



issn: 2176-5960

Προμηθεύς

journal of philosophy

n. 37 September - December 2021



O SUJEITO CEREBRAL DE THOMAS NAGEL

Benilson Souza Nunes¹

RESUMO: Para Nagel, somos ou o cérebro intacto ou algo relacionado a ele. Disso, tal como iremos expor, se extrai três teorias: (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 ideia por trás disso é a de que o locus da nossa existência se encontra no mundo objetivo, em contraste com o mundo subjetivo, psicológico. Após apresentar a visão do autor, algumas objeções foram levantadas a fim de encontrar pontos onde a concepção do sujeito cerebral deixa de atender às nossas intuições. Uma dessas intuições é a de que sujeitos e experiências conscientes estão estritamente relacionados. Isto posto, iremos apresentar, por fim, uma visão alternativa que tem a fenomenologia psicológica — estados fenomenais, qualitativos, puramente subjetivos — como elemento central para definir o estatuto ontológico dos sujeitos. Nesta última perspectiva, deixamos de ser nossos cérebros para sermos criaturas essencialmente psíquicas.

PALAVRAS-CHAVE: Eu, consciência, cérebro, mente, sujeito.

ABSTRACT: In Thomas Nagel's understanding, we are either our intact brain or something related to it. As we shall expose in this article, it allows us three assumptions: (1) a subject's identity occurs with a cerebral substrate *capable* of carrying out psychic experiences; (2) a subject's identity occurs with brain states *when* they are carrying out psychic experiments; and (3) we are, *simpliciter*, our brain physically intact. The idea behind it is that the locus of our existence is in the objective world, in contrast to the subjective, psychological world. After presenting the author's view, we raised some objections to find points where the conception of the cerebral subject fails to meet our intuitions. One of these intuitions is that subjects and experiences of consciousness are closely related. That said, we will finally present an alternative point of view that has a psychological phenomenology - phenomenal, qualitative, purely subjective states - as a central element to define the subjects' ontological status. In this last perspective, we cease to be our brains to be essentially psychic creatures.

KEYWORDS: Self, consciousness, brain, mind, subject.

¹ Mestre em Metafísica pela Universidade de Brasília (2019). Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (2016), graduação em Biomedicina pelo Centro Universitário de Brasília (2013). Atualmente, trabalha com Filosofia da Mente acerca da natureza da consciência e da matéria.

Introdução

A concepção do sujeito como cérebro é arraigada no senso comum secularizado. Dado que o nosso atestado de *causa mortis* tem, 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 desse aparato 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 dentro da caixa craniana.

Dentre os autores contemporâneos que defendem essa concepção de uma maneira propriamente filosófica, está Thomas Nagel. Para Nagel, é certo que somos algo relacionado ao nosso cérebro, mas isso, obviamente, não encerra a discussão. Em um de seus trabalhos mais conhecidos (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.

Na primeira seção após esta introdução desenvolveremos o que colocamos no parágrafo acima. Em outra seção, veremos a concepção do sujeito cerebral de alguma forma crítica, buscando identificar os pontos onde cada uma das três interpretações possíveis da visão de Nagel deixa a desejar. Utilizaremos como ferramenta o

experimento de pensamento da criogenia. Em todo caso, nossa intenção será modesta, pois acreditamos estar lidando com uma visão muito difundida e que muito provavelmente possui argumentos que não iremos passar em vista.

Por fim, na conclusão, veremos que a concepção do sujeito cerebral está atrelada a uma visão científica que podemos chamar de neurocentrismo. Dentro dessa visão, o *eu* poderia ser plenamente explicado apenas estudando o cérebro. Uma maneira de evitar o neurocentrismo — se é que devemos evitá-lo — é adotando uma perspectiva fenomenológica do sujeito, na qual o cérebro importa menos para definir o estatuto ontológico dos sujeitos do que as experiências psíquicas.

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. O cérebro fixa as condições de existência do sujeito ao longo do tempo. Uma consequência desse entendimento é que entre um sujeito e seu cérebro correspondente há uma relação estrita, *necessária*, de forma que nada no sujeito ocorre sem que, concomitantemente, um evento cerebral relacionado o acompanhe.

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 Espinosa² —, ficou conhecida como teoria do aspecto dual ou, para quem preferir, *teoria do duplo-aspecto*³. Vale dizer que, no caso de Nagel, se trata de uma tese cosmológica (para tudo), e não somente uma tese em filosofia da mente aplicada para sistemas conscientes mais complexos. Ela possui, com isso, implicações pampsiquistas. De fato, além de ter escrito sobre o pampsiquismo propriamente (1979, pp. 181-195, 2004 [1986], pp. 78-81), Nagel estendeu a aplicação da teoria do duplo-aspecto para além dos limites do problema mente-corpo em uma obra mais recente⁴.

A parte de suas implicações cosmológicas, o essencialismo psicofísico — se assim também podemos chamá-lo — de Nagel é visto, em geral, como uma alternativa

² O próprio Nagel (2000, p. 446) admite semelhanças entre a sua teoria e a de Espinosa.

³ Em Nagel, o termo constitui título de subcapítulo da obra *Visão a Partir de Lugar Nenhum* (2004). Outro defensor dessa visão é Skrbina (2014).

⁴ *Mind and Cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false* (NAGEL, 2012).

monista para o problema da relação mente-corpo. Por isso, também faz sentido chamarmos a teoria de monismo de duplo-aspecto. De todo modo, devemos ter em mente que a proposta de Nagel sobre a identidade do *eu* apontará soluções que decorrem, também, dessa mesma metafísica, ainda que não se trate do problema mente-corpo como é tradicionalmente colocado. 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 apontar que não posso ser o que é de ordem superficialmente psicológica. Assim, minhas memórias, intenções e capacidades, a despeito de fazerem parte da minha pessoa, não esgotam o que sou e nem apontam para o que sou *fundamentalmente*. Isso porque 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 animalismo⁵, 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 biotecnológica⁶, 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

⁵ Acerca do animalismo, ver Olson (1995, 2003, 2008).

⁶ “[...] 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).

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*. Contudo, como é patente na obra de Nagel, as coisas não se encerram aí. Mais à frente, no mesmo capítulo de seu livro⁷, Nagel adicionará afirmações que entrarão em conflito com a ideia de um sujeito que seja *apenas* cerebral, pois parece, segundo o raciocínio que ele apresenta em seguida, 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 funcional, porém subjetivamente inóspito⁸. Isso significa dizer que o *eu* não é, meramente, um sistema físico, mas um sistema físico que *cumpra* determinados critérios. Vejamos, sobre isso, o que ele 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”⁹ (1987, p. 470). A versão simples é aquela que já procuramos delinear: o sujeito é o seu cérebro intacto. A versão

⁷ 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, já citado, *Visão a partir de lugar nenhum* (NAGEL, 2004). Também o artigo *Brain-bisection and the unity of consciousness* (NAGEL, 1971), a despeito de mais antigo, possui intuições gerais importantes.

⁸ “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.

⁹ Exceto se sinalizarmos o contrário, as traduções de referências em língua inglesa são de nossa autoria.

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 Dainton¹⁰, 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 (da versão complexa), 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 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 da versão complexa, 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

¹⁰ 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).

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 — talvez um cérebro criogenizado exemplificaria isso —, 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, não sou apenas a sede das experiências que compõem a vida psicológica de Thomas Nagel, mas também sou a *capacidade* dessa sede de elencar as reidentificações exigidas.

Quanto a outra subversão, aquela que advoga 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 psicológicos¹¹ em

¹¹ 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 são* a

particular. Trata-se, assim, de um tipo de “visão simples”¹² 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 (ou seus estados): 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 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

mesma coisa de uma subjetividade “desprovida de quaisquer predicados psicológicos”. Esta última não contém, sequer, a *experiência* do dito vazio.

¹² 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.

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 vir a 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 estados 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, fazem parte da mesma substância que compõem o cérebro. Por isso, dizer, conjecturalmente, que sou uma ou esta pessoa apenas “contingentemente” não nos autoriza a dizer que há sujeitos impessoais. De fato, em dimensão concreta, não há uma relação accidental 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 accidental. 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 lógico¹³ —,

¹³ 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”.

mas não tudo, no que referenciamos pelo *eu*, que foge ao território da personalidade. Trata-se de um sujeito destituído de todas as suas qualidades psicológicas contingentes, a saber, o último “resíduo” de subjetividade, ou um sujeito sem subjetividade, cuja natureza seria *objetiva*.

A esse ponto, podemos dizer, o raciocínio parece desembocar 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 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, novos nomes surgiram no debate.

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, dispensa dualismos de tipo cartesiano, então, obviamente, 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 sujeitos¹⁴. 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

¹⁴ Para uma referência recente sobre o assunto, ver COLVIN et al. (2017).

especializados, de tal forma que cada uma destas seria capaz, por si só, de produzir experiências conscientes independentes¹⁵.

Quanto à concepção do sujeito potencial, não é de muito 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, desde que estejamos falando de uma criogenia perfeita (assumindo que ela poderia existir). 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. Um cérebro “paralisado”, diríamos. 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. 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

¹⁵ Isso não é a mesma coisa de múltiplas personalidades envolvendo mudanças de temperamento, opiniões, etc. 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 experientialmente independentes compartilhando o mesmo cérebro.

da continuidade física de um organismo como um todo. Seja como for, 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 criogenização e a ressuscitação? Se o metabolismo cerebral foi reduzido a zero ou 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 este¹⁶. 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, isto é, se somos apenas o cérebro espaciotemporalmente localizado, independente de quando o mesmo é capaz de

¹⁶ Uma proposta desse tipo é elaborada por Barry Dainton. Para uma exposição sucinta, ver *The Phenomenal Self* (DAINTON, 2004).

produzir experiências conscientes, então o sujeito nageliano parece sobreviver à criogenia. Contudo, mesmo essa versão possui problemas importantes. Para pensarmos nisso, pode ser útil pensarmos nos 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 tecido nervoso. 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 surgimento do seu substrato 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 sonho¹⁷. 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, na natureza da própria coisa, 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 gestação¹⁸ (ROCHAT, 2011, pp. 62-63). Tais estudos, contudo, possuem o defeito de incorrer em petições de princípio. Em geral, eles inferem, quase sem

¹⁷ Ver, por exemplo, Hobson (2009).

¹⁸ Outro resumo filosoficamente contextualizados desses estudos podem ser encontrados em Reddy e Trevarthen (2017).

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 *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 visão funcionalista-comportamental, há a possibilidade de experiências gestacionais, no caso de existirem, não serem retidas na memória episódica de um indivíduo mais desenvolvido.

As discussões a respeito do início da vida consciente são, ao mesmo tempo, discussões acerca do *eu*. São discussões que nos apontam quando há ou não há um sujeito de verdade no mundo. Assim, quando falamos que uma mulher carrega uma vida em seu ventre, não estamos falando que ela carrega uma vida como qualquer outra. Por exemplo, não estamos dizendo que a pessoa está grávida de um protozoário, um organismo que normalmente estaríamos inclinados a assumir que não possui experiências conscientes. Quando falamos que uma mulher carrega uma vida em seu ventre, queremos dizer que ela carrega uma vida *consciente* genuína. E é tendo essa premissa, a premissa da presença de um organismo com vida consciente, que o senso comum diz que a gestante carrega um *sujeito*, um *eu*. Por isso, o que chamamos, em geral, de sujeito é, mais especificamente, um *sujeito de experiências*. Do contrário, estaríamos presos em um materialismo que faz vista grossa às intuições comuns, o que distancia a filosofia das perguntas que mais propriamente surgem no pensamento das pessoas em geral. Utilizando esse critério, um cérebro intacto experiencialmente inóspito não pode ser um sujeito.

Se esse critério é o correto, isto é, se o critério que estabelece que um cérebro só pode ser um sujeito se possuir experiencialidade é o correto, então — voltando à

questão de parágrafos atrás — ele não sobrevive à criogenia, pois perde as experiências conscientes. Por um lado, esse cérebro sobrevive a ruptura psicológica que Nagel preconiza para que um *eu* permaneça existindo, pois a criogenia não destrói o cérebro, mas apenas reduz seu metabolismo a zero, de modo que as experiências conscientes cessam enquanto o cérebro permanecer criogenizado. Mas, por outro lado, um lado que consideramos mais importante, aceitar que permanecemos existindo mesmo quando não há fenomenologia psíquica vai contra a real dúvida que as pessoas levantam. Não queremos saber se logo ali há um cérebro intacto. Queremos na verdade saber se aquele cérebro está vivo psiquicamente. Queremos saber se aquele cérebro está produzindo vivências, mesmo que apenas oníricas. Não sendo esse o caso, diremos que o cérebro está morto. E um cérebro morto não pode ser um sujeito.

Falamos antes de uma visão disposicionalista. Com ela, poderíamos sustentar que o cérebro criogenizado, a despeito de não estar produzindo experiências, possui a potencialidade de ainda produzir essas experiências no momento em que for descongelado. Assim sendo, por haver essa disposição para produzir experiências, estaríamos, segundo essa visão, autorizados a dizer que há um sujeito dentro de uma câmara de criogenização. Todavia, considerando o argumento que acabamos de desenvolver, a intuição comum que estamos defendendo — a que exige que um cérebro esteja vivo experiencialmente para ser um sujeito — seria obrigada a admitir que enquanto houver apenas disposição para produzir experiências não teremos um sujeito. É talvez certo que essa conclusão levante dificuldades para a intuição comum do problema, mas nos parece que um pouco de esforço fará o senso comum chegar a mesma conclusão a que chegamos. Por isso, diremos que ao final do período de criogenização há um processo de *ressuscitação* através do descongelamento ou outra técnica que podemos imaginar. Se estamos ressuscitando algo, significa que este algo, o sujeito ou o *eu*, se encontrava antes morto, inexistente.

Conclusão

Exigir que haja ou não experiências conscientes em um cérebro para que possamos falar de sujeitos parece ser o ponto chave. Cérebros são necessários, mas talvez, tal como estamos inclinados a defender, não suficientes. Fica, então, o seguinte contraste: se assumimos uma visão de mundo mais estritamente materialista, o cérebro ou sua atividade bastará para localizarmos um *eu*; já se assumimos uma visão de mundo

menos materialista tenderemos a pensar que as experiências conscientes precisam estar em cena para falarmos de sujeitos.

É de 2015¹⁹ um livro de Markus Gabriel intitulado *Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. A maior parte do presente artigo, incluindo a introdução, primeira seção e parte da segunda seção, foi redigido antes de termos contato com o livro citado. Na obra, Gabriel tem como objetivo final defender a liberdade — a vontade livre ou livre-arbítrio —, a despeito do título da obra poder suscitar outra ideia. Contudo, durante o percurso do livro questões ontológicas sobre mente e corpo são predominantes, bem como questões que limitam o nosso conhecimento sobre o *eu*. Acerca disso, ele emprega o termo *neurocentrismo* definindo-o da seguinte maneira:

A ideia central do *neurocentrismo* enuncia que ser um ser vivo espiritual não consiste de nada senão da existência do cérebro apropriado. O neurocentrismo ensina então, em suma: O *Eu* é o cérebro. Caso se quisesse entender o sentido de “Eu”, “consciência”, “si”, “vontade”, “liberdade” ou “espírito”, não se poderia pedir auxílio da filosofia, da religião ou do saudável senso comum, mas sim seria preciso examinar o cérebro com os métodos das neurociências — de preferência em parceria com a biologia evolutiva. Eu nego isso e venho então à tese crítica central deste livro: Eu não sou meu cérebro!

Um neurocentrista também poderia ser entendido como alguém que subestima ontologicamente os estados conscientes, colocando a ontologia da matéria em um patamar onde bastasse estudar o cérebro para sabermos tudo sobre os sujeitos. Vimos, no entanto, ao final da última sessão, que a intuição comum parece desautorizar isso. De alguma forma, para que haja sujeitos, deve haver experiências ou “espírito” como diz o título traduzido do livro do Gabriel. Nagel foi contra essa ideia ao defender que devemos ser algo que sobreviva até mesmo a uma ruptura psicológica. O cérebro nesse caso sobrevive, mas, novamente, estaríamos inclinados a dizer, considerando o caso da criogenia, que o sujeito sobrevive?

Não abordamos ainda aqui a concepção de um sujeito puramente fenomenológico. Segundo essa concepção, não somos o cérebro intacto, nem o cérebro quando este se encontra em estados que produzem experiências e nem o cérebro capaz de produzir experiências. Para a concepção do sujeito fenomenológico, somos pura experiência. Dependemos de um cérebro para produzir essas experiências, mas uma vez que essas experiências são produzidas, somos elas e não o cérebro. O sujeito nessa

¹⁹ No Brasil ele foi publicado traduzido em 2018 pela editora Vozes (GABRIEL, 2018).

concepção não tem em seu estatuto a ontologia cerebral, mas apenas os conteúdos qualitativos, subjetivos, da experiência consciente. Essa visão, para finalizar as visões que já expomos aqui, poderia ser outra alternativa ao sujeito cerebral.

Isso pode ser explicado melhor. Para isso, devemos pensar em um sujeito que, *a despeito de depender do cérebro, está para além da matéria cerebral*. A visão concorrente dessa proposta é, de modo geral, o materialismo, segundo o qual tudo o que existe pertence à "impiedosa realidade material-energética" (GABRIEL, 2018, p. 12). Essa visão, de acordo com a visão em tela, 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.

Se a intuição comum aponta para um sujeito que, para existir, precisa estar consciente, a perspectiva que acabamos de apresentar será certamente convidativa. Ela tem a vantagem de evitar muitos dos impasses que as visões anteriores apresentadas tinham para atender as nossas intuições. Ademais, esse sujeito sobrevive à criogenia, pois o *tempo subjetivo* difere do *tempo objetivo*. Para quem está fora da câmara de criogenização, isto é, para quem está no *tempo objetivo*, podem passar semanas, meses, anos, mas para o sujeito fenomenológico, experiencial, não terá passado um único segundo. Podemos dizer que o fluxo de consciência antes da criogenização e o fluxo de consciência imediatamente após a descriogenização se “emendam”, de forma a deixar nenhuma lacuna. Para a pessoa que sai da câmara, não se passou as semanas, meses ou anos. Para ela, é como se fosse um segundo atrás. No *tempo subjetivo*, portanto, ela não

deixou de existir. A existência do sujeito fenomenológico é subjetiva e, logo, ao tempo subjetivo a existência dele pertence. Ele sobrevive, enfim, à criogenização.

Essa concepção é merecedora de uma exposição mais detida, mas para os propósitos deste artigo, e já que estamos em uma conclusão, achamos que é o suficiente. O neurocentrismo, enfim, não deve se mostrar como única saída para solucionar o problema do *eu*, bem como também não deve ser o único meio para pensar outros problemas em filosofia da mente. O cérebro certamente é um objeto importante para as ciências positivas que querem estudar a subjetividade psíquica, mas ele sozinho não encerra a discussão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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. The self and the phenomenal. *Ratio*, v. 17, n. 4, p. 365–389, 2004.
_____. *The phenomenal self*. New York: Oxford University Press, 2008.
- GABRIEL, M. *Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- 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.
- NAGEL, T. Brain bisection and the unity of consciousness. *Synthese*, v. 22, p. 396–413, 1971.
_____. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
_____. The psychophysical nexus. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Eds.). *New essays on the a priori*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 433–471.
_____. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
_____. *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.

_____. An Argument for Animalism. In: MARTIN, R.; BARRESI, J. (Eds.). *Personal Identity*. Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell, 2003. p. 318–334.

_____. 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.

_____. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1987.

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.