenos, ou entre um fenômeno e a sua causa, passamos, *nestas circunstâncias*, a ter uma relação necessária entre os mesmos. Tratar-se-ia, apesar dos pesares intuitivos, de um caso de verdade necessária *a posteriori*. Contudo, essa necessidade se dá *apenas* entre estados *fisiológicos* e estados conscientes, e nunca entre estados *funcionais* e estados conscientes. Esta última modalidade, para o autor, é *contingente*.

Todo esse raciocínio modal, que foi traçado para esclarecer o problema da demarcação entre consciência e não consciência, poderia ser resumido, enfim, da seguinte maneira: quadros funcionais-comportamentais não são suficientes para a atribuição de mentalidades conscientes. A presença de uma funcionalidade apropriada nos permite, apenas, levantar a *possibilidade* da presença de fenomenologia psíquica. Disso fica concluído que os sinais externos de consciência devem ser entendidos, propriamente, como *sinais*, não como evidências. Assim sendo, *segundo um critério funcional-comportamental*, cérebros intactos inconscientes são, no mínimo, tão possíveis quanto cérebros intactos conscientes.

Não queremos, com isso, estabelecer, cabalmente, que o que Nagel denomina “cérebro intacto” seja apenas um cérebro fisicamente organizado, mas sem funcionamento ou capacidade de produzir experiências conscientes. O problema é que se assumirmos que esse cérebro seja mais do que simplesmente a entidade física *simpliciter*, acabaremos por cair, novamente, nos problemas decorrentes de suas outras versões teóricas já analisadas. Temos, enfim, que as soluções nagelianas, tal como o próprio expõe, a despeito de muito intuitivas, não parecem boas.

Assim sendo, tentaremos, por nossa conta, fortalecer a perspectiva de Nagel. Para tanto, será necessário desconsiderar algumas afirmações que limitam a sua teoria. Em especial, desconsideraremos a alegação de que devo ser algo que possa “sobreviver até mesmo a uma

³⁹ Alguém poderia defender aqui que essa relação não é necessária. Para tanto, basta assumir que o que denominamos “água” é, na verdade, fato da fenomenologia psíquica, e não fato do mundo: a água é a forma com que o nosso aparelho cognitivo representa moléculas de H₂O quando estas se encontram em um dado número e organização. Se esse for o caso — e acreditamos que o seja —, então uma outra criatura não humana poderia representar estas mesmas moléculas de H₂O sob outra forma. Assim, temos que a relação necessária entre água e H₂O é falsa. A despeito dessa objeção, Kripke e Nagel ainda acreditam em verdades necessárias *a posteriori*.

ruptura radical na continuidade da consciência”. Faremos isso, talvez, de modo pretensioso, mas que, certamente, fornecerá intuições importantes para a discussão.

2.3 Fortalecendo a perspectiva cerebral

Atentemo-nos, novamente, a uma das passagens de *Visão a Partir de Lugar Nenhum*:

Se, por outro lado, minha vida mental depende inteiramente de certos estados e atividades do meu cérebro, e se alguma forma da teoria do aspecto dual está correta, então o que eu sou é o cérebro *quando* [*in those*] se encontra nesses estados (não apenas em seus estados físicos), e é inconcebível que eu sobreviva à destruição do meu cérebro [grifo nosso] (NAGEL, 2004, p. 65).

Esse é o trecho no qual Nagel, a despeito das contradições, permitiria uma visão mais estreita. Ela vai de encontro à sua afirmação — mais enfática, ao que nos parece — de que o sujeito, o que quer que ele seja fundamentalmente, deva atender à condição de sobreviver a uma ruptura psicológica. Por isso, muito provavelmente não se trata da perspectiva efetiva do autor. No entanto, avançaremos no sentido desta, a fim de podermos avaliar um cenário teórico mais favorável.

Em geral, as discussões, tanto acerca do estatuto ontológico dos sujeitos, quanto acerca dos seus critérios de persistência, parecem negar, de antemão, que sujeitos possam ter uma existência descontinuada. Sujeitos só podem existir continuamente, sem interrupções. Essa é, na maioria das vezes, a intuição comum. A partir disso, as teorias são desenvolvidas buscando identidades que evitem rupturas ontológicas, ou seja, procuram entender a nossa existência com um início e um fim, mas sem interstícios de inexistência. De fato, em uma primeira vista, isso parece ser a alternativa mais razoável. Todavia, talvez seja necessário estarmos preparados para assumir realidades que não são, a princípio, intuitivas, mas que possuem a vantagem de evitar complicações quando tomadas de uma perspectiva mais distanciada.

Chamemos, provisoriamente, a perspectiva cerebral que admite sujeitos que possam deixar de existir e voltar a existir de *concepção do sujeito fenomenológico*. Para essa concepção, em sua versão não reducionista, sujeitos e cérebros ainda são substancialmente idênticos, mas com propriedades, essências ou aspectos diversos: sujeitos ainda são cérebros, porém estes cérebros, para serem sujeitos, não podem ser psiquicamente inóspitos. Ela se diferencia da perspectiva cerebral “padrão” apenas em função de ser mais exigente sobre as condições que um cérebro deve atender para que o mesmo esteja identificado com um sujeito. Nesse caso, o sujeito não é idêntico, simplesmente, a um cérebro, mas a *estados cerebrais apropriados* que não acompanham, necessariamente, o cérebro em toda a sua existência. Esses estados,

neurofisiológicos, são aqueles que, *in acto*, e necessariamente, produzem ou acompanham estados conscientes. Pode-se entender que esses estados sejam globais ou locais, no sentido de englobarem a totalidade dos processos ao longo do córtex ou apenas alguns deles, mas, sendo globais ou localizados, deverão cumprir a condição de serem estados físicos suficientes para a ocorrência de experiências subjetivas genuínas.

A pesquisa empírica dos chamados *correlatos neurais da consciência*⁴⁰ revelaria o *locus* objetivo do sujeito. Para tanto, a referência funcionalista aos estados conscientes forneceriam — como já fornecem — a indicação provisória de quais processos neurofisiológicos, em suas múltiplas dimensões (moleculares, celulares, intercelulares, eletroquímicas, etc.), deverão ser pesquisados. Contudo, para que a identidade, em definitivo, seja conhecida, será necessário, por mais visionário que possa soar hoje, a criação de instrumentos supra-objetivos de detecção: instrumentos capazes de detectar, mesmo que de modo precário, sinais de fenômenos *subjetivos* e não apenas sinais de seus correlatos objetivos, localizados fisicamente. Do contrário, a ciência estará fadada a lidar com um empreendimento contingente, restrito a uma secção do universo — o universo objetivo — que não parece conter, isoladamente, seu referente pretendido.

O raciocínio exposto acima é semelhante ao que Nagel pretende com as implicações epistemológicas da sua teoria do duplo-aspecto e, por conseguinte, tem a ambição de ampliar o alcance das ciências. Não queremos, com isso em vista, sugerir, simplesmente, que há uma realidade subjetiva vagando no universo aguardando detecção empírica tal como se sucedeu com as ondas gravitacionais. Se algo é inelutavelmente subjetivo, então imaginar que possa ser aferível com ferramentas puramente objetivas seria contraditório. Sabemos que a experiência consciente difere radicalmente até mesmo das ondas elementares que abrigam o mundo objetivo. Nem mesmo as abordagens da física quântica para o problema parecem indicar um caminho. Logo, uma solução heurística ainda parece distante, se é que algum dia poderá estar perto: devemos considerar que talvez seja impossível. Caberia, por ora, admitir, *em sua amplitude devida*, o problema: revelar a sua importância, a sua profundidade, já constitui objetivo ambicioso. E aqui a filosofia cumpre um papel fundamental, pois, talvez, as ciências positivas não sejam capazes, sozinhas, de admitir os seus atuais limites para poder enfrentar o problema da realidade psíquica com um novo vigor. Não voltaremos, nessa seção, a falar sobre essas questões epistemológicas.

⁴⁰ Para o conhecimento da situação recente dessas pesquisas, ver Kock et al. (2016). Também, recentemente, o próprio conceito de “correlatos neurais da consciência”, na formulação de Chalmers, tem sido alvo de críticas positivas (FINK, 2016).

Perante o exposto, passaremos a entender que sujeitos são coisas essencialmente psicológicas ou, o que dá no mesmo, não existem sujeitos em períodos de inconsciência: a experiência psíquica sendo aquilo do qual um sujeito não pode se separar. Retire, em qualquer momento que seja, o psiquismo fenomenológico ocasionado pelos estados cerebrais, ou mesmo de quaisquer outros estados físicos — assumindo a múltipla realizabilidade da consciência —, e o que temos é, literalmente, uma *ausência* de subjetividade.

Isso não é tudo, se ainda podemos ir além de Nagel. Entendemos que há uma *explicação* a mais, além das qualidades simplesmente *descritas*, no que chamamos de subjetividade. O *what-it-is-likeness*, ou a experiencialidade *simpliciter*, considerada instantaneamente (ou dentro de uma visão estática), não é tudo. O traço adicional, porém fundamental, que se deixa escapar é a *temporalidade psíquica*. O “reino” das experiências, se assim podemos dizer, com o risco de sermos enquadrados como dualistas de substâncias, processa-se em um tempo que não parece coincidir com o tempo objetivo. Em verdade, não coincide *in totum*, porém deixa de coincidir, em pelo menos alguns dos seus momentos, de forma crítica, ou o suficiente para termos implicações severas sobre o estatuto do sujeito. Todos nós temos a experiência dessa temporalidade discordante, mas, pelo hábito de estarmos sempre tentando — em vão — ajustar o nosso relógio subjetivo com aquele a que chamamos objetivo, ou do mundo externo, acabamos por deixar passar despercebido essa diferença.

Haverá, certamente, quem cairá no erro de chamar essa temporalidade destoante de ilusória. Contudo, essa temporalidade, tal como a experiencialidade *per se*, com toda a sua riqueza por vezes “ilusória”, possui realidade inelutável, mesmo enquanto “ilusão”. De modo análogo, Descartes, no argumento do *cogito*, foi quem nos deixou o aprendizado de suspeitar do que é, na dimensão psicológica, denunciado como ilusão, pois, em nossas mentes, a suspeita, ou dúvida, acerca da existência do que ocorre na dimensão psicológica acaba por confirmar aquilo que se duvidava: a própria dúvida enquanto estado mental, pensamento. Assim, a passagem subjetiva do tempo pode até ser tachada como ilusória se comparada ao tempo objetivo, ao tempo do mundo publicamente compartilhado, mas não poderá ser tomada como inexistente enquanto estiver em seu próprio território, o mundo subjetivo. A tentação de apontar um engano aqui se dá ao confundir essas duas instâncias do real. Em todo caso, se ficamos tentados a dizer que algo da nossa experiência psíquica é uma alucinação, devemos estar preparados para o caso de ter de explicar a própria alucinação no lugar de tentar desfazê-la.

Salvar a perspectiva nageliana, portanto, só é possível até certo ponto. Para um empreendimento metafísico mais consistente acerca da subjetividade, faz-se necessário revisar questões das quais Nagel não parece reservar atenção apropriada. Para tanto, examinaremos

perspectivas mais recentes sobre o assunto. No capítulo seguinte, tentaremos dar conta da proposta de Barry Dainton. Nela, trabalharemos, de modo por vezes independente, seus textos, inspirados em William James, sobre o *fluxo de consciência*. Veremos que Dainton, para além de apresentar uma perspectiva alternativa sobre o *eu*, mantém trabalhos consistentes em torno da temporalidade psíquica e este será o nosso foco. Assim, se sua proposta disposicionalista acerca do sujeito não parecer boa, os seus trabalhos mais gerais em metafísica serão, certamente, capazes de nos fornecer intuições úteis para a formulação de uma concepção mais consistente do sujeito.

3. Barry Dainton: o fluxo subjetivo da consciência

Não é fácil desenvolver uma tese acerca da subjetividade que esteja para além do cérebro. A visão secular mais disseminada é a de que somos o cérebro, parte do cérebro ou uma função do mesmo. Tentar algo diferente disso poderá parecer estranho, senão místico. Mas a verdade é que temos boas razões para pensar algo diferente. Isso não significa abandonar a necessidade do cérebro, ou mesmo de outro substrato, para que haja, enfim, um *eu*. Mas o cérebro não parece encerrar as nossas intuições acerca do que somos.

Por isso, deverá ser interessante ver agora, rapidamente, antes de adentrarmos no assunto principal desta seção — o fluxo de consciência propriamente dito —, qual é a tese que Barry Dainton apresenta para o estatuto ontológico do *eu*. Sendo direto e breve, o sujeito na sua visão é, propriamente, a *capacidade* de algo em gerar estados conscientes em fluxo. Com essa ideia, Dainton retira o foco do *substrato*, seja ele um cérebro ou qualquer outra coisa, e passa a apontar para a *capacidade* deste em gerar estados conscientes. Não somos, nesse caso, um cérebro ou um *hardware*, mas sim a potencialidade que um substrato possui para gerar um *fluxo de consciência*. Nas palavras do autor, em seu artigo *The self and the phenomenal* (DAINTON, 2004, p. 381), “um eu é uma coisa cuja natureza é ser *capaz* de estar consciente; um eu tem *capacidade* para a consciência em cada momento em que existe e a possui essencialmente. Um eu pode perder a consciência contanto que retenha a capacidade para estar consciente”.

É necessário sublinhar algo importante nessa tese para evitar confusões. Dainton *não* diz que somos um determinado *substrato capaz* de gerar estados conscientes. Não se trata, como se poderia dizer, do substrato em determinado estado de capacidade, mas da *capacidade em si*. Somos a própria *disposição* — se essa terminologia for melhor. Poderíamos, como Nagel (NAGEL, 2004, p. 65), dizer que somos o cérebro *quando* este se encontra em estados capazes de gerar consciência, mas não se trata disso. Uma nuance aqui deve ser percebida, do contrário iremos confundir o objeto com aquilo que Dainton pretende apontar propriamente, isto é, a propriedade disposicional⁴¹ ou, o que se deixa entender melhor, a disposição em si.

Metaforicamente⁴², podemos pensar em um comboio de levitação magnética como o de Xangai. Nesse tipo de transporte, um poderoso campo magnético ao longo dos trilhos faz com

⁴¹ Diz o autor (DAINTON, 2004, p. 385): “Em vez de tomar objetos produtores de experiência [o cérebro, por exemplo] como nosso ingrediente básico, tomamos certas propriedades desses objetos. Quanto ao tipo de propriedade, há apenas um candidato: a propriedade comum a todos os EPs [do inglês, experience producer]: o poder de gerar experiências”.

⁴² Há um vídeo onde Dainton apresenta essa analogia. Ver em: DAINTON, Barry. **From phenomenal selves to hyper-selves**. 2014. (57m40s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BGtoxeRTaNI&t=555s>>. Acesso em: 23 jan. 2019. Ver também Dainton (2014).

que o trem levite e, ao mesmo tempo, se movimente, proporcionando uma locomoção muito mais suave do que aquela experimentada em trens convencionais com rodas sobre trilhos. Além disso, com essa tecnologia, o comboio pode alcançar grande velocidade, dado que o atrito se restringe ao ar. Enfim, os detalhes não nos importam, mas três elementos na estrutura dessa tecnologia, a saber, os trilhos, o campo magnético e o trem, podem nos ilustrar melhor a ideia de Dainton. Os trilhos, para nós, representarão o substrato gerador da capacidade para um fluxo de consciência. O campo magnético gerado pelos trilhos representará a própria capacidade. Por fim, o trem será o fluxo de consciência resultante. Temos, então, esquematicamente, substrato-capacidade-consciência.

Um realista quanto às propriedades disposicionais já terá, provavelmente, compreendido a analogia, mas para a maioria das pessoas isso ainda não será claro. O que importa notar aqui é o que está entre os trilhos e o trem ou entre o substrato e a consciência: isto é, o campo magnético que sustenta o comboio ou a capacidade experiencial que instancia os estados conscientes. Dainton, evidentemente, é um realista quanto às propriedades disposicionais. Isso significa que, para ele, disposições ou capacidades são *reais* no sentido forte da palavra. Assim, a capacidade experiencial de um substrato é tão real quanto o próprio substrato. Analogicamente, mesmo que não haja trem passando sobre os trilhos, o campo magnético não deixa de existir, ainda que nós não possamos vê-lo: ele só se torna aparente quando há um trem levitando sobre ele. O mesmo se passa, segundo Dainton, com a capacidade que um determinado substrato possui para gerar consciência. Pode ser que estejamos em um estado de inconsciência, mas a *capacidade* para a consciência que determinado substrato possui não se perde, ela *permanece*. Nessa analogia, ele pretende mostrar que somos nem o substrato — o trilho — nem o fluxo de consciência — o trem —, mas a capacidade, ou “poder experiencial” (DAINTON, 2008, p. 87), que se encontra, esquematicamente, entre os dois. Dessa forma, permanecemos existindo mesmo em períodos de absoluta falta de consciência, contanto que a capacidade experiencial — o campo magnético da analogia — permaneça existindo.

Dainton intitula a sua proposta de “o eu potencialmente consciente” ou, abreviadamente, PCS (do inglês, “*potentially conscious self*”). Tal concepção, em seu artigo (DAINTON, 2004, 380), aparece em contraposição ao “eu essencialmente consciente” ou, abreviadamente, ECS (do inglês, “*essentially conscious self*”). Esta última concepção, ao que se deixa indicar, é a principal adversária da visão de Dainton. Nesta, somos entidades permanentemente conscientes: *eu* e consciência sendo a mesma coisa.

Com essa tese, Dainton pretende dar conta da intuição, a princípio comum, de que nós não deixamos de existir em períodos de inconsciência. Ele também pretende identificar o eu com algo que não seja simplesmente a matéria cerebral.

A empreitada de Dainton nos parece justa, mas ao mesmo tempo apressada, dado que não parece existir consenso a respeito da realidade de propriedades disposicionais. Um copo de vidro tem a disposição de quebrar se cair, mas faz sentido dizer que a disposição em si, mais do que o copo, possui sua própria ontologia? Para que a tese de Dainton faça sentido, temos de responder que sim, do contrário teremos um sujeito sem densidade ontológica. Acontece que, em todo caso, podemos entender a disposição de um determinado copo de vidro em quebrar recorrendo a explicações físicas de sua própria estrutura e isso parece satisfazer a nossa cognição. Para tanto, sequer precisamos utilizar o termo “disposição” ou “capacidade”. O mesmo ocorre com respeito à consciência. A despeito de não termos ainda uma resposta sobre como o substrato cerebral gera a consciência, parece plausível pensar que uma vez tendo uma explicação, a necessidade de recorrer ao vocabulário disposicional desaparece. Enfim, a concepção de Dainton nos parece, se boa, lamentavelmente provisória.

Se, por um lado, a tese acerca do sujeito que Dainton apresenta não parece plausível, ele desenvolveu, por outro lado, trabalhos em torno da fenomenologia psíquica que poderá nos ajudar a pensar em uma alternativa. Falaremos agora sobre o fluxo de consciência.

3.1 O fluxo psíquico é discreto?

Quando se trata da consciência, infelizmente não temos a nossa disposição material empírico publicamente acessível, isto é, não há a possibilidade de “abrir” a mente de alguém a fim de podermos ver, pluralmente, o que há lá dentro. Toda consciência é, até o momento, experiencialmente enclausurada. Senão por meios indiretos, duas ou mais consciências nunca podem, efetivamente, se encontrar. Sobre isso, diz William James (1979, p. 122):

Cada uma dessas mentes guarda seus próprios pensamentos para si. Não existe nenhuma entrega ou troca entre elas. Nenhum pensamento, jamais, apareceu à *visão* direta de um pensamento em outra consciência pessoal diferente dela mesma. Isolamento absoluto, pluralismo irreduzível é a lei. Parece como se o fato psíquico elementar não fosse o *pensamento* ou *este pensamento* ou *aquele pensamento*, mas *meu pensamento*, todo pensamento sendo *possuído*. Nem contemporaneidade, nem proximidade no espaço, nem similaridade de qualidade e conteúdo são capazes de fundir os pensamentos, que estão separados por essa barreira de pertencer a duas diferentes mentes pessoais. As rupturas entre tais pensamentos são as rupturas mais absolutas da natureza.

Estaremos, portanto, falando de dados que são, por essência⁴³, internos e privados. Todavia, se não somos tão diferentes um do outro, se nossos aparelhos nervosos instanciam consciências de uma mesma espécie, então o que diremos a seguir não poderá parecer estranho. Em geral, iremos esperar diferença nas qualidades dos *conteúdos* que a percepção e a introspecção fornecem, mas o estofa geral da experiência psíquica deverá ser familiar. É razoável pensar que a evolução tenha produzido consciências similares em uma mesma espécie.

Certo. E para além do seu conteúdo qualitativo e inerentemente subjetivo? O que a nossa consciência nos apresenta nesse caso? Podemos perguntar: o que a nossa consciência nos apresenta na ordem *temporal*? Seriam os fatos da consciência constituídos por instantes sucessivos ou estados interpenetrados contínuos? A vivência psíquica reserva mais semelhança com a corrente de um rio ou com os *frames*, ou quadros de vídeo estáticos, que ocorrem sucessivamente em um filme? A própria forma de formular a questão pode carregar vieses, se não tivermos cuidado.

Galen Strawson defende⁴⁴ que os fatos da consciência, de um ponto vista metafísico, mas não fenomenológico, ocorrem em “pulsos”. Tais pulsos veem e vão de maneira separada, dissociada. A ideia de um fluxo contínuo, para Strawson, portanto, não cai bem. Diz ele (STRAWSON, 2000, p. 46), “eu acho que os períodos de experiência livres de lacunas são sempre curtos no caso humano — uma questão de alguns segundos no máximo”.

É importante notar que Strawson traça uma distinção entre a duração *metafísica* e a duração *fenomenológica*. Fenomenologicamente, ele admite que a consciência ocorre de maneira contínua. Isso significa dizer, em outras palavras, que subjetivamente não há lacuna entre uma experiência e outra: tudo ocorre como um fio contínuo. Todavia, a duração *metafísica* ou objetiva é diferente. Neste caso, a duração de cada experiência é sucessivamente interrompida para dar lugar a outra. Como ele próprio diz, cada experiência não passaria de alguns segundos, por mais que não tenhamos consciência disso.

Metafísica e fenomenologia podem ser facilmente objetos de confusão aqui. Fenomenológico, nesse caso, é aquilo *tal como nos aparece*. Assim, a consciência, segundo Strawson, *nos ocorre* de maneira fluida e contínua, mas isso não é o mesmo que dizer que ela é, propriamente, fluida e contínua. Dizer como uma coisa parece e o que uma coisa é distingue

⁴³ Isso merece uma observação. São “por essência”, diremos, até onde sabemos. Pode ser que o conteúdo experiencial de nossas mentes sejam acessíveis de alguma forma. Podemos imaginar uma tecnologia de realidade virtual, por exemplo, que reproduza, a partir do escaneamento cerebral prévio de uma certa pessoa, vivências visuais desta para uma outra pessoa. Objeções quanto a isso podem, e devem, ser colocadas, mas não queremos descartar a imaginação tecnológica nesse caso. É possível pensar, enfim, em maneiras de traduzir sinais objetivos em vivências subjetivas *ao menos parciais*.

⁴⁴ Galen Strawson diz, no mesmo trecho, que essa ideia também é de William James (STRAWSON, 2000, p. 46).

fenomenologia e metafísica. As experiências, na visão de Strawson, são, na verdade (ou metafisicamente), discretas ou segmentadas.

Sem querermos adiantar muito o assunto, a ideia de que haja momentos de experiência, sejam eles mais ou menos durativos, recebe o nome de “presente especioso” (*specious present*). Tal como Barry Dainton diz (2000, p. 116), trata-se de uma “[...] breve extensão de consciência imediata que também é conhecida como o presente vivo, sensível ou fenomenológico, e que Heidegger às vezes se refere como a clareira iluminada dentro da qual o mundo se apresenta e nós vivenciamos as nossas vidas”. O termo “especioso” é utilizado pois o presente da experiência consciente não corresponde aos instantes não durativos da física matemática (DAINTON, 2010, p. 106). Se esse presente especioso dura um milissegundo, um segundo ou mesmo um minuto, é uma discussão que talvez não nos interesse tanto⁴⁵. Interessamos mais saber se — e como, sendo esse o caso — cada um desses momentos estão interligados. Estão eles interligados apenas em dimensão fenomenológica? Como se dá essa ligação?

3.2 Metafísica e fenomenologia

Mas por que um fato fenomenológico, como a continuidade ininterrupta da consciência, não constitui também um fato metafísico? Isso recai sobre questões mais fundamentais. A princípio, tudo aquilo que pertence ao fenomenológico é, justamente, aquilo que não é metafísico. Na nossa fenomenologia estão os nossos sentidos e demais elementos do aparelho cognitivo que, presumivelmente, alteram o conteúdo da realidade ela própria. A realidade é algo para além das janelas da nossa visão, da nossa audição, da nossa consciência interna, enfim. De fato, podemos defender que o mundo não é tal como ele *aparece* para nós, mas e o mundo, ou a parte dele, que, justamente, *apenas* aparece?

O mundo da consciência, ou a parte do mundo que apenas nos aparece, se assim podemos dizer, é ele próprio parte constitutiva do *mundo*. Ele faz parte do mobiliário ontológico da realidade tal como uma mesa, um celular ou uma cenoura. Negar isso implicará um monismo metafísico exagerado, um monismo que nega a realidade psíquica a favor apenas da realidade física. Nesse caso, tudo o que existe é físico, inclusive a consciência, pois a sua aparente não fisicalidade seria um engano propiciado pela própria fenomenologia psíquica.

Todavia, não queremos pensar nesse sentido. Os fatos constitutivos da consciência são eles próprios partes do que queremos explicar. A vivência dos sucessivos estados psíquicos,

⁴⁵ Todavia, se for do interesse, ver Wittmann (2016).

por exemplo, traz algo de novo e possui, ela mesma, uma dinâmica inerente quanto a sua temporalidade.

Com isso, não queremos dizer que a consciência atua de maneira independente dos estados cerebrais. Estamos de acordo com a superveniência mente-cérebro: todo evento mental é acompanhado por um evento físico no cérebro ou, dito de outro modo, nenhuma mudança mental ocorre sem que haja uma mudança cerebral⁴⁶. Mas isso, a dependência estrita que a mente mantém com o cérebro, não quer dizer que não existam fatos da consciência e, por conseguinte, que não exista uma *metafísica da experiência*. Os fatos da consciência — gerados pelo cérebro, claro — estão dados e merecem uma explicação para além da explicação biológica.

Os objetos da fenomenologia psíquica são eles próprios objetos metafísicos com suas próprias peculiaridades. Por isso, não parece fazer sentido quando Strawson diz que estados mentais são interpenetrados apenas em dimensão fenomenológica: se eles são interpenetrados em dimensão fenomenológica, então o são *em todo caso*, inclusive metafísico. Se falamos de “pulsos” de consciência, falamos muito mais de pulsos nervosos, ou pulsos experimentalmente aferíveis, do que da própria consciência, que é inerentemente subjetiva e, portanto, não aferível. *A imensurabilidade dos fatos da consciência equivale a sua indiscrição temporal*. É justamente por não ser possível separar os instantes que constituem o nosso fluxo psíquico que não devemos pensar a consciência fatiada em pulsos ou momentos.

Certamente, encontrar relações entre eventos mentais e eventos físicos no cérebro é de extrema importância — por exemplo, para a psiquiatria. Fala-se, nesse caso, de encontrar os “correlatos neurais da consciência”. Mas a ciência da consciência não acaba aí. Se encontrar os correlatos objetivos da consciência encerrasse a explicação, se isso fosse a explicação completa da dimensão psíquica, então estaríamos deixando para trás muita coisa.

Mesmo com a ajuda da física quântica não podemos ir longe no assunto. Hameroff e Penrose (2014), por exemplo, buscaram especular como a matéria física do cérebro gera a consciência através da organização e dinâmica quantum-mecânica dos microtúbulos celulares no tecido nervoso. De acordo com eles, por meio de determinados processos, os microtúbulos gerariam as experiências conscientes. Todavia, diz Markus Gabriel (2018) que “[...] não se deduz da física quântica que os acontecimentos e relações que são lá abarcados e investigados estejam primariamente ou de algum modo ligados à consciência”. Mais a frente o mesmo autor também diz que “a remissão a verdadeiros ou supostos acasos e indeterminidades na natureza

⁴⁶ Observe que o contrário não é válido: pode haver mudança de certos estados cerebrais que não alteram os estados experienciais.

fisicamente descritível não contribui, tomado rigorosamente, para a compreensão do espírito”. Mais ainda, podemos dizer, explicar como a consciência é *gerada* não é explicar o que é *gerado*. Poderíamos até mesmo talvez admitir que Hameroff e Penrose estejam certos em dimensão *objetiva*, isto é, de como o cérebro, a matéria física, gera estados subjetivos, mas os estados subjetivos eles próprios permaneceriam sem explicação.

3.3 A consciência em fluxo

Em seu livro intitulado *Stream of Consciousness: unity and continuity in conscious experience*, Barry Dainton busca defender algo que já viemos assumindo implicitamente em argumentos precedentes: a incessante continuidade da consciência. Se Galen Strawson optou por uma consciência lacunar, Dainton opta por uma consciência interpenetrada, ligada em suas chamadas “fases de fluxo”. Tentaremos, então, dar conta de uma versão sintética, e em certa medida alterada, da teoria de Dainton.

Segundo Dainton, a consciência é unificada ao longo do tempo e em um mesmo instante. Diz ele já no início de seu livro: “[...] as experiências normalmente não ocorrem de modo isolado umas das outras. Um fluxo de consciência é um conjunto de experiências que são unificadas em um mesmo instante e ao longo do tempo, tanto sincronicamente quanto diacronicamente” (DAINTON, 2000, p. 2). As experiências são unificadas sincronicamente, ou em um mesmo momento, pois temos experiências visuais e experiências táteis em um mesmo instante, por exemplo; em verdade, podemos ter sincronicamente muitas experiências ao mesmo tempo. As experiências são unificadas diacronicamente, ou ao longo do tempo, por outro lado, pois nossas experiências se prolongam umas nas outras, de forma a não perder o seu fio contínuo.

Sejam em um mesmo instante ou ao longo do tempo, se duas ou mais experiências estão ligadas, dizemos que elas são *co-conscientes* (DAINTON, 2000, p. 27, 113). A co-consciência ocorre, portanto, em duas vias. Podemos, desse modo, falar de um “todo” co-consciente formado pela consciência sincrônica e diacrônica. Além disso, experiências co-conscientes devem ocorrer, presumivelmente, em um mesmo sujeito. Dainton (2000, p. 25) escolhe dizer, então, que experiências co-conscientes são *consubjetivas*. Por fim, considerando a co-consciência diacrônica, Dainton irá falar de *fases de fluxo*, a saber, trechos experienciais com extensão temporal. Essas fases de fluxo, deve-se salientar, são experiencialmente interpenetradas umas às outras. Logo, não devemos confundir as fases de fluxo daintonianas com os pulsos experienciais lacunares que Galen Strawson defende.

Compreender que a experiência segue seu fluxo ininterruptamente significa compreender, segundo Dainton (2004, p. 373), que “[...] ao longo das nossas horas de vigília e de sonho, e em todas as regiões da nossa consciência, estamos experimentando diretamente a mudança ou a persistência. Nossa experiência ordinária não é apenas contínua, a continuidade é uma presença onipresente em nossa experiência”.

Aqui cabe uma digressão bibliográfica, pois o que Dainton postula, de maneira geral, não é, por inteiro, novidade na história da filosofia. Henri Bergson (1859-1941) tratou do “escoamento” contínuo da consciência de maneira tão, ou mais, interessante que Dainton. Para Bergson, tudo “dura” e se prolonga, sobretudo a dimensão psíquica, onde o que se encontra:

“[...] é uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se. É uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros” (BERGSON, 2006, p. 189).

É patente, para nós, algumas semelhanças entre a filosofia do espírito bergsoniana e a proposta de Dainton. E o autor não nos esconde isso. Em 2017, foi publicado um artigo de Dainton com o título *Bergson on temporal experience and durée réelle*, onde o autor nos diz:

“[...] seria errado assumir que Bergson supõe que instâncias individuais de duração [duração psíquica, por exemplo] sejam isoladas, autocontidas e experiencialmente encapsuladas em relação umas às outras. Se este fosse o caso, haveria descontinuidades em nossa experiência quando uma duração termina e outra começa. Mas Bergson enfatiza frequentemente a continuidade contínua da experiência (DAINTON, 2017, p. 99).

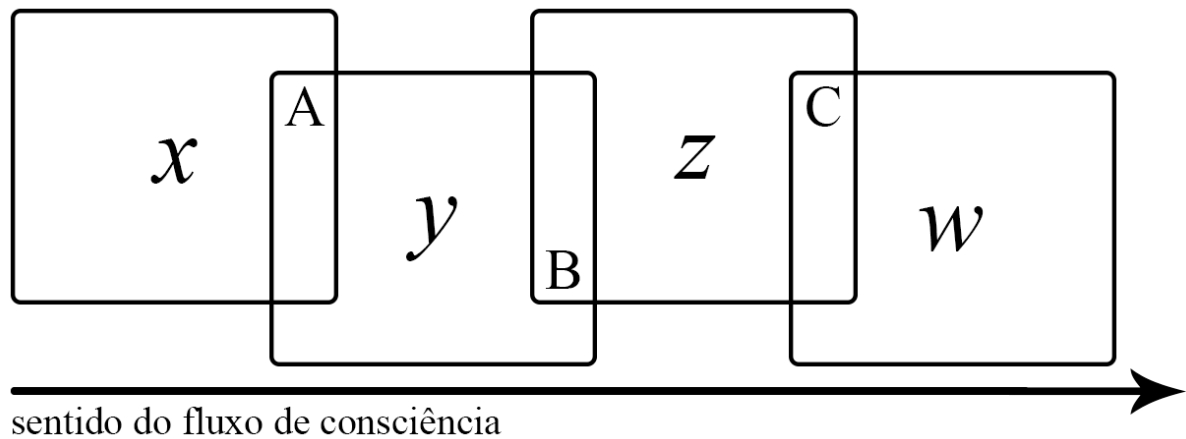
Fundamentalmente, Dainton não assume a mesma metafísica de Bergson, que é espiritualista e, em certa medida, mística (pois dialoga com pesquisas parapsíquicas⁴⁷), mas ainda assim elementos semelhantes são evidentes. Em todo caso, bastará para nós ter avisado que, em alguns aspectos, o que estamos a defender aqui não é coisa muito diferente da metafísica bergsoniana para a mentalidade.

Devemos agora lembrar o conceito de *presente especioso*. Por “presente especioso” entendemos as *breves fases que compõem o fluxo da experiência consciente*. Dainton (2017b, p. 512) também nos dá a opção de utilizarmos as expressões “presente fenomenológico” ou “presente vivo”. Novamente, essas fases de fluxo podem ter um milissegundo ou um segundo inteiro, não nos fará diferença no raciocínio. Importa saber agora que essas fases não estão autocontidas, mas se prolongam, diacronicamente, umas nas outras. Esquemáticamente,

⁴⁷ A esse respeito, ver, por exemplo, o artigo “Fantasmas de vivos e pesquisa psíquica” (BERGSON, 2009, pp. 61-83)

podemos pensar em uma fase de fluxo x que se prolonga em uma fase de fluxo y e esta em uma fase de fluxo z e, por fim, a fase de fluxo z se prolonga em uma fase de fluxo w . Imaginemos, usando ainda esse esquema, a experiência auditiva do motor de um carro. Nesse caso, o presente fenomenológico x , bem como y , z e w , são momentos do ronco de um motor: o ronco sendo o conjunto diacrônico dos momentos x , y , z e w . Utilizando um diagrama, teríamos algo mais ou menos como a imagem a seguir:

Figura 1 – diagrama de relações interexperienciais.



Fonte: do próprio autor.

Observe que o diagrama, do modo que foi apresentado, não apresenta lacunas entre as fases de fluxo, pois cada presente fenomenológico está representado com um quadrado sobreposto a outro, de forma a constituir um fio contínuo de experiências. Foram adicionadas regiões interexperienciais A, B e C. Nestas regiões ou interfases, há percepção de mudança de estados ou fases. Aqui devemos notar que a própria mudança é *constitutiva* do fluxo. Assim, temos experiência não somente das fases de fluxo x , y , z e w , mas também, e principalmente, da mudança que liga cada uma delas: temos sucessão de experiências e, sobretudo, *experiência da sucessão* (DAINTON, 2010, p. 108). Sobre isso, diz Dainton (2004, p. 373), “Sim, temos experiências continuamente, mas a [própria] continuidade também é algo que experienciamos o tempo todo”.

Temos agora um ponto importante para refletirmos. O que significa dizer que temos experiência da própria mudança entre as fases de fluxo? Voltando ao exemplo do ronco do motor, em nossa experiência concreta escutamos um som que começa “baixo” e que “sobe” o volume ao motorista acionar mais intensamente o acelerador. Podemos considerar que o momento x é quando o acelerador do motor ainda não está acionado e o momento y quando o

acelerador está intensamente acionado. O “pisar” no acelerador, em nosso esquema, estaria representado pela interfase A. O aumento gradual e contínuo do motor é vivenciado pelo ouvinte. Em seguida, temos a interfase B, que deverá representar o som que corresponde ao movimento que o motorista faz ao tirar o pé do acelerador, chegando ao momento z , quando o motor volta a soar com o som característico de quando o acelerador não está acionado. A interfase C poderia representar a mudança de estado que experienciamos ao ouvir uma criança tentando imitar o ronco intenso do motor ocorrido anteriormente: nesse caso, os sons do motor e da voz da criança se confundem para chegar em w , quando temos a experiência, já mais clara, e acompanhada de nosso olhar, da voz da criança. Tudo ocorre de maneira ininterrupta e a própria mudança, para além das fases de fluxo *interpenetradas*, é constitutiva da experiência geral, que forma uma totalidade diacrônica.

Podemos também buscar um exemplo desse fluxo na nossa mentalidade “interna”, isto é, entre os nossos pensamentos. Melhor dizendo: o próprio pensamento é um fluxo. Nossas imagens mentais, ao exercemos introspecção, se alteram ou são substituídas a todo o instante. E isso acontece de tal forma que uma imagem anuncia uma outra, como nas interfases representadas pelo diagrama. Assim, por mais que possamos nos perder entre os nossos pensamentos, o pensamento mesmo, por assim dizer, nunca “perde o fio da meada”: mesmo a confusão cognitiva conta como uma experiência mental para compor o fluxo da consciência.

A onipresença da mudança no âmbito psíquico é peça chave para compreendermos a proposta de Dainton, bem como a proposta que apresentamos nesse trabalho. Se tudo muda a todo instante, então temos por certo que experiências *consomem* tempo e, assim, é garantido o fluxo de consciência. Negamos, desse modo, o *modelo cinematográfico* (DAINTON, 2017b, pp. 512-513) da temporalidade da consciência. De acordo com esse modelo, não temos fases de fluxo, mas instantes sem duração seguidos uns dos outros: o que para nós não faz sentido, dado que a mentalidade comporta mudança e isso exige que o presente fenomenológico possua alguma extensão de tempo para que a mudança venha ao cabo.

Agora, qual seria o papel da memória nessa história? Se falamos de mudança psíquica, devemos também falar de novidade psíquica. Para muitos, pode parecer óbvio que toda experiência contém novidade, isto é, *nunca temos, estritamente falando, a mesma experiência duas vezes*. Mas há quem diga o contrário e, por isso, insistiremos contra isso. Se, por acaso, somos acometidos com uma dor de cabeça agora, essa dor não será a mesma de outrora. O cheiro do mar hoje não é o mesmo cheiro de ontem. O sentimento de conforto da nossa cama nunca é exatamente o mesmo. Seja qual for o exemplo, chegaremos a conclusão de que,

realmente, as experiências não se repetem: a consciência, com a contribuição da memória, não admite estados idênticos. Bergson (2006, p. 190) ilustra muito bem essa questão ao dizer que

[...] não há dois momentos idênticos num ser consciente. Tomem o sentimento mais simples, suponham-no constante, absorvam nele a personalidade inteira: a consciência que acompanhar esse sentimento não poderá permanecer idêntica a si mesma durante dois momentos consecutivos, uma vez que o momento seguinte sempre contém, além do precedente, também a lembrança que este deixou. Uma consciência que tivesse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória.

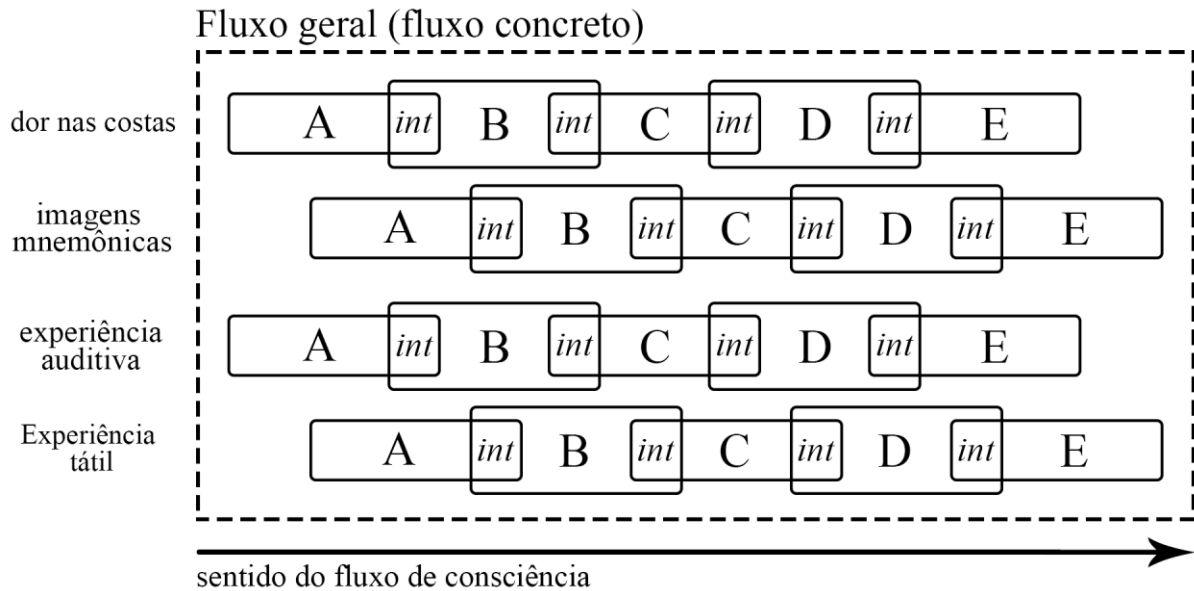
Não estamos certos, como Bergson, de que toda experiência contém “a personalidade inteira”. Talvez isso seja certo para experiências mais “carregadas” de memória, como experiências internas suscitadas por profunda introspecção. Em todo caso, podemos concluir que nossas fases de fluxo contêm, ao menos, além da experiência imediata⁴⁸, a memória de algum estado passado. Com isso, lança-se a questão: de que forma a memória contribui para o laço contínuo do fluxo psíquico?

3.4 O papel da memória no fluxo psíquico

O que propomos a seguir está longe de ser uma teoria precisa e completa. Uma explicação desse nível sobre a memória está fora do alcance desse trabalho. Se, por fim, nossa proposta parcial acerca do papel da memória não for do agrado, será suficiente para nós se o restante do que for dito sobre o fluxo psíquico parecer plausível.

Como já vimos, *podemos* — mas em estrito não deveríamos — falar de um fluxo contínuo sem levar em conta a memória, bastando que se considere interfases (que nos previne de pensar em trechos fenomenológicos discretos) ou, que ainda não foi dito, múltiplos tipos de experiências interpenetradas ocorrendo, como é o caso concreto na consciência humana: em nossa fenomenologia concreta, temos, de modo concomitante ou semiconcomitante (interfases), sensações somáticas como dores, fome, e sensações intestinais; experiências da nossa psicologia interna como imagens da memória; experiências auditivas, táteis, gustativas, olfativas e assim por diante, todas em fluxo. Não só cada experiência se segue incontornavelmente a outra, como elas compartilham trechos de suas fases para formar uma linha sem lacunas ou fases discretas. Temos por certo que a ideia de múltiplas experiências compondo um único grande fluxo é a forma mais adequada para pensar o nosso psiquismo. Ilustraremos esse caso com o seguinte diagrama:

⁴⁸ Podemos também nos perguntar se a dita experiência “imediata” já não é memória. Deixaremos essa questão em aberto.

Figura 2 – fluxo de múltiplos fios experienciais

Fonte: do próprio autor.

Dessa vez, temos diversas linhas de fluxo ocorrendo concomitantemente ou algo próximo disso. Cada fase, representada por A, B, C, D e E possui pelo menos uma interfase (*int*) de ligação. *Juntas* — ou co-conscientemente, como Dainton prefere —, essas linhas de fluxo (dor nas costas, imagens mnemônicas, experiência auditiva e experiência tátil) devem compor o fluxo real ou concreto. Mas essa representação ainda é insuficiente ou incompleta, pois na sucessão psíquica as linhas de fluxo se inter cruzam, formando entre elas próprias novas interfases: por exemplo, uma interfase entre as imagens mnemônicas e a dor nas costas. Isso poderia ser representado com linhas de fluxo passando pela diagonal, mas graficamente isso ficaria uma bagunça e dificultaria o entendimento.

Temos ainda de considerar o caso de um organismo *imaginário* que possua apenas um único tipo de experiência no seu repertório fenomenológico — o que é improvável, mas o fato de podermos imaginar essa possibilidade já permite a formulação de problemas. Assim sendo, não teremos outras experiências, como representado no diagrama de experiências múltiplas, contribuindo para um fluxo contínuo. O fluxo de consciência desse organismo é encerrado, presumivelmente, em um único fio. Assim sendo, para explicar o fluxo psíquico nessa situação, precisamos recorrer a outro ingrediente da "culinária" psíquica: a memória.

A memória possui seus mistérios, mas fenomenologicamente a conhecemos muito bem. Ela nos auxilia a todo momento, seja para tomarmos decisões, seja para colorir de um novo modo nossas experiências. Também ela se impõe em nossa psicologia sem que a tenhamos invocado: os centros cerebrais responsáveis pela memória parecem conter certa autonomia para

intervir na consciência. Assim, às vezes esquecemos daquilo que não decidimos esquecer e lembramos daquilo que não queremos lembrar. Em consequência disso, por vezes a memória se torna um profundo tormento psíquico, dado que ela pode estar mais disposta a nos lembrar de coisas ruins do que boas, sobretudo se considerarmos experiências traumáticas. De todo modo, ela tem o seu lugar garantido na nossa mentalidade, de tal maneira que devemos nos perguntar se não seriam todas as experiências embebidas de memória. Diz Bergson (2006, pp. 189-190), de uma maneira um tanto reducionista ou fatalista, mas certamente útil para incentivar a nossa reflexão: "consciência significa memória". Para ele, se todas as experiências estão carregadas de memória, pensar o fluxo de consciência sem levá-las em conta seria um erro. Assim, diz ele que a consciência é

“[...] o desenrolamento de um rolo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua corda; e viver consiste em envelhecer. Mas é igualmente um enrolamento contínuo como o de um fio num novelo, pois nosso passado nos segue, avoluma-se incessantemente com o presente que recolhe pelo caminho; e consciência significa memória”.

Se nessa citação Bergson soar estranho, bastará entender o seguinte: ao mesmo tempo em que o desenrolar do nosso fluxo psicológico "recolhe", ou apresenta, novas experiências, a memória é formada, armazenada e, de modo simultâneo, inserida de volta no fluxo de novas experiências. Dispensaremos um diagrama para esse raciocínio, pois o mesmo poderia confundir no lugar de ilustrar. Faz-se necessário, desse modo, o uso da nossa intuição para notar a plausibilidade do esquema bergsoniano.

Nossas fases de fluxo, enfim, são compostas, ao menos esquematicamente, por experiências imediatas, memórias e interfases. Voltemos, com isso, ao caso do fluxo psicológico de um possível organismo primitivo que possua apenas um único tipo de experiência em seu repertório psíquico. Como se procede o vivenciamento concreto de suas experiências? Dizendo de modo mais preciso, um fio isolado de experiências de um mesmo tipo permanece coeso em seu desenrolar? Para esta última pergunta, diremos que sim. Para a outra, diremos que suas interfases são compostas de memória não só da fase precedente mais imediata, como de fases precedentes mais remotas. Um organismo desse tipo, dado que possui apenas um único seguimento fenomenológico abrigando novas experiências, tem a memória como ingrediente decisivo do seu fluxo psíquico. A memória age como um fio de costura que alarga o desenrolar da consciência, acomodando novas experiências de modo cada vez mais determinante e imbricado. E se o organismo considerado possuir alguma capacidade considerável de armazenamento da memória, então com o passar do tempo podemos esperar que seu sistema passe a exibir numerosas nuances de um mesmo tipo de experiência.

O raciocínio supracitado vale também para os múltiplos fios fenomenológicos que compõem a experiência geral de organismos superiores. Para cada um desses fios, considerados isoladamente, há a costura da memória atuando nas regiões interfásicas. Podemos dizer, assim, que *o papel da memória é compor interfases mais "firmes" ou ligadas, de tal modo que haja um fluxo ordenado e dotado de sentido subjetivo. Um fluxo consciente sem memória, além de ser um fluxo pobre em conteúdos fenomenológicos, seria uma grande confusão fenomenológica.*

É importante dizer que quando falamos de memória, não estamos falando, necessariamente, de *experiências mnemônicas*. Se esse fosse o caso, as interfases estariam sempre acompanhadas, por exemplo, de rememorações visuais, o que atrapalharia o fluxo de novas experiências. Assim sendo, falamos, antes, da memória que se interpõe sem mobilizar a nossa atenção. Trata-se de uma memória que interfere sem se revelar como lembrança. Diríamos que se trata do inconsciente, mas nas interfases temos experiências de certo modo explícitas da fase precedente, por isso talvez não seja o caso de falarmos aqui em inconsciente, mesmo que tenhamos de admitir que o inconsciente atue ativamente em muitas experiências.

Explicar o papel da memória no escoamento psicológico, ao que deixamos revelar, não é tarefa fácil, mas é certo que ela desempenha um papel importante. Autores que tenham o fluxo psíquico como objeto de investigação até podem deixar a memória de lado, mas nunca o farão sem a sensação de terem deixado algo para trás na investigação.

3.5 O modelo daintoniano

Para explicar a conexão das fases de um fluxo, Dainton utiliza, de modo semelhante ao ronco de um motor, experiências melódicas. Se temos, por exemplo, a experiência auditiva de um *dó-ré-mi-fá-sol-lá*, escutamos a nota *dó* se prolongando na nota *ré* — poderíamos dizer, ao modo mais bergsoniano, que a nota *dó* *penetra* o início da fase fenomenológica *ré* —, a nota *ré* se prolongando na nota *mi*, a nota *mi* se prolongando na nota *fá* e assim por diante.

Esse prolongamento experiencial da nota precedente é fundamental para que tenhamos a experiência do *fraseado* da escala. Se um pianista frasear uma escala melódica qualquer, notamos que há um aspecto característico da escala que surge ao vivenciarmos as transições e combinações de notas. Cada escala possui um aspecto experiencial distinto ao longo de suas notas justamente devido à lembrança da nota precedente. Do contrário, as notas seriam experienciadas como se tivessem sido tocadas isoladamente e, assim, o aspecto melódico da escala seria perdido e grande parte do que conhecemos da experiência musical não seria

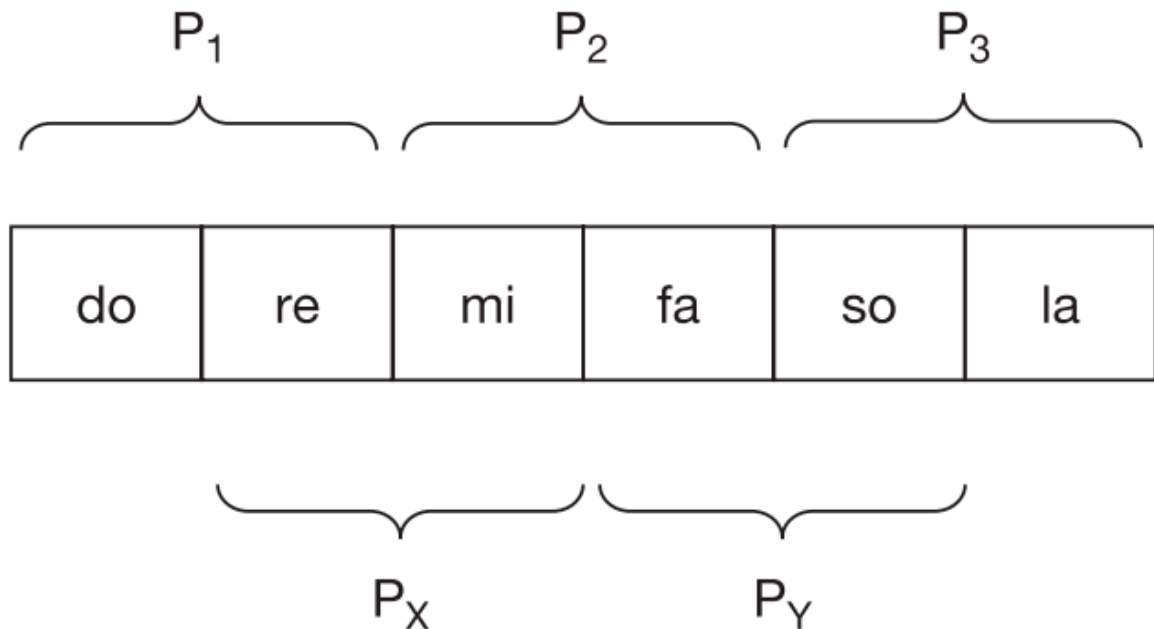
possível na nossa espécie. Para um músico, o raciocínio apresentado é de fácil compreensão, mas para quem não é habituado a estudar escalas talvez seja necessário que alguém com um piano ou outro instrumento toque algumas escalas de exemplo.

Tomemos agora a figura 3 como esquema. Observe que *dó* e *ré* são conteúdos que pertencem ao mesmo *presente especioso* representado por P_1 ⁴⁹. Dizemos, então, que *dó* e *ré* são co-conscientes diacrônicos (já falamos desse conceito na seção 3.3). Diz Dainton (2008, p. 64):

Já que em P_1 a transição de *dó* para *ré* é experienciada diretamente, a experiência de *dó* e a experiência de *ré* são co-conscientes. [Além disso] Como o *dó* é experienciado como vindo depois, eles não são sincronicamente co-conscientes, mas sim diacronicamente co-conscientes. Os dois tons são experienciados juntos em sucessão, e não simultaneamente: o tom *dó* é experienciado dando lugar para, ou fluindo para, *ré*, e não como se tivesse ocorrendo ao mesmo tempo que *ré*.

Até aqui não há problema. A questão para Dainton surge quando nos perguntamos como se dá a transição de P_1 para P_2 e P_2 para P_3 . Observe na figura que P_1 , P_2 e P_3 são presentes fenomenológicos *discretos*, ou seja, separados como pérolas de um colar. Por mais que estejam próximos, fenomenologicamente não estão ligados. Não há um trecho de transição entre eles.

Figura 3 – Modelo de sobreposição



Fonte: Dainton (2008, p. 65).

⁴⁹ Até então neste trabalho, não temos distinguido presentes especiosos de seus conteúdos fenomenológicos. Note que agora, para o modelo daintoniano, esse será o caso.

Como resolver isso? Utilizando um “modelo de sobreposição” para os presentes fenomenológicos, Dainton contorna essa questão de forma hábil. Para um modelo compatível com o fluxo psíquico, precisamos de um presente especioso entre P_1 e P_2 representado por P_X e outro presente especioso entre P_2 e P_3 representado por P_Y . Os presentes fenomenológicos P_X e P_Y , vale salientar, possuem tanta realidade quanto P_1 , P_2 e P_3 . O fato de se encontrarem abaixo no diagrama é apenas para facilitar a visualização.

Há um problema restante, no entanto. Se P_1 e P_X possuem a fase *ré*, então isso significaria que a nota *ré* é experienciada *duas vezes*, o que é um absurdo. Para resolver essa questão, Dainton estabelece que o *ré* de P_1 e o *ré* de P_X são *numericamente idênticos* (DAINTON, 2008, p. 64). Falamos sobre a identidade numérica no primeiro capítulo desse trabalho. A identidade numérica dispensa qualquer tipo de distinção ontológica: significa dizer que o *ré* de P_1 e o *ré* de P_X é *uma única e mesma coisa*. Se se trata de uma coisa, e não *duas*, então a nota *ré* é experienciada apenas uma vez. Dizemos, nesse sentido, que P_1 e P_X *compartilham* a nota *ré* em vez de repeti-la. O mesmo raciocínio vale para outras notas compartilhadas no esquema que apresentamos. Conclui Dainton (2008, p. 65):

Se presentes especiosos vizinhos *se sobrepõem compartilhando partes em comum* dessa maneira, então [...] nossas dificuldades são resolvidas. Não somente cada fase de fluxo é experienciada apenas uma vez, como deveria ser, mas agora também existem conexões fenomenológicas diretas entre todas as fases de fluxo vizinhas: o *dó* é co-consciente com *ré*, *ré* é co-consciente com *mi*, *mi* é co-consciente com *fá* e assim por diante.

Ao longo dessa seção, apresentamos formas diversas de “visualizar” ou esquematizar o fluxo psíquico. Não estamos plenamente certos se esses modelos representam adequadamente o fluxo psicológico, mas podemos dizer que buscar explicar relações interexperienciais é o caminho certo. Nisso, certamente, estamos em dívida com Dainton.

4. Nós não somos o nosso cérebro

Chegamos, finalmente, no momento de apresentar, por nossa conta, uma visão sobre o que é, afinal, o sujeito. No capítulo 2, a partir da concepção de Thomas Nagel, desenvolvemos a visão de um sujeito que é identificado, de alguma forma, com a matéria cerebral⁵⁰. Essa, sabemos, é uma visão bastante difundida na contemporaneidade e falar dela é quase inevitável. Trataremos agora, no entanto, de pensar um sujeito que, *a despeito de depender do cérebro, está para além da matéria cerebral*. Para isso, faremos menos referências a outros autores e nos concentraremos mais nos raciocínios que serão desenvolvidos ao longo do texto.

A visão concorrente da nossa proposta será, de modo geral, o materialismo, segundo o qual tudo o que existe pertence à "impiedosa realidade material-energética" (GABRIEL, 2018, p. 12). Essa visão, defendemos, é equivocada. A nossa vida abrange a dimensão da consciência que ultrapassa o que entendemos, em geral, por matéria. Quando alguém vivencia uma dor, o substrato nervoso não encerra a cadeia de fenômenos: temos também a *experiência subjetiva* da dor. *Experiências, por mais que dependam da atividade cerebral, uma vez que tenham sido produzidas, passam a conter realidade própria*. Por isso, a cada experiência que temos, uma realidade supramaterial, ou a consciência, está em cena.

Se abrirmos, *in vivo*, o crânio de uma pessoa para alcançar o seu tecido cerebral, não encontraremos lá estados psíquicos, mas apenas células, moléculas e mecanismos. Uma grande complexidade biológica estará presente, mas não fará sentido dizer que ali, mesmo entre as menores moléculas, estão as experiências conscientes. Isso ocorre por uma razão simples: moléculas não são experiências. Parece certo que elas, ou parte delas, participam da atividade cerebral responsável por produzir estados conscientes, mas elas próprias não coincidem com o que esperamos encontrar se o que se quer encontrar são experiências.

Surge, então, o seguinte problema: se a nossa consciência não está no cérebro, onde ela está? A questão, adiantaremos aqui, é que ela não pode ser encontrada, mas apenas vivenciada. Certamente, ela é produzida em alguma parte do cérebro, mas *encontrar o local de sua realização não é encontrá-la*. Esse é um dos grandes erros que naturalistas ou pesquisadores podem cometer ao estudar os correlatos neurais da consciência: confundir o realizador com a coisa realizada. Inspirados por esse erro, os materialistas insistem em reduzir ontologicamente

⁵⁰ Talvez seja necessário recordar. Lá, no início da seção 2, dissemos: "Para Nagel, somos algo relacionado ao nosso cérebro. Em seu trabalho, ele possibilita três interpretações disso: (1) a identidade de um sujeito se dá com um substrato cerebral capaz de realizar experiências psíquicas; (2) a identidade de um sujeito se dá com estados cerebrais quando estes estão a realizar experiências psíquicas; e (3) somos, simpliciter, o nosso cérebro fisicamente intacto".

a consciência a uma porção de matéria que, de fato, não exhibe conteúdos da fenomenologia psíquica.

Quem decide negar o reducionismo materialista não deve, contudo, se render ao espiritualismo místico⁵¹ para dar conta dos fenômenos psíquicos. Explicações desse tipo, por mais que possam vir a defender a realidade da consciência, não são capazes de fornecer intuições que toquem verdadeiramente o problema. Se fazemos isso, ao invés de estarmos buscando o nosso objeto de investigação, estaremos fabricando-o. A recusa do materialismo deve, portanto, ter o cuidado de passar longe da superstição — seja ela difusa ou religiosa. Uma outra maneira de dizer isso é estabelecendo que para além dos fenômenos que encerram a matéria há apenas a experiência psíquica *simpliciter*.

O público em geral, infelizmente, parece muitas vezes preferir as explicações com teor religioso ou místico. Como resultado, há muita desinformação acerca do assunto circulando em livros e sítios da internet. Algumas dessas desinformações, inclusive, são um tanto curiosas. Com uma rápida pesquisa no YouTube®, por exemplo, é possível encontrar vídeos com pessoas falando sobre coisas sobrenaturais e física quântica ao mesmo tempo — e isso não é um exagero retórico, vale salientar. Não sabemos até onde isso pode afetar o ânimo de teóricos da mente sérios, mas, certamente, ao sequestrar reconhecimento, constitui um empecilho para o avanço dos estudos sobre a consciência.

Ainda sobre essa questão, uma pesquisa realizada em 2014 no Congresso Brasileiro de Psiquiatria nos sugere algumas coisas (MOREIRA-ALMEIDA; ARAUJO, 2015). Foram entrevistadas 629 pessoas, a maioria psiquiatras, com as seguintes perguntas: “Você acha que a mente (o seu ‘eu’) é um produto da atividade cerebral?” e “Você acha que o Universo (tudo o que existe) é composto apenas de matéria (partículas e forças físicas)?”. O resultado foi o seguinte: 47% das pessoas responderam “não” para a primeira pergunta e 72% responderam “não” para a segunda. No caso do estudo refletir realmente o que os psiquiatras pensam, o resultado da segunda pergunta evidencia algo interessante para os propósitos do presente trabalho, a saber, que entre psiquiatras o materialismo não é a visão predominante. Mas é o resultado da primeira pergunta que nos importa agora, pois ela, ao nosso ver, traça uma posição mais drástica contra o materialismo — e também contra o naturalismo, isto é, contra a ideia de que tudo o que existe pode ser explicado pelas ciências naturais. Para analisar isso, podemos fazer a seguinte indagação: se não é o cérebro que produz os fenômenos mentais, o que os

⁵¹ Nem todo espiritualismo está atrelado ao misticismo. Um espiritualismo filosófico do tipo que defende a realidade da consciência sem recorrer à superstições nos parece perfeitamente possível. Espírito, nesse caso, sendo sinônimo de consciência ou mente.

produz então? O que estava, afinal, passando na cabeça de quem respondeu “não” para a primeira pergunta? A menos que haja alguma outra atividade do nosso corpo que produza os fenômenos mentais, parece que não encontraremos um substrato realizante conivente. O nosso palpite é que a resposta negativa dos entrevistados está relacionada com convicções religiosas ou superstições pessoais que tendem a desarticular a mente do cérebro de tal forma a proteger a crença de que é possível mentes “soltas”, autossuficientes, no universo. Possivelmente, isso tem a ver com acreditar na vida após a morte ou em fenômenos parapsíquicos que violam as leis que governam a matéria. É certo que nem tudo o que existe é material — defendemos isso —, mas desatar a mente do cérebro dizendo que a mente não é produzida pela atividade cerebral é dar um passo excessivamente largo contra o materialismo.

Mas será possível uma explicação para a subjetividade da consciência que nega o materialismo e o espiritualismo místico ao mesmo tempo? Esperamos assegurar que sim. Também porque, apesar de não termos avisado antes, não estamos a negar absolutamente todo tipo de materialismo. Um materialismo de tipo não reducionista pode ser, até certo ponto, admissível com a nossa visão. Do mesmo modo, desde que não se trate de uma teoria que prevê almas passeando pelo mundo ou poderes sobrenaturais da mente, um espiritualismo cético e responsável também terá, com ressalvas, lugar na teoria que estamos propondo.

Levaremos em conta certas questões discutidas no capítulo 1. Por exemplo, continuaremos assumindo que toda consciência é consciência de *alguém*. Em outras palavras, a experiência só existe quando é *experienciada*. Por isso, pensar em experiências sem sujeitos é simplesmente absurdo. Então nada de consciências “soltas” no universo sem um experienciador. Também cabe avisar que quando falarmos de mentalidade, estaremos falando da mentalidade *consciente*. Termos como “psicologia”, “psicológico”, “mente”, “psíquico”, etc., salvo disposição em contrário, designarão o domínio da experiência consciente.

4.1 Consciência e sujeito

A consciência, uma vez *realizada* pela atividade cerebral, existe em seu próprio direito — em sua própria ontologia, poderia se dizer. Essa consciência realizada, que está sempre em fluxo, é o que somos: longos fluxos de consciência⁵². Com isso, cabe dizer também que somos

⁵² Não necessariamente fluxos de consciência precisam ser longos. Dainton (2008, p. 69), por exemplo, leva em conta o famoso argumento cético de que o mundo poderia ter iniciado a sua existência apenas há alguns segundos atrás. De maneira semelhante, também é logicamente possível que o mundo acabe, digamos, daqui 6 minutos. Considerando as duas possibilidades juntas, teríamos, dessa forma, um fluxo de consciência com a duração de somente 6 minutos e alguns segundos. Poderíamos mesmo apertar mais essa duração e levantar a possibilidade

entidades *essencialmente* conscientes, e não entidades que possuem consciência em um dado momento e em outro não, como seria no caso de um sujeito que é simplesmente o cérebro: se assim fosse, durante períodos de absoluta inconsciência — um cérebro criogenizado, por exemplo — permaneceríamos existindo, o que nos parece absurdo. Cérebros psiquicamente inóspitos são *apenas* porções de matéria orgânica. A insistência em identificar o *eu* com o cérebro tem a ver com um materialismo desmesurado que quer, a qualquer preço, reduzir o mental ao físico.

Nossa posição não será, afinal, a de Nagel, mas nesse momento ele compactua com a nossa visão ao dizer que:

“[...] um organismo físico, por si só, obviamente não pode ter uma mente: não há como construir subjetividade com 90 quilos de partículas subatômicas. É preciso adicionar alguma outra coisa, que pode, se assim quiser, ser chamada de alma e que é a portadora das propriedades mentais, o sujeito dos estados, processos e eventos mentais. Por mais estreita que seja sua interação com o corpo, trata-se de algo distinto” (NAGEL, 2004, p. 44).

Existimos enquanto estamos conscientes e apenas enquanto estamos conscientes. Em certo sentido, *pode-se* dizer que consciência e sujeito se identificam rigorosamente, isto é, não há distinção entre um e outro⁵³. Todavia, isso é uma maneira simplista de ver a questão, pois se sujeito e experiência são a mesma coisa, então não faria diferença enunciar o termo "sujeito" ou o termo "experiência", mas em verdade faz. Se falamos de experiência apenas, damos a entender um conteúdo fenomenológico *impessoal*. Por outro lado, se falamos de sujeito, teremos necessariamente de tratar em alguma medida da subjetividade, pois não faz o menor sentido falar em sujeitos desprovidos de subjetividade. Logo, experiência e sujeito, a despeito de necessariamente relacionados, não são exatamente a mesma coisa. Todo conteúdo fenomenológico *contém* subjetividade, ou um ponto de vista particular se preferir, mas "conteúdo fenomenológico" e "subjetividade" designam coisas ligeiramente distintas, mesmo que sempre associadas. É por isso que o termo "experiência subjetiva", em vez de simplesmente "experiência", parece designar algo a mais, tão como o termo "sujeito de experiências", em vez de simplesmente "sujeito", também parece designar algo a mais.

Isso tudo, por fim, não se trata apenas de uma questão vocabular ou conceitual: por trás dessa distinção terminológica, há uma verdadeira distinção metafísica que nos exige uma resposta. Nossas intuições, portanto, não estão sendo vítimas de “jogos gramaticais” ou de um

lógica de um fluxo de consciência que dure apenas um segundo ou um único presente especioso. No entanto, não sendo esse o caso, espera-se que fluxos de consciência tenham durações longas (e também temos de considerar que não iremos morrer nos próximos minutos).

⁵³ Até aqui, estávamos, para simplificar a nossa posição, assumindo que sujeito e consciência eram a mesma coisa. Contudo, iremos agora traçar uma distinção crucial entre eles.

mau uso da linguagem. Falamos um pouco sobre isso no início da seção 1. Lá, dissemos que é importante ter cuidado ao pretender evitar problemas filosóficos excessivos com a análise da linguagem, pois isso pode estar a serviço de um fundamentalismo linguístico prejudicial. Sem esse cuidado, corremos o risco de desfazer mais problemas do que deveríamos. Que a análise da linguagem seja uma ferramenta muitas vezes necessária para o trabalho filosófico não há dúvidas, mas não devemos utilizá-la como uma máquina inflexível de dissolver problemas.

Se o problema não é linguístico, pode-se ainda objetar dizendo que o problema é suscitado pela *sensação* do Eu, cuja natureza pode ser ilusória. Mas a ilusão, nesse caso, não desfaz o fato das experiências serem, sempre, subjetivas. Não se trata, é certo, de um Eu reificado por trás da nossa fenomenologia, mas ainda é algo subjetivo na experiência: um aspecto, dissemos, irreduzível dela. Por mais sofisticado que seja o raciocínio, quem tentar destituir a experiência de subjetividade, terá de lidar com uma experiência subjetiva em sua própria fenomenologia no segundo seguinte.

Temos, então, uma enigmática relação entre subjetividade e experiência. Por um lado, admitimos, em função de sua relação simétrica, experiência e subjetividade aparentam ser a mesma coisa; por outro, parecem coisas distintas. Como resolver esse impasse? Aqui podemos — e iremos — tomar emprestado o monismo de duplo-aspecto nageliano, só que com uma aplicação diferente, pois, originalmente, a teoria, que possui viés materialista, se aplica ao problema mente-corpo⁵⁴. Experiência e subjetividade, nesse caso, são aspectos distintos, porém indissociáveis, de uma mesma coisa. O que é essa coisa? Tenhamos calma com isso. Para começar, o termo "coisa" costuma designar entidades materiais. Contudo, não queremos designar algo material. Poderíamos, então, utilizar o termo "objeto", mas, novamente, o termo "objeto" parece designar algo material. Mesmo o vocábulo "entidade", com o viés materialista que costumamos ter, pode acabar apontando para algo material. Enfim, talvez não tenhamos terminologia apropriada para designar o que está para além dos objetos materiais. E isso é evidência de que regimes teóricos, sobretudo metafísicos, colonizam e limitam a linguagem até mesmo entre aqueles que desejam fazer oposição.

Chamemos, então, essa “coisa”, ou o *eu*, de algo mais processual, a saber, *fluxo psíquico*: “fluxo”, pois seu conteúdo está sempre em mudança; e “psíquico”, pois não se trata de um fluxo impessoal ou objetivo, mas sim de um fluxo que está sempre contido em um ponto de vista em

⁵⁴ O monismo de duplo-aspecto, ou teoria do aspecto dual, é uma tese contida no livro *Visão a partir de lugar nenhum* de Nagel (2004, pp. 42-50). Ele tenta, de maneira bem modesta, pois alega lhe faltar imaginação para uma teoria melhor, propor uma solução não reducionista, mas ao mesmo tempo monista, unindo o aspecto objetivo (físico) e o aspecto subjetivo da realidade em uma única substância. Essa teoria é ligeiramente distinta do chamado dualismo de propriedades. Na seção 2.1 desse trabalho já foi mencionado o monismo de duplo-aspecto nageliano.

particular ou de primeira pessoa. Esses dois aspectos, necessariamente unidos, mas mutuamente irreduzíveis, constitui aquilo que uma determinada atividade cerebral produz quando as condições exigidas são satisfeitas.

Com isso, de modo muito abstrato, resolvemos uma pequena parte do nosso problema. O que fizemos, basicamente, foi encaixar traços da realidade em conceitos que acreditamos serem mais adequados. Há ainda questões mais concretas a se resolver. Nos resta explicar *por que* esse fluxo psíquico não se deixa identificar com a matéria, ou pelo menos com a matéria tal como a conhecemos: espacialmente localizada, mensurável e com uma temporalidade própria.

4.2 Superveniência mente-cérebro

Falar contra o materialismo hoje em dia, mesmo entre aqueles que negam explicações místicas, é como andar pisando entre ovos. Eis o que estamos fazendo em grande parte aqui: contestando uma imagem de mundo que há muito já é dogma na ciência. É verdade que, pelo menos na filosofia, temos diferentes formulações para o materialismo, mas seus elementos teóricos gerais permanecem em grande medida muito protegidos, de tal forma que tentativas de superar alguns desses pressupostos serão vistas com deboche ou simplesmente ignoradas. Em vista disso, deve-se, para manter um certo estatuto de plausibilidade teórica na contemporaneidade, assumir pelo menos alguns dos princípios que um materialismo “mínimo” assumiria. Tomaremos por certo, então, o primeiro deles: a *superveniência mente-cérebro*.

Segundo Heil (2013, p. 188), “[...] há diversas maneiras de formular o princípio de superveniência, cada uma delas produzindo doutrinas sutilmente diferentes”. Pode-se defender uma superveniência mais ou menos estrita, por exemplo. Em todo caso, a formulação mais geral é a seguinte: *se não há mudança de estados cerebrais, não há mudança de estados psíquicos*. Dizer que a mente *supervém* o cérebro, portanto, é dizer que a mente “acompanha”, de modo necessário, alguma atividade cerebral. Assim, mesmo no caso de uma pequeníssima mudança em nossa experiência, devemos concluir que algo no cérebro aconteceu para que isso fosse possível. Note também que o contrário não é o caso, isto é, todo evento mental possui um correlato cerebral, mas nem todo estado cerebral possui um correlato mental⁵⁵.

⁵⁵ O contrário da superveniência mente-cérebro seria a superveniência de tipo mentalista ou *superveniência cérebro-mente*: dessa vez, é o cérebro quem acompanha as mudanças dos estados mentais. Falamos tanto da superveniência mente-cérebro quanto da superveniência cérebro-mente na seção 2.1 quando estávamos falando de Nagel. Lá, contudo, utilizamos o termo “corpo” no lugar de “cérebro” — o que é, para o nosso caso, a mesma

Uma vez que tenhamos compreendido a definição mais geral, iremos agora propor uma definição mais estrita: todo evento mental ou consciente só ocorre se houver alguma mudança de estado cerebral *específico*. Queremos dizer, com isso, que para cada evento mental em particular, há um estado ou atividade cerebral também em particular. Em outras palavras, dois eventos cerebrais distintos não podem produzir o mesmo evento mental e o cérebro, por seu turno, não pode produzir dois eventos mentais mantendo, ou repetindo, o mesmo estado. Mais: estados ou processos cerebrais ocorrem, a rigor, *apenas uma vez*. Esse último princípio nos força a concluir que estados mentais *também* não se repetem, tal como discutimos na seção 3.3. Defendemos isso, pois, dado a natureza holística e extremamente complexa da atividade cerebral, esperar que ocorra, em momentos diferentes, dois estados realizadores de experiências idênticos seria aguardar por uma coincidência cósmica bem extravagante. Por mais semelhantes que sejam, portanto, assumiremos que, *in concreto*, estados ou processos cerebrais não se repetem. Todavia, dando corda para a nossa imaginação, *se* um estado cerebral específico ou em particular se repetir, então se repetirá também o conteúdo do estado mental.

Negar a superveniência mente-cérebro significa aceitar a ideia de que estados mentais podem *ultrapassar* os estados cerebrais para ocorrerem “soltos”. Seria, dito de outra maneira, admitir estados de consciência sem correlatos cerebrais. Com isso posto, não é preciso pensar muito para perceber que deixar a superveniência mente-cérebro de lado nos colocará em apuros com a visão de mundo materialista. Se a consciência pode alcançar estados que ultrapassam os estados cerebrais, isso significa que a consciência possui alguma autonomia com relação ao cérebro: abrimos portas, assim, para a defesa de fenômenos místicos. Por exemplo, esse tipo de visão contribui, em certa medida, com os relatos de pessoas que dizem ser capazes de “sair” do corpo, seja durante o sono, seja nas conhecidas experiências de quase morte. Ora, durante um sonho, podemos ter a experiência de estar, até mesmo, a partir de associações mentais, em um lugar que nunca fomos. Isso, no entanto, de modo algum nos autoriza dizer que estamos para além da dependência cerebral, por mais vívido que seja o sonho. É razoável, inclusive, supor que quanto mais vívida é uma experiência, mais atividade cerebral temos. A atividade mental é dependente da, e determinada pela, atividade cerebral. Além disso, adiantando uma discussão que iremos iniciar depois, atribuir localização às experiências psíquicas já é uma tendência materialista que não corrobora com uma visão de mundo que nega a superveniência. Quer apontemos para Marte, quer apontemos para o cérebro, localização *espacial* é uma propriedade da matéria, e não da experiência psíquica.

coisa, a menos que queiramos entender outra coisa senão o cérebro, ou seus estados e processos, ao enunciar o termo “corpo”.

Tendo isso em vista, pode parecer que estamos mais próximos de um monismo materialista típico do que de qualquer outra coisa. Isto é, assumir que os fenômenos psíquicos só ocorrem na medida em que o cérebro os produz parece um sinal para se admitir logo de uma vez que só existe a substância material habitando a realidade. Mas isso é estimar de forma excessiva o critério de simplicidade teórica. Talvez as coisas não sejam tão simples assim. Talvez também não haja uma teoria elegante a ser desenvolvida. Pode ser que tenhamos de lidar com uma teoria até mesmo confusa em alguma medida, dado o tamanho do problema que a consciência coloca. Devemos estar preparados para isso.

A superveniência mente-cérebro, podemos garantir, não nos forçará ao tipo de materialismo que queremos evitar, mas ela nos obrigará a assumir mais um elemento teórico que, à primeira vista, não soará bem para quem quer fugir das amarras metafísicas do materialismo: o *epifenomenalismo*.

4.3 Experiência e poderes causais

O epifenomenalismo em filosofia da mente defende a realidade da mente, mas, ao mesmo tempo, entende que ela não causa efeito no cérebro. Assim, não importa o quão forte seja, por exemplo, um desejo: isso revela a sua existência, mas não a sua eficácia causal. O poder causal da mente é nulo. Muito antes, é o cérebro, e seus estímulos físicos prévios, que causa o desejo. Se temos a intenção de levantar o braço, o fazemos porque a atividade cerebral nos impeliu fazê-lo. Enfim, os estados psíquicos existem, mas não interferem.

Segundo Leclerc (2018, p. 63), há uma motivação geral para se adotar essa visão. Diz ele:

A principal motivação para aceitar essa doutrina estranha e muito contra intuitiva parece ser a seguinte: de um lado, não parece sensato negar a existência do mental, de nossa vida mental; por outro lado, só um evento físico pode causar outro evento físico. O mundo físico é “*causalmente fechado*”. Uma causa de natureza não física não pode causar mudanças num sistema físico. A introdução de uma “causa mental” (uma intenção ou um desejo) num sistema físico representaria uma violação das leis da física.

Na citação, Leclerc disse que o mundo físico é “causalmente fechado”. Isso significa, como ele falou, que apenas coisas físicas causam coisas físicas. Por outro lado, seguindo essa definição, isso não implica que coisas físicas não possam causar estados mentais.

Adiantando um pouco da nossa posição, o termo “epifenômeno”⁵⁶ para caracterizar a consciência nos incomoda. Ele parece, antes de tudo, indicar coisa sem valor. Um epifenômeno, por definição, é um fenômeno que se apresenta, mas, ao mesmo tempo, é “secundário”. Em cena, ele é a sombra do ator ou um figurante que não faria falta para o roteiro.

Essa é uma péssima maneira de falar sobre a consciência. Afinal, estamos falando de um fenômeno *surpreendente*, dado que seu surgimento na história evolutiva possui caráter radicalmente inédito. Não se trata, enfim, de um fenômeno qualquer no mobiliário do universo. Em todo caso, para fins técnicos, admitimos que o termo “epifenômeno” contém precisão se o que se pretende é referenciar algo que não possui poderes causais. Então, por enquanto, fiquemos com ele. Mais tarde voltaremos a falar sobre essa questão terminológica.

O mais intrigante sobre a consciência, com base no que iremos defender, esteja talvez no fato de que ela é o *único* epifenômeno da realidade. Todo epifenômeno, para ser epifenômeno, deve ser *superveniente, ineficaz causalmente e irreduzível*. A consciência, e nenhum outro fenômeno, atende esses critérios. Qualquer outro candidato a “epifenomenalidade” acabará por se revelar ser, não por acaso, a própria consciência.

Considere a sombra, um candidato bastante exemplar para ser um epifenômeno. A sombra atende ao critério da superveniência: ou seja, se o objeto da qual ela depende, que inclui uma fonte de luz mirando obstáculos, não se alterar, nada nela acontece. Isso não nos coloca problema. Também não deve nos colocar problema entender que ela é um fenômeno inerte causalmente: isto é, são antes as suas condições necessárias, tal como uma superfície onde se faz possível observar a sua forma, que possuem poder causal. Mas e quanto ao critério da irreduzibilidade? Teria a sombra realidade própria? Podemos dizer que a sombra é, simplesmente, uma região escura de menor visibilidade. Também podemos dizer o que é a sombra falando sobre ondas eletromagnéticas que encontram um obstáculo. Uma explicação física desse último tipo, inclusive, parece satisfazer a nossa cognição mais do que dizer que ela é uma “região escura de menor visibilidade”. Mas qualquer que seja a explicação, deixamos de notar que estamos tentando apontar para um objeto dizendo o que ele *não é*. Se dissermos que a sombra é uma “região escura de menor visibilidade”, teremos apontado para a sombra, por assim dizer, pelas “beiradas” externas de sua ontologia, uma vez que ela é, ao contrário de uma região de baixa visibilidade, *muito* visível — desde que, obviamente, ela não esteja muito distante. Coisa semelhante se passa quando tentamos dizer que a sombra é algo como “o resultado da oclusão de uma onda eletromagnética com determinado comprimento de onda”.

⁵⁶ A discussão sobre o epifenomenalismo em filosofia da mente tem sua origem em um artigo de Thomas H. Huxley de 1874 intitulado *Sobre a hipótese de que os animais são autômatos e a sua história*.

Nesse caso, teremos explicado o que é a sombra evidenciando parte de sua *causa*, mas sem explicar o que é a sombra propriamente. Dito de outro modo, dizer que uma coisa é o “resultado” da sua causa, por mais que sirva para apontar o suposto objeto, não é explicar o que é a coisa.

Essa querela só se resolve quando percebermos que a sombra é um *conteúdo subjetivo*, isto é, ela só existe na consciência. Ela possui suas causas no mundo externo, mas a sua existência, diferente de suas causas, é psíquica. Se admitirmos isso, então ela atende a todos os critérios para ser um epifenômeno: superveniência, ineficácia causal e irreducibilidade.

Com a luminosidade, nosso segundo exemplo, é a mesma coisa. Poder-se-ia dizer que a luminosidade é um epifenômeno, na medida em que a mesma acompanha um objeto ou fenômeno sem interferir nele e parece possuir realidade própria. Em outras palavras, ela atende ao critério da superveniência, da ineficácia causal e da irreducibilidade. Mas isso é tomar o problema de maneira errada, pois o que designamos como luz é, na verdade, tal como a sombra, um conteúdo fenomenológico. Não existe luz “em si”, isto é, *para além da subjetividade*, no mundo. O universo físico, objetivo, sem sujeitos, é um lugar absolutamente “escuro” ou ausente de qualquer conteúdo luminoso. Também não há no universo o que denominamos “cores neutras”, tal como o preto, as diferentes tonalidades de cinza e o branco. Tudo isso é experiência visual. Deve-se saber, com isso, que é *a consciência que propriamente ilumina o universo* — algo bonito de se dizer. Assim sendo, a luz não possui realidade própria para além da consciência.

Há outra coisa a ser observada. Para que ocorra luminosidade, sabemos que é necessário atender a tais e tais condições físicas. Por exemplo, é necessário que determinado material entre em combustão, que as ondas eletromagnéticas de determinado tipo emitidas por uma estrela alcance os nossos olhos, etc. Mas essas condições satisfeitas não são idênticas à luz: são antes a sua causa. Melhor dizendo, são partes da causa, dado que é preciso mais do que combustão, fótons e olhos para que a representação visual da luz ocorra: é preciso também um aparelho nervoso capaz de produzir experiências. Mesmo ondas eletromagnéticas não podem ser identificadas com a luz, a despeito de serem condições necessárias para ela, pois ondas eletromagnéticas, em si mesmas, não brilham. A causa de um fenômeno não é o fenômeno. Luz é, portanto, um fenômeno psíquico.

Esses exemplos podem não soar interessantes. Talvez haja candidatos melhores para serem epifenômenos que estamos deixando passar sem serem examinados. Para não deixar de mencionar brevemente um último exemplo, poderíamos ter citado também o som, que é geralmente identificado com ondas mecânicas ou com a variação da pressão atmosférica de um

local, mas que é, na verdade, uma *experiência*. Ondas mecânicas ou variação da pressão atmosférica, não sendo o próprio som, são antes parte da *causa* do som, que envolve também o nosso aparelho auditivo. Em qualquer caso que seja, prevemos⁵⁷ que os epifenômenos considerados podem ser reduzidos à consciência.

Voltemos à questão da terminologia. Se for certo que a consciência é o único epifenômeno que existe, então talvez seja interessante alterar esse termo. Vimos que um dos critérios que algo precisa cumprir para ser um epifenômeno é a superveniência. Também dissemos que a consciência não é qualquer fenômeno — na verdade, estamos entrevedo isso desde o início desse trabalho —, dado que se trata de algo completamente inédito na história evolutiva. Assim sendo, somando o caráter fenomênico *surpreendente* com a superveniência, não seria fruto de um entusiasmo vazio dizer então que a consciência é, em vez de epifenômeno, *superfenômeno*. Nada no mundo se compara aos fenômenos psíquicos. E mesmo se estivermos errados quanto a consciência ser o único epifenômeno existente, a superveniência continuaria sugerindo esse outro prefixo.

Algo não possuir poder causal é o que é impressionante. E isso não é subestimar a realidade da consciência. Muito pelo contrário: se quisermos evitar petições de princípio, *não estamos autorizados a atribuir menos realidade para o que não possui poder causal*. Os dados da consciência são algo no mundo tal como um elétron. Por mais que não encontremos sua influência sobre as coisas materiais, sua realidade está *dada* invariavelmente em cada experiência. Mais ainda, também deve nos impressionar o fato de que, a despeito de não ser causalmente eficaz, a consciência é *causada*. Em outras palavras, algo causa ela, mas ela não causa nada.

Tudo no mundo possui eficácia causal, menos uma coisa. Deveríamos, então, estar nos perguntando: como é possível que exista algo no mundo que *não* produza efeitos? Tudo existe e possui alguma influência em algo. Com isso, pergunta-se: como é possível algo como uma *pura* existência? É esse tipo de questão, pensamos, que deveria surgir quando nos deparamos com o epifenomenalismo, ou melhor, superfenomenalismo, tal como propomos.

Nosso ponto acerca da causalidade da consciência decorre de uma questão ainda mais interessante: para algo exercer poder causal, é necessário que esse mesmo algo *ocupe espaço*, mesmo que sua localização seja imprecisa, como ocorre com partículas subatômicas. Em outras palavras, poder causal é uma propriedade de entidades *físicas*. Matéria e ocupação espacial estão implicadas. Isso é o que se pode chamar de dado elementar ou fato irreduzível, pois se

⁵⁷ Estamos a dizer “prevemos”, pois certamente há outros exemplos possíveis. Para qualquer exemplo que surja, no entanto, acabará por ser redutível à consciência.

trata de algo que se apresenta sem necessitar de uma explicação que evidencie, por assim dizer, algo “por detrás” do fenômeno. As coisas simplesmente funcionam dessa forma. Assim sendo, dado que experiências psíquicas não exibem sequer uma localização imprecisa, e, portanto, não ocupam espaço, então elas não podem possuir eficácia causal. Isso pode parecer estranho, mas é exatamente como as coisas se apresentam. Aprofundaremos mais o assunto a seguir.

4.4 Matéria, consciência e espacialidade

Não deveria parecer estranho dizer que a consciência não possui uma localização. Há um simples exercício que já indica isso. Pare por um momento e tente apontar para a sua *experiência* visual. Nessa tentativa, você não deve confundir a *experiência* do objeto com o *objeto* da experiência. Certamente, é possível apontar para várias coisas a nossa volta. Mas qualquer que seja o objeto apontado, não estaremos apontando para o *conteúdo fenomenológico* dele. O que chamamos de “experiência” ou “conteúdo fenomenológico” está em lugar nenhum.

Esse mesmo teste pode ser feito com outros tipos de experiências, incluindo as experiências que denominaríamos “internas”. Considere, por exemplo, as experiências oníricas durante o sono. Durante o sonho, podemos vivenciar diversos lugares, cores, sabores, texturas, etc., mas onde estaria tudo isso? Alguém pode dizer: está em nossa cabeça! Pois, nesse caso, com instrumentos sofisticados, imagine que façamos, mesmo *in vivo*, uma busca por experiências no tecido nervoso encefálico de alguém. O que encontraríamos? Apenas matéria. Células, organelas, moléculas e processos metabólicos como cascatas enzimáticas não são experiências, tal como já foi defendido no início dessa seção. E se fôssemos em busca de coisas menores que um átomo? A menos que um quark se confunda com algo como o sabor de um morango, não podemos dizer que partículas elementares da matéria são experiências.

Esse último ponto merece atenção. Iremos chamar essa tese de “pampsiquismo de partículas”. Dado as peculiaridades que essa escala física possui, pode ser tentador localizar experiências no mundo subatômico. A física de partículas, como todo mundo já sabe, nos apresenta entidades com propriedades que são um tanto estranhas quando comparadas com aquelas que encontramos no macro e mesocosmo. Mas essas novidades cósmicas, sozinhas, não nos autorizam dizer que os fatos psíquicos se encontram entre elas, nem mesmo em formas primitivas. Defender algo do tipo é pegar algo envolto em mistérios, a consciência, e lançar em um lugar também misterioso: a escala elementar da matéria. Talvez, ao fim e ao cabo, esse seja o melhor caminho, mas, no momento, não temos razão para achar que esse é o único caminho

para resolvermos os problemas que a consciência coloca. Nessa busca entre quarks, podemos acabar, simplesmente, complicando as coisas sem procurar resolvê-las.

Dissemos que a consciência é algo *envolto* em mistérios, em vez de dizer que a consciência é, ela mesma, o mistério. Fizemos isso, pois não existem mediadores entre nós e a experiência. A experiência é algo dado *diretamente*. Ela própria, ou melhor, o seu conteúdo *intrínseco*, nos é inteiramente familiar. Não faz sentido, portanto, dizer, sem ressalvas, que a consciência é um mistério. Ela se torna um mistério quando estamos pensando o seu estatuto tendo como plano de fundo a matéria. É a relação dela com a matéria, antes do seu conteúdo intrínseco, que desconhecemos. Ademais, pode-se concluir a partir disso que, em sentido *intrínseco*, a matéria guarda mais mistérios do que a própria consciência⁵⁸.

Voltando ao assunto de antes, não podemos localizar estados de consciência. Eles não possuem lugar e, como consequência, também não ocupam espaço. Podemos, assim parece, localizar a *causa* deles. Nesse caso, a causa dos estados mentais se encontra em alguns dos processos cerebrais. Talvez não possamos dizer exatamente quais, dado que nem sequer sabemos *como* o cérebro gera estados conscientes, mas podemos apontar “mais ou menos” onde se encontra a causa desses estados e isso já é muito. Observe, portanto, que se estamos a falar de *causa*, estamos a falar de algo que pode ser minimamente localizado. Causalidade e localização estão, assim parece, implicados. Por outro lado, quando falamos de experiências conscientes, a localização nos escapa por inteiro: é *como se*, para os critérios que a matéria coloca, não existisse. Em vista disso, o materialismo acaba muitas vezes negando a realidade da consciência. Como algo que não possui ocupação espacial pode existir? A questão é que existe. E existe de maneira aterradora.

Se a consciência, enfim, não cumpre o critério de ocupação espacial que o estatuto da matéria exige, então não temos razão para continuar a assumir que ela é material. Qualquer forma de materialismo, se materialismo é a tese segundo a qual tudo o que existe é material, deve então ser falso.

Para reforçar o nosso ponto, iremos tomar emprestado, com alterações, um experimento de pensamento que Dainton (2014) utiliza⁵⁹ no início de seu mais recente livro.

Outro dia se inicia. Você está em sua cama e decide levantar para escovar os dentes. Após colocar a pasta de dente na escova, seus olhos miram o espelho. Nesse momento, você nota algo de errado na lateral de sua cabeça. Algo muito bizarro aconteceu. Onde devia haver

⁵⁸ Essa intuição em especial, mas também muitas outras, devemos às aulas de metafísica concedidas pelo Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva, orientador deste trabalho.

⁵⁹ Por sua vez, esse experimento de pensamento foi inspirado em outro, que pode ser encontrado no artigo de Dennett (1981) intitulado *Where am I*.

cabelos, há um material translúcido, como um vidro, através do qual você consegue visualizar o interior do seu crânio. Você se aproxima do espelho para ver mais de perto e percebe que, no lugar de onde deveria estar o seu cérebro, há um rolo de fios com algo piscando. E isso não é tudo. Em sua nuca, projetando-se para fora da sua cabeça, há algo que se assemelha a uma antena. Você fica bastante confuso e se pergunta se não está alucinando. Então, lava o rosto, respira e volta a olhar o espelho. Nada mudou. Com a respiração ofegante, assustado e sem entender nada, corre para o seu quarto e nota a televisão ligada. Na tela, há uma imagem ainda mais estranha do que aquela que viu no espelho: você vê um cérebro em uma espécie de aquário com um líquido borbulhando e vários fios conectados a ele. De repente, ao lado desse aquário, surge uma pessoa encapuzada. Ela aponta em sua direção e diz: “Você não está sonhando. Nós sequestramos o seu cérebro”.

Aproximando-se mais da televisão, é possível perceber que não há apenas um cérebro em um aquário. Os fios conectados ao cérebro levam a um grande computador que se encontra atrás da pessoa encapuzada. A pessoa, então, agindo como se estivesse cumprindo um roteiro, começa a falar fazendo exigências. Sem dar muita atenção, volta ao espelho no banheiro para conferir mais uma vez o que havia visto antes e começa a pensar: “se é verdade que sequestraram o meu cérebro, por que, então, eu estou aqui e não lá?”. Passado alguns poucos minutos, você escuta a voz da pessoa na televisão te chamando. Voltando novamente ao quarto, pega o controle para aumentar o volume e eis que é dito, pelo o que agora parece ser o sequestrador, o seguinte: “O que se encontra dentro do seu crânio é um dispositivo que coleta todos os seus dados sensoriais e envia para o nosso computador. Feito isso, o computador envia para o seu cérebro na cuba todos os estímulos necessários para fazer gerar as experiências conscientes que você está tendo agora”. Se distanciando da cuba onde se encontra o cérebro para alcançar o computador, a pessoa encapuzada continua: “Também acontece o percurso contrário: enviamos para o seu corpo, mediante o computador e o dispositivo no interior do seu crânio, as ações que o seu cérebro decide tomar. Tudo ocorre como se o seu cérebro estivesse no lugar de origem, mas ele está conosco”. Você, então, deixando de acreditar que tudo isso é um sonho, e sendo adepto da ideia de que nós somos o nosso cérebro, pensa: “O meu cérebro se encontra em outro lugar, talvez há centenas de quilômetros de onde o meu corpo está agora, mas as minhas experiências ocorrem *aqui* no meu quarto de frente para a televisão. É como se eu estivesse lá com o sequestrador e aqui, em meu quarto, ao mesmo tempo”.

A história poderia continuar até as negociações, mas não é preciso levar ela adiante. Esse experimento de pensamento, como se pode ver, testa a intuição comum de que a nossa consciência se encontra onde está o nosso cérebro. O cérebro sequestrado pode estar há muitos

quilômetros de distância. Poderia estar mesmo em outro país, desde que a conexão entre o computador e o receptor fosse boa e rápida o suficiente.

Quais as implicações que podemos tirar da nossa história de ficção científica? A menos que queiramos incorrer em um absurdo lógico, não faz sentido dizer que estamos em dois lugares ao mesmo tempo. Para que isso fosse possível, teríamos de violar a nossa identidade numérica: a saber, o princípio de que somos, ao menos em um dado momento, uma entidade, e não duas. O cérebro se encontra em uma cuba, mas as impressões, percepções, pensamentos, etc., se encontram, aparentemente, em outro lugar. Que decisão tomar nesse caso? Ao nosso ver, se somos as nossas experiências, o correto é dizer que estamos em *lugar nenhum*. A tendência a quereremos localizar estados psíquicos ocorre apenas porque estamos habituados a lidar com a matéria, esta sim localizável espacialmente. Quando se trata de nós, ou da consciência, por outro lado, a coisa é bem diferente. Toda tentativa de nos localizarmos, nesse caso, estará condenada ao fiasco.

Uma coisa ainda é importante frisar. Dizer que estamos em lugar nenhum não é o mesmo que dizer que estamos em qualquer lugar. Pode ser que essa intuição ocorra. Sabemos que, em certo sentido, é difícil, se não impossível, imaginar algo desse tipo. A nossa cognição parece nos impelir sempre a localizar as coisas. Mas é preciso fazer um esforço mental especial nesse caso. Se mesmo com esse esforço isso não for possível, tente experienciar os seus próprios estados psíquicos, pois eles são justamente o que não pode ser localizado.

Bergson (2010, p. 390), em *A evolução criadora*, talvez nos dê uma ideia desse esforço para pensar algo que não possui espacialidade. Lá, ele fala de uma intuição “supraintelectual” em contraposição a uma intuição que é sempre “infraintelectual” e que está confinada, dentre outras coisas, ao pensamento “espacializante”, como Kant (2012, pp. 73-79) defende em sua *Estética Transcendental*. Ora, sabemos que querer passar por cima dos limites cognitivos estabelecidos por Kant é uma tarefa arriscada, mas não impossível. Se é certo que os fatos psíquicos não ocupam espaço ou não possuem localização, então *já estamos, a cada experiência, de posse direta de algo não espacial*.

4.5 Matéria, consciência e temporalidade

Não é só com a localização ou ocupação espacial que a consciência mantém um descompasso com relação à matéria. Ela também possui descompasso temporal, pois seu escoamento deixa de coincidir escoamento do tempo material ou objetivo. É como se as

experiências psíquicas possuísem, em sentido forte, *outra* temporalidade. Para ilustrar essa questão, utilizaremos, mais uma vez, um experimento de pensamento.

Considere que as tecnologias de criogenia alcancem o poder máximo de desaceleração metabólica. Denomina-se “criônica” o ramo da criogenia que busca a reanimação futura de corpos orgânicos preservados. Não devemos nos ater às técnicas usuais de congelamento, pois talvez haja outras formas de realizar a diminuição do metabolismo sem correremos o risco de danificar os tecidos ou maquinarias moleculares ao produzir cristais de gelo e outros artefatos danosos. Imagine, assim, uma câmara de criogenia capaz de paralisar o metabolismo instantaneamente sem produzir dano de qualquer tipo ao tecido cerebral e assim o manter indefinidamente, desde que a câmara permaneça, obviamente, funcionando. Para fins de “controle de qualidade”, um dispositivo sensível ao metabolismo, e que pode ser monitorado por aparelhos embutidos na câmara, é acoplado, superficialmente, no cérebro dos organismos criopreservados a fim de sabermos se o metabolismo está, de tempo em tempo, de fato “paralisado”. Considere que um ser humano saudável, com um fluxo de consciência como o esperado, e após ter os dispositivos de sensibilidade metabólica acoplados em seu cérebro, seja colocado nessa câmara. Como o esperado, a câmara criogênica reduz a temperatura de modo tão abrupto que, em seu retorno à consciência, o sujeito testado não saberia dizer, ao certo, quando iniciou a criogenia do seu corpo. Feito isso, os operadores da câmara observam o “controle de qualidade” e confirmam, com tranquilidade, que a criogenia funcionou bem.

Semanas depois, os cientistas retornam ao laboratório de criogenia e decidem reanimar o sujeito. Antes disso, conferem se os dispositivos de sensibilidade metabólica acusaram algo: nada além do esperado, a criogenia ocorreu de modo perfeito. É, finalmente, a hora da reanimação. Da mesma maneira abrupta com que a câmara “criogenizou” o organismo da pessoa testada, ela também é capaz de realizar um tipo avançado de “ressuscitação metabólica” que se segue imediatamente após a “descrigenização”. Enfim, os cientistas acionam o processo e, em seguida, abrem a câmara: o sujeito foi reanimado são e salvo e é encaminhado para outros testes a fim de se poder confirmar a eficiência da câmara.

Vejamos como esse experimento de pensamento oferece desafios para uma determinada concepção materialista que consideramos a menos pior, a saber, a concepção de que somos estados cerebrais *quando* estes estão a gerar estados de consciência. Faz sentido dizer que o indivíduo testado manteve, em algum momento, estados cerebrais geradores de consciência durante o período de criopreservação? Se respondemos afirmativamente, então a concepção do sujeito cerebral não encontra problemas aqui. Se não, considerando que a nossa câmara de criogenia cumpre o que promete, estamos diante de um estranho caso onde o sujeito

criopreservado *deixou* de existir e voltou, após a sua reanimação, a existir. Em outras palavras, os estados cerebrais responsáveis pelos estados psíquicos cessaram, durante o tempo de criopreservação, a sua atividade. Se nós e esses estados cerebrais em atividade são a mesma coisa, então, novamente, deixamos de existir e fomos, literalmente, ressuscitados. Isso deve soar, no mínimo, estranho.

Isso não é tudo. Voltemos ao experimento de pensamento para nos perguntar quais seriam as primeiras palavras do indivíduo reanimado. Deveríamos supor, assumindo que a câmara é realmente eficiente, que essas palavras seriam: “quando irá iniciar a criopreservação?”. Isto é, se tudo ocorreu como o previsto, é esperado que o indivíduo não tenha sequer notado o início da criopreservação. Melhor dizendo, ele nem sequer percebeu que foi criogenizado durante semanas! Mas como? A resposta, podemos adiantar, terá algo a ver com o fato de que o tempo *objetivo* difere do tempo *subjetivo*.

Vejam os de modo mais preciso. O tempo entre o início e fim da criopreservação existiu, certamente, no tempo *objetivo*. É nesta última dimensão do tempo onde ocorre, ou deveria ocorrer, a atividade cerebral responsável por produzir experiências conscientes, bem como tudo aquilo que pertence à dimensão material. Isso não parece nos oferecer problema. Por outro lado, no âmbito do tempo *subjetivo*, as coisas acontecem de maneira diferente. Na dimensão *subjetiva*, é razoável assumir que o indivíduo testado não sofreu interrupção do seu fluxo de consciência. Mais especificamente, ele não teria *experimentado* uma interrupção, pois já não havia atividade cerebral no momento que isso devia acontecer. Ademais, não faz sentido falar de uma experiência que tenha como conteúdo a ausência de experiência (uma experiência da ausência de experiência). Assim sendo, a interpenetração entre fases fenomênicas sucessivas deve ter ocorrido normalmente ou, pelo menos, em condições mínimas para manter o fio do fluxo. Em todo caso, o momento entre o início da criopreservação e da reanimação não existiram no tempo *subjetivo*. Não houve o que poderíamos chamar de “lacuna experiencial”: rigorosamente, isso não possui referente no mundo. Sendo assim, o sujeito considerado não deixou de existir dentro da câmara. Ele é literalmente contínuo com o sujeito que foi reanimado.

O mesmo se passa, provavelmente, se considerarmos os efeitos da anestesia cerebral e o sono profundo — esse último um tanto problemático⁶⁰. Alguém poderia supor que quando temos o cérebro anestesiado ou dormimos profundamente, as nossas experiências sejam

⁶⁰ Falta-nos bibliografia empírica para indicar nesse caso, mas podemos especular sobre. Não deve ser consensual se há, durante o dito sono profundo, interrupção da experiência mental. Pode-se defender, por exemplo, que as imagens oníricas persistem, mas algum mecanismo cerebral desconhecido provoca o esquecimento ao acordar. No caso da anestesia cerebral, presume-se que, de fato, a atividade cerebral é reduzida ao ponto de não mais produzir experiências oníricas.

interrompidas. Mas isso também não é verdade. Nesse caso, como no da criopreservação, não há interrupção do fluxo psíquico, há interrupção apenas dos processos cerebrais que geram estados conscientes. No mundo psíquico é quase como se nada tivesse acontecido. A vida subjetiva continua: uma fase do fluxo de consciência se segue a outra e assim por diante. Pode ser, devemos admitir, e por isso dissemos “quase” há pouco, que entre a última fase de fluxo antes da anestesia ou do início do sono profundo e a primeira fase de fluxo após o período transcorrido haja uma interfase mais brusca ou distinta daquelas que ocorrem normalmente, mas a consciência, em seu escoamento, em todo caso, não realizará saltos. Dito de outro modo, ou há fluxo, ou não há consciência. Uma consciência que interrompe o seu fluxo o interrompe apenas uma vez. No fluxo psíquico, uma parada significa *morte*.

É preciso levar a sério o descompasso temporal entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. E não se trata, nesse caso, de dizer simplesmente que o tempo é relativo. É mais que isso. No mundo psíquico não há espaço-tempo: há, ao que parece, contra um pressuposto que é muito caro para a física contemporânea, apenas tempo — falamos do pressuposto de que o espaço e o tempo é uma única entidade. E o tempo psíquico transcorre a sua própria maneira, isto é, sem estar atrelado *essencialmente* ao espaço como é no caso de tudo que pertence à dimensão objetiva da realidade. O devir da realidade psicológica é, enfim, algo *fundamentalmente* distinto.

Uma pergunta sobre esse assunto ainda pode surgir: por que o tempo *psicológico* transcorre em uma direção e não em outra? Por que a nossa consciência não corre para “trás”? Dainton (2010, p. 315) enfrenta essa questão dizendo que a experiência possui um *dinamismo direcional inerente*. Ele diz também, no mesmo trecho, que não há outra solução possível para esse problema. Neste trabalho, iremos concordar com ele parcialmente, pois talvez essa não seja a única solução possível. Talvez haja explicações menos simplistas sendo elaboradas por pesquisadores nesse momento que não sabemos. Em todo caso, parece que uma resposta definitiva a esse problema deverá envolver, ao mesmo tempo, áreas distintas de investigação como a física, a fenomenologia e a neurobiologia. Isso, claro, se uma resposta ao problema for, enfim, possível.

4.6 O “lugar” da consciência na realidade

A solução para o problema do estatuto da consciência envolverá assumir de uma vez que ela não se encontra entre as coisas materiais. Ela possui temporalidade própria e a sua extensão é nula. Nada na dimensão objetiva se assemelha a ela. Ela é certamente uma estranha

para o mundo físico. Se tentarmos colocá-la entre as coisas físicas, o máximo que iremos conseguir é determinar suas bases materiais ou neurais. Sendo esse o caso, teremos determinado a sua causa, mas nada da sua natureza e "lugar" terá sido revelado.

Isso poderia nos levar ao dualismo de substância. Defenderíamos, com isso, que matéria e consciência são substâncias distintas. Em tal caso, teríamos que realizar o penoso trabalho de enfrentar o secularismo monista, isto é, a concepção de que existe apenas uma única substância na realidade — no caso do monismo vigente, a matéria. De fato, por motivos seculares óbvios, o dualismo de substância é uma teoria bastante difícil de defender hoje em dia e achamos que o melhor é não insistir nela. Todavia, a despeito de não estarmos adotando esse tipo de dualismo, e uma vez que ele elenca uma visão crítica contra o materialismo, devemos estar atentos às intuições menos gerais que seus adeptos podem oferecer.

Outra opção, que causaria menos embates, seria adotar um monismo com dualidade de propriedades, o chamado *dualismo de propriedades*. Essa doutrina, em sua versão materialista, defende que há apenas uma substância, a matéria, mas essa possui duas propriedades irreduzíveis: propriedades físicas e propriedades mentais. Esse tipo de dualismo tem a vantagem de não ferir a intuição comum de que só existe a matéria, mas nos deixa com a ideia esquisita de que há propriedades mentais escondidas na mesma. Em todo caso, o dualismo de propriedades é um concorrente forte para o posto de melhor visão sobre o problema da consciência. Trata-se de uma visão, diz Heil (2013, p. 183), que alcançou muitos filósofos não só por ser atrativa, mas também por ser inevitável. Diante disso, concordamos em parte com Heil, pois essa visão parece realmente se tornar inevitável se insistirmos no materialismo. Por outro lado, se não insistirmos no materialismo, outras visões são ainda possíveis.

A terceira opção seria o *monismo neutro*. Segundo essa doutrina, mente e matéria são duas formas de descrever a realidade de uma única coisa ou substância que, por sua vez, é, em si mesma, "neutra", ou seja, não é material e nem mental. São os nossos modos de explicar as coisas que traçam essa distinção. Isso significa que se falamos de determinado mecanismo neural (linguagem material) ou se falamos em dor (linguagem psicológica), estaremos utilizando duas maneiras distintas para referenciar a mesma substância. A distinção entre matéria e mente não é, portanto, uma distinção *real*, mas sim uma distinção *conceitual*. Essa visão tem a vantagem de ser parcimoniosa metafisicamente. Todavia, ela nega, de forma estranhamente sofisticada, a real distinção da mente com relação a matéria. É inegável a realidade distinta dessas duas coisas. Além disso, transpor uma distinção metafísica em uma distinção epistemológica é mais uma maneira de reduzir problemas reais em problemas de

linguagem. Nesse sentido, o dualismo de propriedades nos parece uma visão mais sensata — e corajosa — do que o monismo neutro.

Por fim, vamos agora defender uma visão que acreditamos ser a mais correta. Ela envolverá uma dualidade, mas não é um dualismo de substância e também não é um dualismo de propriedades. Tampouco é um dualismo conceitual como o monismo neutro. Essas visões nos parecem excessivamente restritas para acomodar a realidade psíquica. Além disso, a dualidade entre a consciência e a matéria é coisa muito mais radical do que essas visões propõem. O descompasso entre a matéria e a consciência não cabe em um mesmo "lugar". Dizendo de modo mais preciso, a menos que encontremos uma maneira de aproximar mais a matéria da consciência, mostrando, por exemplo, que esta última possui espacialidade ou massa, essas duas coisas não podem coexistir em uma mesma dimensão da realidade. Em vista disso, devemos falar não em um dualismo de substância, mas em um *dualismo dimensional* ou *dualismo cósmico*: há duas dimensões diferentes que constituem a realidade, o cosmo ou tudo o que existe — qualquer um desses três termos designando a mesma coisa.

Isso, poderia se argumentar, complica ainda mais o nosso problema. Se já era difícil lidar com o problema mente-corpo, ou melhor, com o problema da relação consciência-cérebro, localizando a consciência e a matéria em um mesmo estrato cósmico, imagine então tratar do problema com cada uma dessas substâncias estando em campos radicalmente distintos da realidade. Mas é preciso que seja assim: há uma distinção *drástica* entre os fatos objetivos e subjetivos da realidade que, fatalmente, nos levam a isso. Chamemos, então, de *dimensão física* ou *material* o estrato cósmico onde se encontra a matéria, bem como partículas que eventualmente não possuam massa, mas que presumivelmente estejam localizadas no espaço. Chamemos, por outro lado, de *dimensão psíquica* o estrato cósmico onde se encontram as *experiências psíquicas*.

Nesse novo quadro da realidade, nós, criaturas imateriais e exclusivamente conscientes, estamos localizados na dimensão psíquica. Fica a questão se as experiências conscientes, os fatos constitutivos dessa dimensão da realidade, são, ou não, *substâncias*. Dizemos isso pois nos parece que esse conceito, o de substância, foi criado, sobretudo, para referenciar a matéria. Não é por acaso, ou simplesmente em nome da imagem secular do mundo contemporâneo, que os monismos de substância tendam a ser, em sua maior parte, materialistas. Uma exceção necessária a isso é o monismo neutro, mas, em geral, o espaço conceitual que a substância nos deixa é preenchido com a matéria. De todo modo, ao menos provisoriamente, não fará tanto mal dizer que somos, além de fluxos de consciência, *substâncias psíquicas*. Mas isso só pode ser feito com a condição de se entender que *não há distinção real* entre substância psíquica e

dimensão psíquica. Entendimento semelhante, no entanto, não deve ocorrer com relação à dimensão física que é, presumivelmente, *preenchida* pela matéria e, por conseguinte, distinta dela. Isso implica que não há *simetria* ontológica entre essas duas dimensões, reforçando a distinção radical entre elas.

Somos diferentes de tudo aquilo que a matéria apresenta e, mais ainda, estamos para além da dimensão que a matéria ocupa. O fenômeno psíquico é um estranho para o mundo material: as experiências não encontram lugar familiar na dimensão física. Mas também na dimensão psíquica as experiências carecem de lugar, pois nela não há espaço para ocupar. Além disso, a temporalidade desse estrato da realidade parece seguir, em certa medida, um movimento independente do tempo objetivo. Também não há ondas e partículas. Não há, enfim, o que se costuma referenciar como objetos. Na dimensão subjetiva, tudo o que existe é experiência.

A pergunta que fica agora é: como o cérebro pode causar os estados psíquicos se estes se encontram em outro estrato cósmico? Não sabemos. Mas podemos dizer, ao menos, que a dimensão física é causalmente fechada, no sentido de que seus fenômenos não são causados pela dimensão psíquica. Esta dimensão, por sua vez, é causalmente aberta, ou seja, tem seus fenômenos causados pela dimensão física. Ademais, nenhuma mudança mental ocorre sem que haja mudança correspondente na dimensão física: a realidade, tal como a defendemos, segue o princípio da superveniência consciência-cérebro. Somos, então, usando uma imagem que vai na contramão do senso comum, *espectadores* do mundo objetivo. Somos espectadores tanto no sentido de não termos poder causal sobre a matéria quanto no sentido de não habitarmos a dimensão material. Por fim, a dimensão psíquica só existe *enquanto* uma determinada atividade cerebral permitir. Quando isso não acontecer, diremos que a dimensão psíquica existe potencialmente, isto é, existirá se determinadas condições forem cumpridas.

De alguma maneira misteriosa, a atividade cerebral produz a dimensão psíquica. Para isso, é necessária uma dada complexidade ou organização material que desconhecemos. Somente quando essa configuração da matéria é atingida que as experiências conscientes ganham realidade. Essa configuração seria como que um *código secreto* para a dimensão psíquica. E devemos presumir que uma vez que essas condições tenham sido satisfeitas, experiências psíquicas surgirão *necessariamente* (a menos que estejamos dispostos a assumir que alguém com um cérebro igual ao nosso possa, de alguma forma, não ter consciência). Isto posto, temos uma consequência metafísica de amplitude cósmica: a dimensão psíquica já está *prevista* na dimensão material. A possibilidade de surgir criaturas psíquicas a partir da organização dos corpos físicos existe, nesse sentido, desde sempre. Nagel defendeu essa ideia

em seu livro *Mind and Cosmos*. Todavia, Nagel o fez assumindo o pampsiquismo (NAGEL, 2012, p. 57), o que envolve a ideia de que a matéria já conteria mentalidade antes mesmo de estar arranjada de forma apropriada para tal. Claro que, para fazer justiça aos pampsiquistas, essa mentalidade da matéria desorganizada seria de um tipo primitivo, uma protoconsciência.

Acreditamos, por outro lado, que é possível defender a ideia cósmica de Nagel sem se comprometer com o pampsiquismo. Dizer que a nossa existência, ou a existência de qualquer outro ser psíquico, já estava *prevista* na realidade material não é o mesmo que dizer que a mentalidade *já se encontra* na matéria organizada. Isso seria *localizar* experiências psíquicas. As experiências psíquicas, no entanto, não podem ser localizadas, mas apenas vivenciadas — isso já foi dito. Além do mais, assumindo que toda experiência é *experienciada* e, por conseguinte, envolve um experienciador, propor que quarks, moléculas ou cadeiras possuem experiências soa um tanto absurdo.

Conclusão

Há muito se insiste em tentar inserir a subjetividade no mundo material ou objetivo. Mas ela resistiu a todas essas tentativas vigorosamente. Até então, agimos quase sempre como que tentando afugentá-la, trazendo-a para perto daquilo que estamos habituados a explicar. Ao fazer isso, acabamos desfigurando a sua real natureza para fazê-la caber em nossos esquemas teóricos que têm a matéria como molde.

O esforço de trazer a consciência para o estrato material para ela ser estudada junto aos objetos físicos ou o esforço de levar os esquemas conceituais da matéria para a dimensão da consciência parecem ser duas maneiras de adiar o enfrentamento dos problemas teóricos suscitados por uma visão excessivamente materialista. Ademais, isso também acaba impedindo que determinados problemas relacionados à real natureza da consciência surjam.

Somos criaturas psíquicas exclusivamente, isto é, que existem somente enquanto houver experiência. Somos, então, constituídos por experiências. Além disso, traços distintivos da matéria como massa e extensão não estão presentes na experiência subjetiva. Ao que tudo indica, portanto, não nos encontramos entre as coisas materiais. Dessa forma, como poderíamos dar conta adequadamente da dimensão psíquica e, por conseguinte, de nós mesmos utilizando esquemas conceituais que foram desenvolvidos, a princípio, para lidar somente com o estrato material da realidade? Com isso, não queremos dizer que *nada* nas ciências da matéria sirva para pensar o mundo psíquico. De certa forma, essas ciências visam a matéria exclusivamente somente *a princípio*. Assim, mesmo havendo uma distinção radical entre a dimensão psíquica e a dimensão material, as ciências naturais podem ter desenvolvido, sem que ainda tenhamos notado, elementos teóricos "neutros" que, com as alterações devidas, atenderiam as duas dimensões da realidade. Devemos identificar ou desenvolver esses elementos teóricos para, no futuro, termos uma ciência de alcance ampliado.

Em todo caso, a despeito de haver duas dimensões radicalmente distintas, *a realidade permanece uma*. Isso prevê, portanto, uma visão unificada ou princípios gerais que valeriam para ambas as dimensões. E assim deve ser, pois, do contrário, estando nós habitando apenas uma das dimensões, não teríamos como falar de ambas. Ao mesmo tempo, isso também parece prever leis que expliquem a relação entre essas dimensões, isto é, leis psicofísicas. Seguindo isso, defendemos nesse trabalho, ao falarmos sobre a superveniência, uma relação estrita entre matéria e consciência, mesmo essas duas coisas estando em dimensões diferentes da realidade.

Ao final do último capítulo, falamos sobre haver, por assim dizer, um *código secreto* na dimensão material para a dimensão psíquica e, relacionado a isso, uma *previsão* para a

consciência na dimensão material. Essa previsão é algo necessário: se não houvesse previsão material para a consciência, não haveria, hoje, consciência produzida por organismos na Terra. Isso também é uma indicação da existência de leis psicofísicas: se a dimensão material prevê a dimensão psíquica, então há alguma relação entre elas, por mais que a distinção entre as mesmas seja tão radical. Ademais, vale ressaltar, no caso de não ter ficado claro em nosso último capítulo, que defender a previsão da dimensão psíquica na matéria *não é* defender que a dimensão psíquica *já está* na matéria. Isso nos levaria ao pampsiquismo que queremos evitar.

É talvez necessária uma reflexão filosófica mais detida em torno do que poderíamos chamar agora de *previsão ontológica*. Trata-se de uma noção que estamos lançando nesse trabalho e que acreditamos poder ter outras aplicações que não a filosofia da consciência. Essa noção evita certos comprometimentos metafísicos que podem, dentro de determinado ponto de vista, serem onerosos, tal como o pampsiquismo e o realismo com respeito às disposições. Em vez de dizer que a mente já se encontra na matéria desorganizada (pampsiquismo) ou que a matéria já possui mentalidade disposicionalmente (realismo disposicional), podemos, e devemos, dizer que a mentalidade está prevista na matéria. Isso parece fazer mais sentido.

A previsão ontológica, a despeito de, por um lado, considerarmos menos onerosa metafisicamente para determinados casos, ela exige, por outro lado, um comprometimento metafísico específico, a saber, o determinismo. A fim de definição, a noção de determinismo que estamos assumindo é a seguinte: todo evento na realidade é determinado por causas prévias e ocorre de tal forma que não poderia ser diferente. Isso — determinar — quer dizer que todo evento decorre de alguma outra coisa que o possibilita e o limita de alguma forma. Se isso for certo, então há uma *linha histórica* de todos os fenômenos que constituem a realidade desde o seu suposto princípio — “suposto”, pois não queremos entrar na questão se a realidade teve um início ou não. A matéria prevê a consciência porque ela ocorrerá *necessariamente* em algum momento, tal como ocorreu.

Enfim, elaborar uma resposta para essas questões não é fácil e exige, necessariamente, uma certa coragem epistemológica. É preciso lidar com formulações teóricas arriscadas e conjecturais. O filósofo e cientista deve estar preparado para isso até que tenhamos uma ferramenta que funcione como uma "ponte" interdimensional para avaliar, ao mesmo tempo, mente e matéria e orientar, de forma mais segura, as teorias acerca da relação entre o cérebro e a consciência.

Referências bibliográficas

- BAKER, L. R. **Persons and Bodies: a constitution view**. New York: Cambridge University Press, 2000.
- BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, H. **A Energia Espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. **A Evolução Criadora**. São Paulo: UNESP, 2010.
- BROOK, A. **Kant and the mind**. New York: Cambridge University Press, 1994.
- CHALMERS, D. **The Conscious Mind: in search of a fundamental theory**. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.
- CHALMERS, D. **The Character of Consciousness**. New York: Oxford University Press, 2010.
- COLVIN, M. (MOLLY) et al. Split-brain cases. In: SCHNEIDER, S.; VELMANS, M. (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. 2^a ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 634–647.
- DAINTON, B. **Stream of Consciousness: unity and continuity in conscious experience**. London and New York: Routledge, 2000.
- DAINTON, B. The self and the phenomenal. **Ratio**, v. 17, n. 4, p. 365–389, 2004.
- DAINTON, B. **The Phenomenal Self**. New York: Oxford University Press, 2008.
- DAINTON, B. **Time and Space**. Durham: Acumen, 2010.
- DAINTON, B. **Self: philosophy in transit**. Penguin Books, 2014.
- DAINTON, B. Bergson on temporal experience and durée réelle. In: PHILLIPS, I. (Ed.). **The Routledge Handbook of Philosophy of Temporal Experience**. Routledge, 2017a. p. 93–106.
- DAINTON, B. Coming together: the unity of consciousness. In: SCHNEIDER, S.; VELMANS, M. (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. 2^a ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017b. p. 500–518.
- DENNETT, D. Where am I. In: **Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology**. Cambridge: MIT Press, 1981. p. 310–323.
- DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FINK, S. B. A deeper look at the “neural correlate of consciousness”. **Frontiers in Psychology**, v. 7, n. JUL, 2016.
- GABRIEL, M. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GARRETT, B. **Personal Identity and Self-Consciousness**. New York: Routledge, 2002.

- GENNARO, R. J. Introduction. In: **The Routledge handbook of consciousness**. New York: Routledge, 2018.
- HAMEROFF, S.; PENROSE, R. Consciousness in the universe. A review of the “Orch OR” theory. **Physics of Life Review**, v. 11, p. 39–78, 2014.
- HEIL, J. **Philosophy of Mind: a contemporary introduction**. 3^a ed. New York and Oxon: Routledge, 2013.
- HOBSON, A.; VOSS, U. A mind to go out of: Reflections on primary and secondary consciousness. **Consciousness and Cognition**, v. 20, n. 4, p. 993–997, 2011.
- HOBSON, J. A. REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness. **Nature Reviews Neuroscience**, v. 10, n. 11, p. 803–813, 2009.
- JAMES, W. O fluxo do pensamento (Princípios de psicologia). In: **Pragmatismo e outros textos (coleção Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 119–169.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KOCH, C. When Does Consciousness Arise? **Scientific American Mind**, v. 20, n. 5, p. 20–21, 2009.
- KOCH, C. et al. Neural correlates of consciousness: progress and problems. **Nature Reviews Neuroscience**, v. 17, n. 6, p. 395–395, 2016.
- KRIPKE, S. A. **Naming and Necessity**. Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- LECLERC, A. **Uma introdução à filosofia da mente**. Curitiba: Appris, 2018.
- LEVINE, J. Materialism and qualia: the explanatory gap. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 64, p. 354–361, 1983.
- LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LOWE, E. J. **An Introduction to The Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; ARAUJO, S. DE F. O cérebro produz a mente? Um levantamento da opinião de psiquiatras. **Archives of Clinical Psychiatry**, v. 42, n. 3, p. 69–70, 2015.
- NAGEL, T. Brain bisection and the unity of consciousness. **Synthese**, v. 22, p. 396–413, 1971.
- NAGEL, T. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review**, v. 83, n. 4, p. 435–450, 1974.
- NAGEL, T. **Mortal Questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- NAGEL, T. The psychophysical nexus. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Eds.). **New essays on the a priori**. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 433–471.
- NAGEL, T. **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NAGEL, T. **Mind and Cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is**

- almost certainly false.** Oxford and New York: Oxford University Press, 2012.
- OLSON, E. T. Human people or human animals? **Philosophical Studies**, v. 80, n. 2, p. 159–181, 1995.
- OLSON, E. T. Was I ever a fetus? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 57, n. 1, p. 95–110, 1997.
- OLSON, E. T. An Argument for Animalism. In: MARTIN, R.; BARRESI, J. (Eds.). **Personal Identity**. Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell, 2003. p. 318–334.
- OLSON, E. T. Précis of the human animal. **Abstracta**, n. Special Issue I, p. 5–7, 2008.
- PARFIT, D. Personal identity and rationality. **Synthese**, v. 53, p. 227–241, 1982.
- PARFIT, D. **Reasons and Persons**. New York: Oxford University Press, 1984.
- REDDY, V.; TREVARTHEN, C. Consciousness in infants. In: SCHNEIDER, S.; VELMANS, M. (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness**. 2^a ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 45–62.
- ROCHAT, P. What is it like to be a newborn. In: **The Oxford Handbook of The Self**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 57–79.
- SKRBINA, D. Dualism, dual-aspectism, and the mind. In: **Contemporary dualism: a Defense**. New York and London: Routledge, 2014. p. 220–244.
- STONE, J. Why there still are no people. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 70, n. 1, p. 174–192, 2005.
- STRAWSON, G. The phenomenology and ontology of the self. In: ZAHAVI, D. (Ed.). **Exploring the self: philosophical and psychopathological perspectives on self-experience**. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2000. p. 39–54.
- STRAWSON, G. **Selves: an essay in revisionary metaphysics**. New York: Oxford University Press, 2009.
- STRAWSON, G. **Mental Reality**. 2^a ed. Cambridge: MIT Press, 2010.
- STRAWSON, G. The minimal subject. In: GALLAGHER, S. (Ed.). **The Oxford Handbook of The Self**. New York: Oxford University Press, 2011.
- STRAWSON, G. **The Subject of Experience**. New York: Oxford University Press, 2017.
- STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. Thought experiments: state of the art. In: STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (Eds.). **The Routledge companion to thought experiments**. Oxon and New York: 2018.
- WITTMANN, M. The duration of presence. In: MÖLDER, B. (Ed.). **Philosophy and psychology of time**. New York: Springer, 2016. p. 101–113.