

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDMAR GOMES RODRIGUES

O FENÔMENO E A ESTRUTURA DA MENTE
CONSCIENTE: AS RELAÇÕES DE INTEGRAÇÃO ENTRE
CONSCIÊNCIA, CÉREBRO, CORPO E MEIO AMBIENTE

Uberlândia, Minas Gerais
2014

EDMAR GOMES RODRIGUES

O FENÔMENO E A ESTRUTURA DA MENTE
CONSCIENTE: AS RELAÇÕES DE INTEGRAÇÃO ENTRE
CONSCIÊNCIA, CÉREBRO, CORPO E MEIO AMBIENTE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, Minas Gerais
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R696f
2014

Rodrigues, Edmar Gomes, 1965-

O fenômeno e a estrutura da mente consciente: as relações de integração entre consciência, cérebro, corpo e meio ambiente / Edmar Gomes Rodrigues. - 2014.

160 f.

Orientador: Leonardo Ferreira Almada.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Consciência - Teses. 3. Filosofia da mente - Teses. 4. Neurociências - Filosofia - Teses. I. Almada, Leonardo Ferreira. II. Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

EDMAR GOMES RODRIGUES

O FENÔMENO E A ESTRUTURA DA MENTE CONSCIENTE: AS RELAÇÕES DE INTEGRAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA, CÉREBRO, CORPO E MEIO AMBIENTE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Conhecimento

Uberlândia, 17 de fevereiro de 2014

(Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada – POSFIL-UFU, Presidente)

(Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella – POSFIL-UFU)

(Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira – PPGF-UFRJ)

(Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior – POSFIL-UNESP/Marília)

Dedico esta dissertação primeiramente a Deus por me trazer ao mundo e que, durante minha jornada, fortaleceu-me e iluminou-me com educadores e pesquisadores idôneos, dedicados à pesquisa e à busca pela verdade filosófica e científica;

Aos meus pais (*in memoriam*) que me ensinaram que a honestidade e o trabalho são os principais fundamentos para o sucesso e a realização próprios;

Ao meu estimado orientador, **Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada**, a quem devo todo o crédito do despontar de minha formação acadêmica, desde a graduação e a conclusão dessa dissertação, até o programa de doutorado com previsão de início imediatamente após esta defesa. Àquele que tem me ensinado verdadeiramente a arte da reflexão filosófica em função de problemas e não de autores e, me proporcionado o entendimento de que fazer filosofia envolve responsabilidade, compromisso irrestritamente com a ética e respeito pela academia;

À minha esposa, Leticia Belia Rodrigues, como sinal de meu amor e gratidão que, nos momentos de profunda dificuldade e desânimo, me ensinou a acreditar que uma vitória sempre é possível. A qual fez-me entender que um fio com duas dobras é mais forte do que o de uma, ensinando-me que dois veem melhor. Por jamais me permitir que eu deixasse de acreditar em mim, em todas as instâncias.

Agradecimentos

Em **primeiro lugar**, meus **agradecimentos** se direcionam a meus irmãos, **Dogmar** e **Edna** pelo amor e amizade despendidos durante toda vida, e que principalmente nos momentos de maiores dificuldades demonstraram uma nobre confiança em mim. Os quais também me fizeram acreditar que os laços de amor e amizade representam de fato os laços fraternos;

Agradeço ao apoio da **família Belia** por acreditar em mim e recheiar minha vida com respeito, amizade e, principalmente, com o conhecimento que faz a diferença. Gostaria de agradecer, em especial à minha sogra, **Iara Belia**, pelo carinho despendido e por me proporcionar viver experiências culturais que fizeram meu modo de pensar diferente;

Agradeço pela alegria e inspiração trazidas pelo mais novo membro da família, meu sobrinho **Arthur Gomes Rodrigues**, e pelos demais sobrinhos **Loren, Douglas** e **Matheus**;

Agradeço também aos membros desta banca, nomeadamente, ao **Prof. Dr. Luiz Alberto Cerqueira** que, além de aceitar o convite para se deslocar de longe para compor esta mesa, concordou em receber-me no programa de doutorado da UFRJ nos quatro próximos anos; ao **Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella** por ter aceitado gentilmente o convite, e sobretudo pela relevante ajuda, sugestões e críticas, que muito contribuirão para o aprimoramento do texto; e também não poderia deixar de agradecer sensivelmente ao **prof. Dr. Alfredo Pereira Junior** pelo gentil auxílio prestado com textos e sugestões conceituais que muito influenciaram o desenvolvimento dessa dissertação;

Agradeço aos professores do mestrado, principalmente ao **Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares** pelas reflexões em sala sobre a consciência de acordo com a fenomenologia de Edmund Husserl e Levinas;

Aos **amigos**, que, de uma forma ou de outra, torceram por mim e oraram a Deus pela realização deste sonho;

Também ao corpo de funcionários do Instituto de Filosofia, em especial ao do POSFIL-UFU, que de uma forma ou de outra colaboraram para que as questões burocráticas viessem ao encontro de minhas necessidades acadêmicas. Dentro do corpo de funcionários, gostaria de agradecer em especial, a coordenadora do POSFIL-UFU, **Prof.^a Dra. Georgia Amitrano** e à secretária do Programa, **Andrea Castro Rodrigues**, pela constante e pronta disposição em nos ajudar sempre e de forma incondicional.

Por fim, à **CAPES**, pelo auxílio financeiro prestado durante toda minha pesquisa de Mestrado, sem a qual não seria possível ter chegado aos resultados aqui apresentados.

“Vivemos, agimos e reagimos uns com os outros; mas sempre, e sob quaisquer circunstâncias, existimos a sós. Os mártires penetram na arena de mãos dadas; mas são crucificados sozinhos. Abraçados, os amantes buscam desesperadamente fundir seus êxtases isolados em uma única autotranscedência, de balde. Por sua própria natureza, cada espírito, em sua prisão corpórea, está condenado a sofrer e gozar em solidão. Sensações, sentimentos, concepções, fantasias - tudo isso são coisas privadas e, a não ser através de símbolos, e indiretamente, não podem ser transmitidas.

Podemos acumular informações sobre experiências, mas nunca as próprias experiências. Da família à nação, cada grupo humano é uma sociedade de universos insulares. Muitos desses universos são suficientemente semelhantes, uns aos outros, para permitir entre eles uma compreensão por dedução, ou mesmo por mútua projeção de percepção. Assim, recordando nossos próprios infortúnios e humilhações podemos nos condoer de outras pessoas em circunstâncias análogas; somos até capazes de nos pormos em seu lugar (sempre, evidentemente, em sentido figurado). Mas em certos casos a ligação entre esses universos é incompleta, ou mesmo inexistente. A mente é o seu campo, porém os lugares ocupados pelo insano e pelo gênio são tão diferentes daqueles onde vivem o homem e a mulher comuns que há pouco ou nenhum ponto de contato na memória de cada um para servir de base à compreensão ou a ligação entre eles. Falam, mas não se entendem. As coisas e os fatos a que símbolos se referem pertencem a reinos de experiências que se excluem mutuamente.”

(Aldous Huxley, As Portas da Percepção)

*“...e tenho dito que a alma não é mais que o corpo
E tenho dito que o corpo não é mais que a alma”
(Walt Whitman)*

Resumo

Por meio desta dissertação, nossa proposta é a de defender que a consciência, um dos mais notáveis aspectos da vida humana, emerge da atividade integrada entre cérebro, corpo e meio ambiente, sem que, por isso, se confunda com a totalidade de nossa atividade neurofisiológica. Também propomos defender que a consciência é a mais sofisticada expressão de nossa vida mental, razão pela qual as noções de consciência e de mente nem são separáveis nem se confundem. Para tanto, propomos demonstrar que uma atividade mental não é necessariamente consciente, e tampouco depende de um cérebro extremamente evoluído, já que sua função, como demonstra Damásio, é a de manter a homeostase do organismo e gerenciar a vida orgânica em sua plenitude. Associada a essa tarefa, pretendemos fundamentar a ideia de que a consciência é uma atividade emergente da combinação de ‘programas neurais especializados’, e que, portanto, a consciência remonta a nossas ‘habilidades inatas’ para a resolução de problemas imediatos. A partir daí, pretendemos sustentar que a consciência se desenvolve a partir de processos cognitivos sofisticados e das incansáveis interações do cérebro com modificações que são internas ou externas em relação ao organismo. Também propomos demonstrar, ao longo de nossas discussões, que as informações na consciência adquirem valência emocional pela combinação de um conjunto de sentimentos de emoção cuja função é a de interpretar, atualizar e consolidar as constantes modificações que ocorrem no organismo. Queremos demonstrar que é exclusivamente por meio da consolidação e particularização das informações intensificadas pelos sentimentos que o organismo se reconhece como sujeito e autor de suas próprias vivências. Desse modo, o que se é — o *self* — e o que se pensa — os estados de consciência — dependem do desenvolvimento e da interação saudável e completa do organismo (cérebro e corpo propriamente ditos) com o meio ambiente, interno e externo. Essa interação é naturalmente protagonizada pelo cérebro, o que não justifica, como bem demonstrado por Damásio, uma perspectiva cerebralista da mente.

Palavras-chave: Consciência; mente; cérebro; corpo; organismo; realidade; meio ambiente; filosofia da mente; filosofia das neurociências.

Abstract

Through this dissertation, our proposal is to maintain that consciousness, one of the most remarkable aspects of human life, emerges from the integrated activity between brain, body and its environment, without consciousness be confused with the totality of our neurophysiological activity. We also propose to argue that consciousness is the most sophisticated expression of our mental life, which is why the concepts of consciousness and mind are neither separable nor confused. To this end, we propose to show that mental activity is not necessarily conscious, and either depends on a highly evolved brain, since its function, as demonstrated by Damasio, is to maintain homeostasis and manage organic life in its fullness. In association with this task, we aim to support the idea that consciousness is an emergent activity of the combination of ‘specialized neural programs’, and the thesis that consciousness goes back to our ‘innate abilities’ to solve immediate problems. From there, we intend to maintain that consciousness develops from sophisticated cognitive processes, and of the tireless interactions of the brain with amendments that are either internal or external in relation to the organism. We also propose to demonstrate, through our discussions, that the information into consciousness acquire emotional valence by combining of a set of feelings of emotion whose function is to interpret, refresh and strengthen the constant organism’s changes. We want to show that it is solely through strengthening and particularization of information intensified by feelings that the organism recognizes itself as subject and author of its own experiences. Thus, what one is — the self — and what one thinks — the consciousness states — depend on development and healthy and comprehensive interaction of the organism (brain and body itself) with environment, internal and external. This interaction is naturally featured by the brain, and this fact does not justify, as is well shown by Damasio, a cerebralist perspective of mind.

Keywords: consciousness; mind; brain; body; organism; reality; environment; philosophy of mind; philosophy of neurosciences.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1.....	5
O ORGANISMO E SEUS ASPECTOS.....	5
1.1 APRESENTAÇÃO	5
1.2 A CONSCIÊNCIA E O CORPO: UM PROBLEMA DE DIFÍCIL RESOLUÇÃO.....	7
1.3 A CONSCIÊNCIA E SEU LUGAR NA NATUREZA	14
1.3.1 <i>Consciência enquanto processo físico</i>	14
1.3.2 <i>Neurologia da consciência</i>	21
1.3.3 <i>Consciência: um processo de atualização</i>	25
1.4 MENTE E CONSCIÊNCIA: COMO DIFERENCIÁ-LAS?	31
1.4.1 <i>A Mente</i>	35
1.4.2 <i>A Consciência</i>	41
1.4.2.1 <i>Subjetividade e consciência</i>	46
1.4.2.2 <i>Self e consciência</i>	49
1.5 O ORGANISMO: UM SISTEMA INTEGRADO	56
CAPÍTULO 2.....	62
A FORMAÇÃO DA MENTE E DA ATIVIDADE CONSCIENTE.....	62
2.1 APRESENTAÇÃO	62
2.2 O CÉREBRO E A ORIGEM DA MENTE.....	64
2.2.1 <i>O cérebro: um imitador inveterado</i>	64
2.2.2 <i>Imagens e a mente</i>	67
2.3 A MENTE E A ORIGEM DA CONSCIÊNCIA	71
2.3.1 <i>Emoção, sentimentos e a construção dos processos mentais</i>	71
2.3.2 <i>Emoção: a base para os sentimentos</i>	75
2.3.3 <i>Sentimento: o alicerce da mente consciente</i>	79
2.4 CONSCIÊNCIA E REALIDADE.....	83
2.5 A CONSCIÊNCIA ÉTICA	91
CAPÍTULO 3.....	96
A MAIOR PARTE DO QUE FAZEMOS OU SENTIMOS É CONSCIENTE?.....	96
3.1 APRESENTAÇÃO	96
3.2 A MAIOR PARTE DO QUE FAZEMOS OU SENTIMOS É CONSCIENTE?	98
3.2.1 <i>Somos conscientes de tudo o que fazemos?</i>	98
3.2.2 <i>O mito da razão</i>	108
3.2.3 <i>Percepção emocional</i>	114
3.2.4 <i>Nossas emoções e sentimentos afetam de forma não-consciente nossos processos deliberativos?</i>	121
3.3 NOSSA PERSONALIDADE DEPENDE DE NOSSA BIOLOGIA?	128
3.4 PROCESSOS EMOCIONAIS, SENTIMENTOS E O <i>SELF</i>	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS.....	146

Introdução

A consciência é a mais notável característica de nossa vida mental (Ludwig, 2003, p. 2); no entanto, sem uma vida mental, sua característica mais distinta — a consciência — não seria possível. A vida mental é o aspecto mais sofisticado da vida orgânica; no entanto, sem um cérebro, principal órgão na emergência da vida mental, sua atividade não seria concebível. O cérebro é o órgão mais complexo da vida física; no entanto, sem o corpo, sua existência não seria presumível, ou no mínimo o cérebro seria vazio, já que sua função é mapear o corpo. O organismo — que integra corpo, cérebro e meio ambiente — é o conjunto de sistemas e funções que integram a vida em sua plenitude; no entanto, sem um meio no qual interagir, se nutrir e se relacionar o organismo não sobrevive, pois o que integra o organismo com todas as suas características em uma unidade inseparável são suas infinitas possibilidades de interação consigo mesmo, com o outro e com mundo que o contém. Sem mundo não há organismo. Sem o organismo não há consciência. E sem consciência não há mundo.

Nesta dissertação de mestrado, nosso propósito primordial é o de demonstrar que a consciência e todos os seus aspectos não fazem parte de uma realidade *per se*, isolada de outros fatores; antes, queremos demonstrar a presença de fatores que, em uníssono, tornam seu desenvolvimento e aparecimento uma realidade. Por conseguinte, vamos demonstrar que toda atividade mental é um conjunto de atividades conscientes e/ou não-conscientes que emergem do organismo, ou, em outros termos, o conjunto de nossas atividades mentais é desencadeado por um conjunto de atividades físicas (químicas, biológicas e elétricas) desse organismo (cérebro, corpo e meio ambiente) vivo e dinâmico. É nesse sentido que devemos entender o organismo (o que inclui a emergência de nossa vida mental e consciente) como uma legítima parte integrante da natureza, ou seja, como parte da totalidade de todas as coisas existentes. Nesse contexto, vamos demonstrar que o organismo vivo integra o ambiente no/do qual a consciência se origina.

Um dos principais problemas no estudo da consciência, acreditamos, diz respeito a uma possível falha de entendimento no que diz respeito ao conjunto de relações que a consciência mantém com a ordem natural. Ora, do ponto de vista filosófico-científico, é praticamente consensual a ideia de que o organismo seja parte da ordem natural do mundo, e que é originado a partir desta ordem. Ainda assim, porém, há uma dificuldade real, por parte de muitas áreas do conhecimento, de conciliar (i) o mundo físico que dá origem à formação de seres conscientes com (ii) a existência de consciência em uma vida plenamente orgânica. Essa dificuldade, pensamos, deriva da dificuldade de considerarmos que a consciência seja tão natural quanto qualquer um de nossos outros processos fisiológicos. Como defenderemos, porém, é absolutamente viável conceber que, no âmbito das leis naturais de ordem fixa e matemática presentes em quase todos os processos que movimentam o planeta e a vida no organismo, é possível que esse aspecto da natureza — a consciência — possua características não apreensíveis pelas leis naturais, a saber, a subjetividade, a capacidade de deliberar fundamentada em critérios privados e qualitativos, e a possibilidade de o detentor dessa consciência saber que existe e que é o dono de sua própria existência.

Tendo em vista a defesa de que a consciência é uma emergência da atividade integrada entre cérebro, corpo e meio-ambiente (o organismo), nossa pesquisa se justifica em face da necessidade a qual se nos impôs de pensar a consciência como um fenômeno que não pode ser equacionado isoladamente. Por isso, nossa proposta de trabalho se insere em uma perspectiva sistêmica de toda a vida orgânica — em especial o organismo humano, com um enfoque exclusivo na consciência e em tudo o que a ela diz respeito. Esta orientação é o que vai motivar nossa pesquisa. A descrição de uma perspectiva sistêmica se justificará nesta pesquisa a partir de algumas premissas teóricas: (i) a compreensão contemporânea que busca demonstrar o lugar da consciência na natureza, tal qual proposta por Searle (1992, 1998) e Chalmers (1996, 2007); (ii) as diferentes abordagens da perspectiva monista, principalmente as que foram amparadas por Damásio (2004) no interior de uma neurologia da consciência que adota a noção de mente como ideia do corpo; (iii) a perspectiva do monismo de duplo aspecto de Panksepp (2003); (iv) a perspectiva do Monismo Reflexivo de Velmans (2007); e, por fim, porém não menos importante, (v) o Monismo de Triplo Aspecto de Pereira Jr. (2013).

Nossa reflexão, porém, não contemplará apenas essas perspectivas; nossa dissertação se insere nas diferentes modalidades de conhecimentos que envolvem o problema das relações mente-cérebro ou mente-corpo, a saber, as ciências do cérebro, a filosofia da mente, a neurofilosofia, as ciências da informação, bem como as ciências cognitivas. Para isso, vamos trabalhar também com as perspectivas de Pinker (2004), LeDoux (1996), Churchland (1988), Eagleman (2012), Darwin (1872/1965), Dennett (1995) e outros.

Para realizar a tarefa acima mencionada, adotamos a proposta de trabalhar em função de problemas, e não em função de autores, o que significa que nosso trabalho está estruturado a partir de problemas, e não de autores. Algumas razões para assim proceder são as seguintes: (i) não correremos o risco de fazer um recorte limitado do problema, como ocorreria na perspectiva de um único autor ou de um restrito grupo de autores; (ii) trabucar na proposta ortodoxa de fazer filosofia aos moldes de sua proposta inicial — em função de problemas universais, concebendo-os em sua totalidade; e (iii) explorar um método de reflexão ainda pouco utilizado na academia brasileira.

A ideia principal do capítulo 1 é a de conceber o organismo como um sistema que integra diferentes aspectos; para tanto, vamos laborar a ideia de que a consciência emerge de processos neurofisiológicos e neurofuncionais, sendo parte tanto do organismo como da natureza que lhe dá origem, de onde vem a dificuldade, pensada por Searle (1992, 1998) e Chalmers (1996, 2007), de situar o lugar da consciência na natureza. Em um segundo plano, vamos demonstrar em que sentido a consciência é um processo físico, muito embora as características essenciais que lhe dão suporte, com a subjetividade e o *self*, a impossibilita de ser reduzida a processos físicos. E, por fim, vamos demonstrar que os conceitos de mente e consciência não se confundem, conquanto tenhamos começado a introdução desta dissertação afirmando que a consciência é a mais notável característica de nossa vida mental. Com efeito, processos mentais podem ser conscientes e/ou não conscientes: entendemos processos mentais como todo o resultado de nossa atividade nervosa, enquanto que processos conscientes como a capacidade que temos de nos reconhecer enquanto os proprietários de nossos conteúdos mentais.

No capítulo 2 vamos despender mais atenção aos aspectos que envolvem a relação entre os processos cerebrais que dão origem e sustentação à formação dos processos mentais não-conscientes e, por conseguinte, dos processos conscientes propriamente ditos. Por isso, vamos ampliar a noção de processos mentais, açambarcando desde suas origens a partir de padrões ou mapas cerebrais até suas mais inteligentes e sofisticadas formas de manifestação, por meio das quais somos capazes de agir em conformidade com valores éticos, princípios, costumes e regras para a melhor convivência social e benefício do próprio. Em seguida, analisaremos a ideia de que os processos emocionais e sua interpretação privada — os sentimentos — são aspectos fundamentais no organismo humano para a formação da mente consciente e para o equilíbrio da vida em sociedade, ou ainda, que o variado conjunto de emoções manifestas no organismo vivo tem um equivalente privado e vivenciado particularmente em cada organismo vivo.

No último capítulo, nossa proposta é demonstrar que nem tudo o que fazemos ou sentimos é consciente, ou ainda, que nossos processos conscientes possam talvez representar o mínimo do que ocorre em nossa atividade mental do bojo das decisões executadas por nosso cérebro no dia-a-dia. Vamos demonstrar principalmente neste capítulo que nossa personalidade ou aquilo que de fato somos – nosso *self* – está significativamente vinculado a nossa estrutura física, isto é, ao corpo. Insere-se aí a discussão de que, por mínimo que seja, o dano na massa encefálica ou em qualquer parte do cérebro pode comprometer dramaticamente nossa personalidade ou causar uma transformação tão fatal em nossa natureza *egoica* ou *selfica* que possivelmente nenhum processo alopático ou terapêutico jamais poderá recuperar. Por isso, em alguns tópicos do capítulo, vamos descrever casos significativos da literatura científica sobre pessoas que tiveram alguma alteração no funcionamento cerebral, seja por fatalidades, por intervenção cirúrgica ou por uso de medicamentos perdendo sensivelmente ou mesmo por completo a capacidade de serem o que eram antes da intervenção.

Capítulo 1

O organismo e seus aspectos

1.1 Apresentação

Este capítulo se insere na discussão sobre o organismo e seus aspectos fundamentais, em especial, sua característica mais intrínseca — a consciência. Sob a perspectiva de que sem corpo não há mente e sem mente não há consciência, propomos debater a ideia de que consciência, mente e corpo estão inextrincavelmente interligados por um processo dinâmico, tornando-se inconcebível uma proposta de separação entre eles. O organismo, visto pela perspectiva da consciência, em cujo aspecto mais específico está presente a subjetividade, torna-se uma entidade com um proprietário — o *self* –, o qual proporciona ao organismo a capacidade de ver a si mesmo como uma entidade viva, consciente de sua própria existência, com um sentido individual — o sentido de pessoa.

No entanto, conciliar a consciência e seus aspectos mais fundamentais – tais como a subjetividade e o *self* – com o corpo físico tem sido um dos maiores desafios em vários setores do conhecimento humano, como a filosofia, as ciências do cérebro e, em geral, as ciências naturais desde sua origem na modernidade. Como o corpo, os sistemas neurais e o cérebro produzem a subjetividade, o *self* e a consciência ainda é um mistério Damásio (2000, 2011). Levine (2009) reconhece a relação causal entre processos cerebrais e processos mentais; entretanto, acredita que exista uma “lacuna explicativa” entre corpo, em especial o cérebro, e a consciência e seus aspectos. Por isso, nossa proposta é laborar neste capítulo a ideia de que a relação entre consciência e corpo é um problema de difícil resolução.

No primeiro subcapítulo, nossa discussão se insere na ideia de que, apesar de os processos mentais conscientes serem causalmente oriundos de processos cerebrais e neurofisiológicos do cérebro — podendo, enquanto tais, ser observados por uma perspectiva de terceira pessoa — apresentam uma ontologia de primeira pessoa, de natureza privada e, portanto, subjetiva, não sendo, por isso, redutíveis ao cérebro. Nesta perspectiva dualista de primeira e terceira pessoas, filósofos da estirpe de David

Chalmers (2007) reconhece o problema como um ‘problema de difícil resolução’, ou, de outro modo, como Nagel (2002) define: ‘um problema sem solução’.

O segundo subcapítulo segue o primeiro no sentido de que, ainda que a consciência e seus atributos apresentem uma ontologia de primeira pessoa e, por conseguinte, privada, sua localização está no cérebro, inextricavelmente entrelaçada em suas redes neurais, e em nenhum outro lugar. Em outras palavras, a consciência está presente no organismo e, por isso, está presente na natureza, isto é, a consciência faz parte da natureza. Desta forma, nos tópicos desse subcapítulo, nossa proposta direciona a consciência enquanto processo físico, ou seja, enquanto processo neurofisiológico do cérebro. Esta perspectiva proporciona, por fim, que a consciência se torne um processo de atualização quase que instantânea entre processos mentais ou estados da consciência e seus correlatos processos cerebrais.

No terceiro subcapítulo, assumimos a difícil tarefa de diferenciar mente de consciência, ou processos mentais conscientes dos processos mentais não-conscientes. Para tanto, dividimos os processos de formação da consciência em três estágios específicos: (i) processos de formação de ‘imagens’ por processos cerebrais; (ii) processos mentais e (iii) processos conscientes. Tais processos se inserem na perspectiva de que os processos mentais conscientes e não-conscientes podem ser entendidos no âmbito do organismo como uma realidade única. E, por fim, vamos discorrer sobre os três aspectos que se apresentam como pilares dos processos ou estados da consciência, a saber, a subjetividade, o *self* e a memória. Contudo, visamos demonstrar, no fim deste subcapítulo, que a consciência, sem esses pilares, não pode ser considerada consciência propriamente dita.

No mais, esperamos que a compreensão de todos esses aspectos da vida humana e orgânica seja suficiente para a defesa de que é possível pensarmos o organismo como uma realidade que se manifesta em diferentes níveis e aspectos.

1.2 A consciência e o corpo: um problema de difícil resolução

O estudo da consciência, juntamente com suas propriedades intrínsecas, sempre gerou conflitos no contexto das ciências naturais. O modelo científico justifica a retirada do estudo da consciência por uma razão prática, a saber, a consciência apresenta peculiaridades que não satisfazem às exigências metodológicas e experimentais da ciência moderna, sobretudo a incapacidade de ser observada de forma objetiva (Searle, 1992, p.19). Entretanto, o estudo da consciência não atender aos critérios metodológicos científicos não significa necessariamente que ela não exista. Significa, pelo contrário, que o estudo da consciência pertence a um universo do conhecimento que não atende às especificidades de um modelo de conhecimento (ciência) com critérios e métodos definidos e específicos. Nossa proposta nesse subcapítulo é a de defender que a consciência é parte integrante da natureza biológica de pessoas, sendo, portanto, parte integrante do mundo físico. Em suma, nossa proposta é a defesa de que a consciência é causalmente gerada no cérebro a partir de processos neurofisiológicos de nossas redes neurais, muito embora aspectos neurofisiológicos causais de nossa consciência não eliminem os aspectos ontológicos, os quais não se reduzem à natureza física do organismo.

A consciência é a mais notável característica de nossa vida mental (Ludwig, 2003, p. 2); e o *self*, a subjetividade e a memória acreditamos, são os aspectos mais intrínsecos. Para Damásio (2011, p. 15,16), estar consciente não significa meramente “estar acordado”. “Acordar” significa algo mais do que acender a luz; significa propriamente “ter de volta, e de forma consciente, o que estivera temporariamente ausente, tanto a propriedade (a mente) como seu proprietário (o eu)”. Para Damásio (2011), a relação entre uma mente e seu proprietário evoca a presença de um terceiro aspecto — o cérebro e o organismo no qual está inserido —, ou seja, não há proprietário sem mente, e não há mente sem um cérebro ou um organismo, pois o sentido de todo o organismo está na consciência. Sobre isso Damásio (2011, p. 16) afirma que, “sem uma consciência – isto é, sem uma mente dotada de subjetividade — você não teria como saber que existe, quanto mais saber quem você é e o que pensa.” Entretanto, admitir uma mente no organismo que tenha “subjetividade” e ao mesmo tempo um proprietário (um “eu”) como dono, retirou o estudo da consciência dos critérios metodológicos da

ciência justamente por apresentar características não verificáveis pela objetividade experimental.

No entanto, este problema, considerado desde sua origem um problema filosófico-metafísico, assumiu proporções mais amplas a partir da segunda metade do século passado, exigindo um amparo mais sólido pela ciência. Trabalhos de filósofos da mente, tais como o de Thomas Nagel (1974, 1997, 2002), David Chalmers (1996, 2007) e John Searle (1992, 1998), dentre outros, bem como o de neurocientistas — a exemplo de Joseph LeDoux (1996), António Damásio (1996, 2000, 2011) e Miguel Nicolelis (2011) — têm demonstrado que os mistérios da consciência puderam ser desvendados em sua grande maioria a partir de um conhecimento mais específico do cérebro. Desde então, o estudo da consciência deixa de ser apenas de ordem metafísico-filosófica para se tornar um problema de difícil resolução nos bastidores e debates do mundo científico atual.

No cerne da questão sobre o ‘problema de difícil resolução’, encontra-se a raiz de maior complexidade, a saber, como processos neurocerebrais podem ser causadores da consciência? Em outras palavras, como a consciência, considerada por Searle (1998) um aspecto de alto nível do cérebro, pode ser causada por processos neurocerebrais? Elaborando o problema de forma mais ampla: como tais processos podem apresentar uma natureza física e biológica e, ao mesmo tempo, apresentar aspectos de natureza privada, qualitativa e subjetiva, características únicas de nossos estados de consciência?

A possibilidade de conciliar características mentais que integram aspectos qualitativos e fenomenológicos da consciência com processos neurofisiológicos do cérebro foi denominada por Chalmers (1996, 1997), de o ‘difícil problema’ (*The hard problem*). Para Abrantes (2005, p. 223), a questão está posta da seguinte forma: “como podem existir propriedades mentais em um mundo caracterizado essencialmente por propriedades físicas?”. No contexto da ciência moderna era incompatível a conciliação entre um mundo usualmente aceito como físico e um essencialmente subjetivo. No entanto, com o auxílio da literatura neurocientífica, essencialmente baseada em estudos com tecnologias de neuroimagens, como a ressonância magnética por imagem (fMRI), a ressonância nuclear magnética (RNM) e tomografias por emissão de fótons (SPECT) e pósitrons (PET), tornou-se inegável a relação instantânea entre os estados da consciência com processos neurocerebrais. Consciência e cérebro tornaram-se aspectos de uma realidade única.

A ideia de que organismos biologicamente desenvolvidos pudessem apresentar características ou propriedades privativas e fenomenológicas teve suas raízes no artigo *What is it like to be bat?*, do filósofo americano Thomas Nagel (1974). Neste artigo, Nagel (1974) apresenta como ponto de partida a ideia de que um indivíduo só saberia “como é ser” um determinado indivíduo “X” unicamente se aquele indivíduo pudesse ser de fato “X”. Nessa proposta, Nagel chama atenção às “qualidades experienciais” ou “vivenciais” (Nagel, 2002, p.6) tanto de ‘X’ como de nossa vida privada, destacando a ideia de “vivência de primeira pessoa” em contraste com uma vivência pública de terceira, a qual é identificada como perspectiva universal metodológica objetivista adotada pela ciência. Os aspectos “qualitativos” e “fenomênicos”, ou *qualia*, vivenciados como “sensações” no mundo físico são, na verdade, o que caracteriza, em essência, o ‘difícil problema’. Sobre isso, Abrantes (2005, p.225) afirma que, para alguns autores, esse problema deve ser concebido como ‘um problema sem solução’.

Com uma “vivência de primeira pessoa”, manifestando aspectos qualitativos e fenomenológicos presentes em cada organismo, Nagel (1974) desbanca o conceito dualista de substância como identidade e vida independentes da natureza física. Nagel (1974) fixa o debate filosófico sobre a consciência e seus estados, no universo orgânico, ou seja, a consciência é um processo privado que ocorre no universo existencial e particular de cada organismo. Ademais, os aspectos subjetivos da consciência não podem ser experimentalmente comprováveis pelos métodos científicos, o que determina sua ontologia de primeira pessoa. Desta forma, os aspectos privados e qualitativos manifestos no universo da vida de cada organismo — tais como a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental — tornam-se aspectos reais do mundo real. Em outras palavras, o fato de a consciência apresentar ‘aspectos ontológicos’ únicos e característicos de primeira pessoa não elimina “aspectos causais” oriundos de processos neurofisiológicos presentes no cérebro e, por conseguinte, no organismo.

Nagel (1974), Searle (1998) e Damásio (2000, 2011) reconhecem o fato de a consciência ter causalidade em processos neurofisiológicos do cérebro e, ao mesmo tempo, não ser “ontologicamente” redutível a esses. Sobre isso, Damásio (2011, p. 18) afirma que:

As propriedades da mente, sem falar nas da mente consciente, parecem ser tão radicalmente diferentes das propriedades da matéria viva visível que as pessoas dadas à reflexão se perguntam como é que um processo (a mente consciente em funcionamento) engrena com outro processo (células físicas vivendo juntas em agregados que chamamos tecidos).

A dificuldade em explicar as “diferenças radicais” e a interação entre as propriedades da ‘matéria viva visível’ e a ‘mente consciente em funcionamento’ foi chamada de “*the explanatory gap*” por Joseph Levine (2009) em 1983. Levine (2009) reconhece que as teorias fiscalistas não são suficientes para explicar em sua totalidade o fato de propriedades físicas darem origem à consciência. No entanto, reconhecer tais diferenças, mesmo que ‘radicais’, entre a “matéria viva” e a “mente consciente” não elimina o fato de que essas modalidades sejam aspectos de um mesmo processo — um organismo vivo dotado de um proprietário (o *self*).

Com efeito, foi a incapacidade de inserir o estudo da consciência e seus aspectos subjetivos dentro do arcabouço objetivista e experimental científico que relegou por séculos seu estudo como modalidade do conhecimento científico (Searle, 1992, p. 81). Desta forma, a proposta de “naturalizar” a consciência, em seu chamado Naturalismo Biológico, levou Searle (1998) a introduzir a noção de que nossos processos mentais são fenômenos naturais, assim como a fotossíntese ou a digestão são processos ou fenômenos naturais em organismos vivos.

Temos que reconhecer que a naturalização da consciência proposta por Searle tem sido incisiva como uma alternativa plausível para o chamado ‘difícil problema’ ou ‘problema sem solução’, segundo alguns autores (Abrantes, 2005, p. 225; Nagel, 1974). Tornar a consciência uma parte real de um mundo real pode ser, segundo Searle (1998), considerada uma das maiores revoluções das ciências de todos os tempos.

Foi o reconhecimento de que a consciência é de fato parte real do mundo real, que levou Nicoletis (2011, p. 18) à seguinte conclusão:

Ao recrutar maciças ondas milivoltáicas de descargas elétricas, essas redes neurais microscópicas são na verdade as únicas responsáveis pela geração de cada ato de pensamento, criação, destruição, descoberta, ocultação, comunicação, conquista, sedução, rendição, amor, ódio, felicidade, tristeza, solidariedade, egoísmo, introspecção, e exultação jamais perpetrado por todo e qualquer um de nós, nossos ancestrais e progênie, ao longo de toda existência da humanidade.

Nicolelis (2011) reconhece que “estados mentais” ou “estados da consciência” tais como ‘amor’, ‘pensamento’, ‘introspecção’, etc. são “maravilhas que brotam do trabalho rotineiro de nossos circuitos neurais” (Nicolelis, 2011, p. 19). Com este mesmo conceito de que nossos estados mentais brotam de circuitos neurais, Daheane (2001, p. 3) afirma que, “nos parâmetros de uma perspectiva materialista, cada instância da atividade mental é também um estado físico do cérebro”. Diferentemente da teoria da identidade de tipo que afirma que eventos mentais são de ‘tipo idêntico’ a eventos físicos cerebrais, o fato é que, no contexto das ciências do cérebro e da mente, é impossível negar que atividade mental e processos neurofisiológicos se excluem. Talvez o que Nicolelis (2011) e Daheane (2001) estejam postulando sobre os estados da consciência e estados do cérebro é o fato de ambos se comportarem como ‘as duas faces de uma mesma moeda’.

Por outro lado, Damásio (2009, p. 226) afirma que “sem corpo não há mente” e, com a mesma proposta de tornar a consciência um fenômeno biológico, Damásio (2011), em “*E o Cérebro Criou o Homem*”, declara que seu principal objetivo neste estudo é o de discutir sobre duas questões primordiais, a saber: (i) como o cérebro constrói a mente? e (ii) como o cérebro torna essa mente consciente? (Damásio, 2011, p. 18). Apesar de Damásio (2011) abordar o problema da relação entre cérebro e consciência por um viés neurocientífico, o que Damásio de fato intenta é demonstrar, à semelhança de Searle, que a consciência ‘emerge’ de processos neurofisiológicos e funcionais do cérebro. Conforme o naturalismo biológico proposto e defendido por Searle, Damásio (2009, p. 2006) também afirma que:

Dado que a mente emerge num cérebro que é parte integrante de um organismo, a mente faz parte também desse organismo. Em outras palavras, corpo, cérebro e mente são manifestações de um organismo vivo. Embora seja possível dissecar esses três aspectos de um organismo sob o microscópio da biologia, a verdade é que eles são inseparáveis durante o funcionamento normal do organismo.

No interior de suas perspectivas emergentistas, Damásio e Searle reconhecem, em suas propostas neurocientíficas e neurofilosóficas, que as propriedades mentais, as quais incluem os estados da consciência, emergem de processos neurofisiológicos do cérebro, sendo, porém, não redutíveis a eles.

Além do mais, Damásio (2011) reconhece que, mesmo a subjetividade, definida por Searle como “o aspecto mais intrínseco da consciência” (Searle, 1998), ‘emerge’ de processos neurofuncionais, afirmando que, “quando o cérebro consegue introduzir um conhecedor a mente, ocorre a subjetividade” (Damásio, 2011, p. 24). No entanto, é somente no fim da citação que Damásio (2000, 2009, 2001) deixa claro ou resume toda proposta que ele defende, isto é, a noção de que “corpo, cérebro e mente são manifestações de um organismo vivo” e, portanto, “inseparáveis durante o funcionamento normal do organismo”.

Isso nos leva a pensar que, apesar de Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) em nenhuma de suas obras se declarar representante do ‘monismo espinosiano contemporâneo’, a ‘inseparabilidade’ entre “corpo, cérebro e mente” tornou-se uma das bandeiras de seus debates e incursões. Quando Damásio (2004) reconhece, nos moldes de Espinosa, que “a mente é a ideia do corpo”, está reconhecendo que processos mentais são a ideia de processos cerebrais e, por isso, aspectos de uma mesma realidade. Sobre isso Damásio (2009, p.217) afirma que:

Quando digo que a mente é feita de ideias que são, de uma maneira ou de outra, representações cerebrais do corpo, há talvez a tendência de imaginar o cérebro como o quadro-negro de escola que começa o seu dia inteiramente limpo, pronto para ser escrito com os sinais que vem do corpo. Mas nada poderia estar mais longe da verdade. O cérebro não começa o dia como uma tabula rasa. O cérebro está animado desde o início da sua vida com um enorme repertório de sabedoria que diz respeito à forma como a vida deve ser organizada e como o organismo deve responder a certos acontecimentos exteriores. Uma enorme variedade de locais de mapeamento e das respectivas ligações neuronais está presente à hora do nascimento.

Damásio (2009) resume nesses dizeres a compreensão de que nossas ideias¹, material de que é feito nossa mente, nada mais são do que “representações cerebrais do corpo” animado desde o início de nossa vida uterina e aperfeiçoadas a cada momento em nossas interações, internamente, no corpo, e externamente, com o meio externo. No entanto, ratificando a ‘inseparabilidade’ entre mente e cérebro, Damásio (2009, p.218) termina dizendo que “a mente existe porque há um corpo que lhe fornece os seus conteúdos”.

¹ Para Damásio (2009, 2011) ideias são imagens que fluem na mente como reflexo da interação entre o organismo e o meio ambiente, ou seja, ideias são formadas a partir dos estados do corpo. Algumas ideias do corpo que vêm a construir os fundamentos da mente são altamente determinadas pelo desenho prévio do cérebro e pelas necessidades gerais do organismo (Damásio, 2006, p.218).

Em outras palavras, a ideia de “inseparabilidade” entre mente e cérebro envolve o conceito de que, sem corpo (cérebro), não há como formar ideias (imagens) ou uma mente em um corpo. E, sem uma mente, não há como manifestar uma consciência. Em suma, a “inseparabilidade” entre corpo (cérebro), mente e consciência faz com que entendamos o organismo humano como o conjunto de vários aspectos pertencentes a uma única realidade.

Na conclusão de seu último trabalho, Damásio (2011, p. 321) afirma que “a tarefa de compreender como o cérebro produz a mente consciente continua incompleta”, ou seja, Damásio reconhece que, mesmo com tanta evidência experimental, “o mistério da consciência ainda é mistério, apesar de termos conseguido penetrar um pouquinho em seus segredos”. Em outras palavras, Damásio (2011) reconhece que, ainda que descobertas no contexto das ciências do cérebro e da filosofia da mente tenham respondido muitas questões sobre o problema mente-corpo e sobre a interação entre processos mentais e processos cerebrais, o “*explanatory gap*” entre a consciência e cérebro ainda é uma realidade.

Tanto nas ciências do cérebro quanto na filosofia da mente é fato a “inseparabilidade” entre a consciência e o cérebro, o que implica o reconhecimento de que a consciência tem aspectos biológicos causais em sistemas neuronais, o que comprova sua natureza neurobiológica. Esse fato insere, inquestionavelmente, o estudo da consciência no âmbito dos problemas científicos. A consciência ser causalmente oriunda de ‘propriedades emergente de sistemas’ neurofisiológicos não elimina seu aspecto ontológico de primeira pessoa, ou seja, sua subjetividade. Além do mais, afirmar que os fenômenos mentais são características de um alto nível dos processos cerebrais (Searle, 1998, p. 1935), insere definitivamente o estudo da consciência como um aspecto biológico das ciências do cérebro. O fato de muitos autores (Nagel, 1974; Jackson, 1982; Searle, 1998) reconhecerem que a consciência tenha aspectos subjetivos e não redutíveis ao cérebro não elimina o fato de que tais aspectos sejam parte integrante do mundo físico.

Por isso que, pelas mãos desses e de outros pesquisadores, tem se discutido, tanto no contexto científico quanto no filosófico, a necessidade de uma nova proposta ou metodologia que insira definitivamente o estudo da consciência como modalidade de um novo arcabouço científico em substituição do velho, conforme Churchland (1998) defende.

Equacionar uma ciência que estude a relação que envolve os processos mentais com os neurofisiológicos, negando aspectos subjetivos e fenomenológicos, seria uma tentativa de solver o problema, evitando a questão formulada por Chalmers (2007, p. 231): “a teoria que nega o fenômeno ‘solve’ o problema evitando a questão”. A solução do problema da consciência no mundo científico não pode necessariamente negar seus aspectos mais intrínsecos, os qualitativos, subjetivos e privados. Negar tais aspectos é retirar do organismo ou pessoa humana seu aspecto mais intrínseco — o saber que existe.

1.3 A consciência e seu lugar na natureza

1.3.1 Consciência enquanto processo físico

No subcapítulo anterior, finalizamos nossas discussões com uma referência à concepção de Damásio (2011, p. 321) segundo a qual, muito embora descobertas significativas tenham sido feitas sobre a relação entre consciência e o cérebro, a tarefa de compreender como o cérebro produz a mente consciente continua incompleta e o mistério da consciência ainda continua um mistério. O fato de a consciência ainda ser um mistério em sua totalidade não elimina a comprovação de sua existência no organismo humano. Pelo contrário, falar da pessoa humana sem a existência de uma consciência nela presente torna-se fato inconcebível, até porque, sem a existência da consciência, não haveria filosofia, ciência, história, arte, literatura, etc. Neste tópico, vamos descrever um pouco sobre o conceito de consciência. Ademais, vamos tentar conceituá-la de posse da compreensão de que, mesmo sendo um mistério em sua totalidade, temos subsídios tanto para defini-la quanto para localizá-la no mundo físico. Com efeito, a pessoa humana jamais seria pessoa, e tampouco humana, se desconsiderássemos esse fundamental aspecto de seu organismo.

Em sua “neurologia da consciência”, Damásio (2011, p. 17) não se ocupa tanto com a questão sobre “o que é a consciência?” e, em seu lugar, enfatiza primordialmente a questão “do que é feita a consciência?” Saber “de que é feita a consciência” tem maior importância em nossas discussões do que apenas saber “o que ela é”, principalmente pelo fato de entendermos que o estudo da consciência não prescinde do papel do cérebro, o principal órgão de nosso organismo. O estudo neurofisiológico das redes cerebrais constituintes do sistema nervoso não poderá jamais desprezar a consciência como um fenômeno do cérebro. O reconhecimento da consciência como fenômeno neurofisiológico e neurofuncional, a saber, como um fenômeno do cérebro, confirma a consideração da consciência como um fenômeno físico presente na natureza biológica da pessoa humana e de inúmeros outros animais não-humanos. Entretanto, pelo propósito dessa dissertação, vamos nos concentrar apenas na consideração da consciência humana.

Conforme destacamos no tópico anterior, Damásio (2011, p. 16) afirma que estar consciente significa mais do que simplesmente estar acordado ou em estado de vigília. Estar consciente significa estar de posse de um conhecimento específico da própria existência. O conhecimento da própria existência não pode ser considerado um conhecimento qualquer, apesar de todo e qualquer conhecimento implicar “um conteúdo específico” sobre alguém ou alguma coisa. Segundo Damásio (2011, p. 197), o conceito de consciência pode ser melhor entendido como um “conhecimento específico da própria existência”, a saber, “um estado mental no qual existe o conhecimento da própria existência e da existência do mundo circundante.” *Grosso modo*, o conteúdo específico da consciência pode ser caracterizado como o conjunto de (i) conhecimento da própria existência e (ii) conhecimento da existência do mundo circundante.

No entanto, a compressão dinâmica da consciência não estaria completa sem a existência de um terceiro fator além do “conhecimento da própria existência” e da “existência do mundo circundante”, a saber, “própria noção de si” (Damásio, 2011, p. 202). A união desses três fatores provoca na antropologia humana um dos maiores questionamentos sobre o que é o homem, e como a matéria viva chamada de organismo pode causar neste organismo uma “noção própria de si”? Em outras palavras, como pode o organismo humano conhecer e saber que conhece? Como pode o organismo humano existir e saber que existe?

Esse ‘saber da própria existência’ fez com que Damásio (2011) afirmasse a consciência como algo a mais do que estar acordado ou em vigília. Entretanto, sem estado de vigília ou estado acordado não seria possível haver consciência.

A partir de então, Damásio (2011, p. 201) estabeleceu condições prévias e específicas para a manifestação da consciência e uma de suas características mais intrínseca — a noção própria de si — no organismo humano. As condições são (i) estar acordado ou em estado de vigília, (ii) ter uma ‘mente’ em funcionamento e (iii) que nessa mente esteja presente um sentido do *self*, espontâneo e não deduzido como protagonista da experiência, por mais sutil que o sentido do *self* possa ser. Uma vez dada a presença do estado de vigília e da mente e um sentido do *self*, as condições necessárias para que a consciência exista, e a ‘própria noção de si’, surgem como consequência.

Apesar do estado de vigília ser uma condição prévia para que o fenômeno da consciência aconteça, o estado de vigília nunca será sinônimo de consciência. Qualquer pessoa em estado anestésico, forçada a dormir, ou sob sono profundo não acompanhado de sonho experiencia uma ausência de consciência. Neste sentido, Searle (1998) compara a consciência com um interruptor liga\desliga; ou a consciência está ligada ou está desligada. No entanto, Damásio (2011, p. 209) é bem cuidadoso no que concerne a essa comparação, pois admite graus de consciência. Um estado de sonolência manifesta um grau diferente de consciência para quem está sob o efeito de um forte estimulante, como a cafeína ou mesmo um energético. O estado vegetativo não apresenta nenhuma indicação presente da consciência. No entanto, eletroencefalogramas ou EEGs (padrões de ondas elétricas produzidas continuamente pelo cérebro vivo) confirmam a existência de padrões alterados na atividade cerebral semelhantes ao sono-vigília (Damásio, 2011, p. 202), ou seja, a consciência está ausente e, no entanto, há atividade cerebral. Nenhum padrão desse tipo é detectado em estado de coma. No estado de coma, a vigília, mente e o *self* parecem estar ausentes.

Além do estado de vigília como condição prévia para a “noção própria de si”, a consciência é também um “estado mental”. Não um estado mental qualquer, mas um estado mental específico. Isto é o que nos leva a entender que, sem mente, não há consciência, pois consciência é um estado mental específico. Sobre isso, Damásio (2011, p. 197) afirma que:

A consciência é um estado mental específico, enriquecido por uma sensação do organismo específico no qual a mente atua; e o estado mental inclui o conhecimento que situa essa existência: o conhecimento de que existem objetos e eventos ao redor. A consciência é um estado mental ao qual foi adicionado o processo do *self*.

O conceito de ‘mente’, para Damásio (2011), assume proporções mais amplas do que apenas o de consciência. É por esta razão que o conceito de consciência é comparado a um “estado mental específico” dos processos mentais. Um “estado mental específico” inclui o conhecimento de que existem objetos e eventos ao redor conhecidos como específicos da perspectiva de um observador. Damásio (2011) acrescenta que um “processo do *self*” é uma característica do estado mental específico, o qual valida o conhecimento da existência de objetos e eventos ao redor como um conhecimento privado ou como uma vivência única a partir de um ponto de vista único. Em outras palavras, a adição do “processo do *self*” ao estado específico da mente em conhecer objetos e eventos ao redor proporcionou a cada organismo vivenciar objetos e eventos por uma “perspectiva de primeira pessoa”, e não de terceira. Daí a experiência de cada organismo humano ser única e do ponto de vista do organismo.

Outro ponto de vista o qual torna a consciência parte única e integrante da experiência de um determinado organismo se revela na capacidade desse organismo de “sentir”. O conhecimento sensitivo de objetos e eventos específicos atribui “qualidade” à experiência ou à vivência. As sensações que tais objetos ou eventos nos fazem sentir ‘privatiza’ as experiências desses objetos ou eventos. Daí porque Damásio (2011, p. 198) afirma que “os estados mentais conscientes” têm sempre um conteúdo (sempre são a respeito de alguma coisa). No entanto, é o sentimento impresso juntamente com a vivência do objeto ou do evento que atribui qualidade à vivência. É o aspecto qualitativo da vivência que torna a experiência única no organismo humano. O sentir, o degustar, o provar, etc. sempre atribuirá ao conhecimento vivenciado um qualitativo de vivência específica. Damásio (2011, p. 198) se refere a isso nos seguintes termos:

Os estados mentais conscientes lidam com o conhecimento servindo-se de diferentes materiais sensitivos — corporais, visuais, auditivos etc. — e manifestam propriedades qualitativas diversas para os diferentes fluxos sensitivos. Os estados mentais conscientes são *sentidos*.

Os estados mentais conscientes são sentidos, ou seja, na base dos estados mentais conscientes estão as sensações, emoções e sentimentos. Em outras palavras, para que impressões sobre objetos e eventos ao redor se tornem eventos qualitativos é necessário o aval tanto de processos cognitivos quanto emocionais. Nossos estados de consciência são inconcebíveis sem a influência de processos emocionais. Com efeito, são nossas emoções e sentimentos que dão qualidade às nossas vivências.

Nas relações sociais, observa-se a influência e a importância das emoções, sem as quais provavelmente a sociedade não mais existiriam. Damásio (2011, p. 161) denomina as emoções construídas nas relações com o outro de “emoções sociais”, as quais podem ser classificadas como a compaixão, a vergonha, a culpa, o ciúme, o orgulho e a admiração, etc. Essas emoções têm papéis importantes na vida de grupos sociais por apresentar principalmente dois aspectos fundamentais: (i) um aspecto cognitivo, a saber, aquilo que se aprende para tornar as relações aceitáveis e harmônicas; e (ii) um conteúdo emocional associado para intensificar as relações. Daí os estados mentais conscientes terem sempre presente em suas vivências aspectos cognitivos e emocionais combinados, com propósito fundamental de gestão da vida e preservação da espécie.

Ainda que seja fundamental sabermos que aspectos cognitivos e emocionais estão presentes na base das nossas vivências, é também verdade que esses aspectos (cognitivos e emocionais) não esclarecem de forma satisfatória o fato de como nossa consciência transforma ‘objetos’ do mundo externo e ‘eventos ao redor’ em objetos e eventos privados de um ‘conhecedor’, o qual possui também uma perspectiva de primeira pessoa. Para deprendermos como um ‘conhecedor’ com “noção própria de si” torna as vivências do corpo vivências de primeira pessoa, é necessário compreendermos antecipadamente do que é composta nossa atividade mental, a saber, nossa mente, para depois entendermos como a consciência reconhece tais atividades de forma particular.

Na base neural de nossas vivências, objetos e eventos ao redor são identificados na mente como “padrões mentais” oriundos da atividade cerebral. Entretanto, como podemos deprender o que são os “padrões mentais”? Damásio (2011, p.200) afirma que “padrões mentais” são “imagens” as quais representam toda modalidade sensitiva, não apenas visuais, mas também padrões abstratos e concretos.

Grosso modo, se a consciência é um aspecto especial dos processos mentais, torna-se correto afirmar que tanto os processos mentais conscientes quanto os não-conscientes são feitos de “padrões mentais mapeados no idioma de todos os sentidos possíveis — visual, auditivo, tátil, muscular, visceral, etc. em maravilhosas tonalidades, matizes, variações e combinações fluindo de modo ordenado ou caótico”, o que está de acordo com o que afirmamos a pouco (Damásio, 2011, p.200). Em suma, o que Damásio (2011) defende é o fato de que nosso primeiro contato com objetos ou eventos ao redor se resume em “imagens”. Nosso cérebro mapeia o mundo interno ou externo ao corpo e, em um “idioma” que lhe faz sentido, ordena tais imagens em uma linguagem que ele mesmo entende. Damásio (2011, p. 32) resume esse processo da seguinte forma:

A mente surge quando a atividade de pequenos circuitos organiza-se em grandes redes de modo a compor padrões momentâneos. Os padrões representam objetos e fenômenos situados fora do cérebro, no corpo e no mundo exterior, mas alguns padrões também representam o processamento cerebral de outros padrões. O termo “mapa” aplica-se a todos esses padrões representativos, alguns dos quais são toscos enquanto outros são refinadíssimos; uns são concretos, outros, abstratos. Em suma, o cérebro mapeia o mundo ao redor e mapeia seu próprio funcionamento. Esses mapas são vivenciados como imagens em nossa mente, e o termo “imagem” refere-se não só às imagens do tipo visual, mas também às originadas de um dos nossos sentidos, por exemplo, as auditivas, as viscerais, as táteis.

O termo didático usado por Damásio (2011) nesta citação é mapa — processo pelo qual o mundo e os fenômenos são representados. O mapeamento de objetos ou eventos também tem o mesmo sentido dos “padrões mentais” ou “imagens”. O mapa ajuda a situar coisas e dar sentido a elas. Tudo na mente vira “padrões” ou “imagens” fluindo no cérebro de modo ordenado ou caótico. No entanto, ainda não foi esclarecido como “padrões mentais” ou “imagens” se tornam propriedades privadas de um organismo, que é o dono ou proprietário dessas imagens. Podemos dizer que isso ocorre unicamente através de um *self*. Consoante Damásio (2011, p. 38), somente uma mente dotada de um *self* pode ser capaz de atribuir aos padrões mentais ou às imagens uma vivência particular e única, uma vivência dotada de um sentido qualitativo e único, ou uma vivência de primeira pessoa. Os aspectos cognitivos e sensitivos são modos de qualificar esses “padrões” ou “imagens”. No entanto, somente a presença de “um sentido do *self*” pode dar um significado privado para as vivências experienciadas pelo organismo humano.

No subcapítulo 1.4 vamos tratar especificamente do *self* e de sua natureza na vivência de objetos e eventos. Por agora, a importância do *self* se restringe unicamente ao fato de que ele reconhece as vivências no corpo como propriedades particulares de um dono ou proprietário dos processos mentais.

A relação entre a mente consciência e o *self* se dá da seguinte forma, consoante Damásio (2011, p. 20): “a mente consciente surge quando um processo do *self* é adicionado a um processo mental”. Enquanto o *self* não é adicionado a uma mente, essa não pode ser considerada consciente. Vemos situações em que o *self* é suspenso: durante o sono sem sonhos, por um estado de anestesia ou por doença cerebral. Nessas situações, o *self* fica suspenso até que tudo volte ao normal. Afirmando que o *self* seja de fato o início da mente consciente, Damásio (2011, p. 38) afirma que “a mente consciente começa quando o *self* brota na mente, quando o cérebro adiciona um processo do *self* aos demais ingredientes da mente”. A ideia do *self* como um “processo” é diferenciada da ideia do *self* como “coisa.” Nesse sentido, portanto, o *self* não se define como “coisa” à semelhança da “coisa pensante” defendida por Descartes, mas como um “processo” presente em todos os momentos em que presumivelmente estamos conscientes. Damásio (2011) descreve o *self* como processo de duas maneiras. A primeira, como um “observador dinâmico”, aquele que observa e sabe que está observando; a segunda, como um “conhecedor”, que dá um foco vivencial nos permitindo refletir sobre o que se conhece. Enfim, quando o cérebro consegue introduzir um conhecedor na mente, então, surge a subjetividade (Damásio, 2011, p. 24).

No próximo tópico desse subcapítulo, vamos discorrer um pouco mais sobre a ideia do *self*, da consciência e da mente serem um processo, e não uma coisa. O processo nos permite pensar uma relação de dependência ao invés de independência. Os estados de consciência, a percepção e sentido real que damos aos padrões ou às imagens formadas em nosso cérebro dependem exclusivamente do funcionamento harmônico e saudável de todas as estruturas cerebrais que participam direta ou indiretamente da formação da consciência e seus estados. Neste próximo tópico, vamos falar de apenas algumas delas.

1.3.2 Neurologia da consciência

Uma conclusão óbvia e direta a que Damásio (2011) chega sobre a relação que envolve a consciência e o cérebro se resume no fato de que: sem cérebro, não há mente e, sem mente, não há consciência (Damásio, 2011, p.37). Na relação que envolve processos mentais e processos cerebrais, Damásio (2011, p. 35- 36) afirma que “o corpo é o alicerce da mente consciente”. Em outras palavras, a ideia do corpo, em particular, o cérebro como o alicerce da mente consciente ancora a ideia de a consciência ser um ‘processo’ vinculado a atividades funcionais e neurobiológicas do corpo, ao invés de defini-la como uma ‘coisa’. Neste tópico, intentamos consolidar a ideia de que a mente consciente emerge de estruturas cerebrais, sem as quais não é possível vislumbrá-la como um processo.

Para que a consciência emerja e se desenvolva a partir de sistemas neuronais é necessário, para tanto, um bom funcionamento da atividade neural quanto de estruturas específicas constituintes do cérebro. Sabendo que o corpo, em especial o cérebro, participa como um todo para a emergência dos processos mentais conscientes, três importantes estruturas ou setores do cérebro são definitivamente fundamentais para o surgimento saudável da mente consciente: o tronco cerebral superior, o tálamo e córtex cerebral. Essas três estruturas são fundamentalmente as principais responsáveis pela geração da tríade que forma a mente consciência: a vigília, a mente e o *self* (Damásio, 2011, p. 298). Não existe um alinhamento direto entre essas estruturas anatômicas. No entanto, de uma forma ou de outra, o tronco cerebral superior, o tálamo e córtex cerebral auxiliam no desenvolvimento das estruturas componentes da mente consciente.

A consciência não está localizada em um lugar específico do cérebro e esta pode ser a razão pela qual a consciência não seja considerada uma ‘coisa’, mas um processo. O produto final das atividades cerebrais e mentais que compõem a mente consciente provém do cruzamento de numerosas estruturas do corpo, e principalmente do cérebro, e não de um lugar específico da região cerebral. Sobre a relação entre a formação da mente consciência e das estruturas cerebrais, Damásio (2011, p. 41) sintetiza o processo de forma:

Nenhum mecanismo isolado explica a consciência no cérebro, nenhum dispositivo, nenhuma região, característica ou truque pode produzi-la sem ajuda, do mesmo modo que uma sinfonia não pode ser tocada por um só músico, e nem mesmo por alguns poucos. Muitos são necessários. A contribuição de cada um é importante. Mas só o conjunto produz o resultado que procuramos explicar.

A contribuição harmônica de todos os instrumentos tocados é a metáfora usada por Damásio (2011) para simbolizar a importância funcional e estrutural de todas as regiões cerebrais que participam na formação da consciência. Neste processo, não existe mágica ou fantasma na máquina. Assim como a sinfonia não é resultado de um só músico ou instrumento, de uma secção específica, mas de toda orquestra, a consciência é gerada pela combinação de estruturas cerebrais que participam da sua emergência.

A primeira dessas três estruturas que participa da formação da mente consciente é o tronco cerebral. O tronco cerebral regula o ciclo vigília-sono, um dos requisitos para a geração da mente consciente. O tronco cerebral também participa diretamente na construção do *protoself*, considerado a primeira estrutura ou o primeiro estágio emergente da mente consciente. O *protoself* reconhece e particulariza “imagens” ou “padrões mentais” selecionados em processos mentais como pertencentes ao organismo. Em suma, o *protoself* é o estágio mais primitivo de onde se origina o *self*. Com efeito, os estágios mais avançados do *self*, tal como o *self* central, são implementados com o auxílio do tronco cerebral. Ademais, o tronco cerebral também auxilia no governo da atenção e da regulação visceral básica, em especial da respiração e da função cardíaca. O dano ao tronco cerebral está associado diretamente ao coma e ao estado vegetativo, podendo levar, em muitos casos, à morte (Damásio, 2011, p. 298).

O teto e o hipotálamo, estruturas pertencentes ao tronco cerebral, auxiliam em aspectos fundamentais da formação da consciência. O teto, formado por um conjunto de colículos superiores e inferiores, é considerado como ‘telhado’ do tronco cerebral, e ajuda nos movimentos relacionados à percepção, além de atuar na participação, coordenação e integração de imagens e, conseqüentemente, na construção do *self* central. O hipotálamo, por sua vez, além de garantir o funcionamento de glândulas endócrinas por todo organismo, tais como adrenais, testículos e tireoide, guarda forte relação hormonal com os ciclos de vigília-sono, os quais estão intimamente ligados ao funcionamento da mente consciente.

Enfim, os ingredientes básicos para a construção da mente consciente são “vigília” e “imagens”, características fundamentais produzidas a partir do tronco cerebral (Damásio, 2011, p. 231). Daí porque, se o córtex cerebral for privado do componente da vigília, a mente deixa de ser consciente.

O tálamo, um centro de reorganização dos estímulos vindos da periferia e do tronco cerebral, é a segunda estrutura cerebral que contribui na tríade que forma a mente consciente. O tálamo funciona como um ‘pano de fundo’ que auxilia na integração entre o tronco cerebral e o córtex. Sem essa estrutura, não seria possível a concepção de uma mente complexa e, muito menos, dotada de um *self*. Damásio (2011, p. 303) descreve o tálamo como uma:

Estação intermediária para as informações recolhidas no corpo e destinadas ao córtex cerebral. Isso inclui todos os canais que conduzem sinais sobre o corpo e sobre o mundo, como dor, temperatura, sensações táteis, auditivas e visuais. Todos os sinais que se dirigem para o córtex fazem uma parada em núcleos talâmicos retransmissores e mudam para trajetos que os conduzem a seus destinos em diversas cidades do córtex cerebral.

Nesta estreita integração com o córtex cerebral, o tálamo facilita a ativação simultânea e sequenciada de regiões neurais responsáveis pelo fluxo de imagens no nosso pensamento. Essas imagens se tornam conscientes quando conseguem gerar pulsos do *self* central. Em suma, o córtex cerebral não pode funcionar sem o tálamo, pois é esta estrutura que transmite informações essenciais ao córtex (Damásio, 2011, p. 303-304).

Finalizando a tríade cerebral que dá suporte e fundamenta a mente consciente, o córtex cerebral é a mais sofisticada estrutura da tríade cerebral. Além do córtex cerebral manter a pessoa em estado de vigília em associação com o tálamo e o tronco cerebral, essa estrutura auxilia na construção de mapas cerebrais, originadores da mente juntamente com o *self* central. O maior e mais importante função do córtex cerebral na formação da mente consciente é a construção de uma biografia repleta de experiências do mundo físico e social, a partir do vasto banco de memórias armazenadas. Segundo Damásio (2011, p. 304), o córtex cerebral nos “fornece uma identidade e nos situa no centro do maravilhoso espetáculo em progressão que é nossa mente consciente”.

Situar a pessoa humana “no centro do maravilhoso espetáculo” que é nossa mente consciente exige um tremendo esforço de todo maquinário cerebral, e não unicamente do córtex cerebral. Todas as estruturas auxiliaadoras do processo para manter o “maravilhoso espetáculo” vivo são necessárias, à semelhança de um aparelho de TV que depende da participação integrada de todos os transistores trabalhando harmonicamente para a formação de imagens límpidas. Todas essas estruturas cerebrais participam com o córtex para a formação da autobiografia confeccionada a partir dos registros memoriais do passado. A respeito disso, Damásio (2011, p. 304) pontua que:

Não podemos engendrar os aspectos autobiográficos do *self* que definem a consciência humana sem invocar o exuberante crescimento das regiões de convergência-divergência que dominam a neuroanatomia e a neurofisiologia corticais. A autobiografia não poderia surgir sem as contribuições fundamentais do tronco cerebral para o *protoself*, ou sem a associação obrigatória do tronco cerebral com o corpo propriamente dito, ou sem a integração recursiva de todo o cérebro proporcionada pelo tálamo.

É importante notar que todas essas ‘alianças funcionais’ entre as estruturas cerebrais, juntamente com o corpo e o meio ambiente, formam uma autobiografia do que é o indivíduo e a pessoa humana. O conjunto dessas estruturas trabalhando em uníssono para a formação dos processos mentais juntamente com a mente consciente ratifica a ideia de que a mente consciente é um processo, e não uma ‘coisa’. A ‘emergência’ da consciência como um processo que depende do bom uso de todo maquinário biológico, também depende, na mesma proporção, de sua adequada manutenção. No próximo tópico, vamos discutir a ideia de que o processo da consciência pode ser descrito como uma atualização constante e dinâmica de processos cerebrais na mente consciência.

1.3.3 Consciência: um processo de atualização

Nos tópicos anteriores, discutimos a consciência como um ‘estado mental específico’, o qual reconhece as vivências no corpo como propriedades privadas de um conhecedor, e que possui uma noção própria de si. A mente, constituída de “padrões mentais” ou “imagens”, é formada a partir de redes ou processos neurais. Por conseguinte, uma seleção específica desses “padrões” ou “imagens” sustenta o sentido do *self* e fortalece a noção própria de si. Neste tópico, vamos defender a ideia de que a consciência é fundamentalmente um processo de “atualização” entre o que Damásio (1996) denomina de “eu” e a consciência. Trata-se da tese de Damásio (1996) segundo a qual a consciência é um “processo dinâmico” de construção que começa em fundamentos básicos nas redes neurais, termina na própria consciência, e envolve seleção de imagens.

Partindo do pressuposto de que a consciência seja fundamentalmente um ‘estado específico’ dos processos mentais, torna-se plenamente aceitável afirmar que a mente consciente ou a consciência também tenha, indiretamente, origem em circuitos neurais, semelhantemente aos processos mentais. Sobre isso, Damásio (1994, p. 256) afirma claramente que a mente surge de específicas atividade nos circuitos neurais. Daí, à medida que tais circuitos são perturbados por estímulos oriundos do meio ambiente físico e sociocultural, seu conteúdo é atualizado em um processo que, na falta de uma palavra mais adequada, Damásio (1994, p. 257) decidiu chamar de “eu”. O “eu” damasiano é entendido como sendo “um estado biológico constantemente reconstituído” a partir de redes ou circuitos neurais, o que vai de encontro à ideia de que há um “homúnculo dentro do cérebro que contempla o que se passa” no mundo, ou à ideia de um “teatro cartesiano” existente em algum lugar do cérebro (Dennett, 1995), no qual o espectador assiste ao brilhante *show* que acontece no palco.

O “eu” damasiano, como um estado biológico constantemente reconstituído, não pode se identificar com o “homúnculo” conhecedor presente no cérebro nem com o “teatro cartesiano” de onde o observador contempla, de um lugar específico no cérebro, tudo o que acontece fora dele. Pelo contrário, é um processo que envolve diversos “sistemas cerebrais”, bem como do corpo por inteiro, consoante foi apresentado no tópico anterior.

Os processos mentais que dão origem à consciência vão se atualizando à medida que o cérebro, juntamente com o corpo, cria representações (padrões e imagens) sobre as experiências vividas a cada instante. Por conseguinte, ao conceber a mente como um processo interativo que envolve não somente ‘sistemas cerebrais’, mas também estímulos oriundos do mundo externo ao corpo — o ambiente —, Damásio (1996, p. 258) reforça cada vez mais o conceito da consciência como processo integral que reúne várias modalidades. Uma analogia usada por Damásio (1996, p. 258) ilustra bem esse raciocínio: se pudéssemos isolar o cérebro, como na experiência imaginária conhecida como “o cérebro no tanque”², o desligamento entre o corpo e os circuitos neurais do cérebro não proporcionaria que esse cérebro tivesse uma ‘mente normal’. Em outras palavras, uma ‘mente normal’ é fruto de interações entre as atividades internas ao corpo, o ambiente físico e cultural, bem como do funcionamento integrado de inúmeros sistemas e subsistemas presentes no cérebro.

Destarte, cada cérebro cria suas próprias ‘representações neurais’ ou ‘sinais’, à medida que atualiza sinais ou estímulos oriundos do próprio corpo, bem como do meio externo, o que proporciona a cada cérebro uma experiência única tanto de seu próprio corpo quanto do ambiente no qual está inserido. Por conseguinte, na construção das representações neurais, vivenciada de forma interativa, cada organismo cria um universo único — seu próprio universo.

É por esta via que Damásio (1996) concebe a ideia de uma consciência. No entanto, o “eu” que Damásio descreve não é a consciência propriamente dita, mas um processo de atualização das representações neurais que o organismo vivencia sobre o mundo interno e externo. Muitas dessas representações permanecem fora do âmbito dos processos mentais conscientes, tornando-se processos automáticos e não-conscientes. Tais processos têm, a princípio, a função de garantir a sobrevivência do corpo e gerir a vida com eficácia, não necessitando de processos volitivos da vida consciente para gerenciamento de muitos processos da vida física e mental. Vamos tratar desse assunto de forma mais detalhada no capítulo 3 desta dissertação. Neste tópico, nossa proposta é apenas a de entender que as representações neurais internas e externas são atualizadas de forma interativa e instantânea, envolvendo todo maquinário orgânico em um cenário ambiental.

² O “cérebro no tanque” é fruto de experiências imaginárias conhecidas como “Experiências *Gedanken*” ou “*Thought experiments*”.

Destarte, as representações (padrões e imagens) articuladas nas redes neurais formam a “base” neural de formação do ‘eu’. Sobre isso, Damásio (1996, p.260) afirma que representar o mundo exterior em termos das modificações produzidas no corpo é o que justifica a formação de uma base para o “eu”. Daí, de acordo com o que foi afirmado no início deste tópico — isto é, que sem corpo não há mente e sem mente não há consciência — processo de atualização do “eu” damasiano, que envolve interações representativas do organismo com os meio internos e externos ao corpo que implica que a consciência também pode ser entendida como um processo de atualização dinâmica a partir das atualizações mapeadas a partir do “eu”. Sobre o mapeamento dinâmico de todo o corpo, Damásio (1996, p. 262) afirma que:

Esse mapa dinâmico de todo o organismo ancorado no esquema e na delimitação do corpo não é concretizado apenas numa área do cérebro, mas em várias, por meio de padrões de atividade neural temporalmente coordenados.

Este ‘mapa dinâmico’, o qual envolve o organismo como um todo, ativa várias áreas do cérebro, eliminando a possibilidade de se pensar a consciência como ‘alguma coisa’ localizada em algum lugar cérebro. Sobre isso, não podemos afirmar de forma ingênua que a consciência seja produto direto do mapeamento dinâmico e imagético formado na base do eu. Tais representações são chamadas, segundo Damásio (1996, p. 266), de “representações primordiais do corpo”, as quais “em ação desempenham um papel importante na consciência”, ou seja, o que não significa serem diretamente ou de fato a consciência. Tais representações proporcionam “o núcleo de representações neurais do eu” e, desse modo, uma referência natural para o que acontece dentro e fora dos limites do organismo. Em resumo, os sucessivos estados do organismo, representados constantemente em múltiplos mapas consertados, momento a momento, é o que proporciona o ancoramento da base neural do “eu” que se atualiza a cada momento (Damásio, 1996, p. 266). É a partir de então, que podemos pensar a consciência como um processo de atualização dinâmica.

Tal processo é tão verdadeiro que não podemos falar de consciência quando há a presença de qualquer deficiência na capacidade de atualização do eu neural. Quando isso ocorre, registra-se uma “alteração patológica” entre as bases neurais do “eu” e a consciência da realidade presente. Um caso típico dessa patologia é a “*anosognósia*”, mencionada por Damásio (1996), uma paralisia do “eu” causada por acidente vascular cerebral. Suas vítimas ficam impossibilitadas de moverem certos membros do corpo ou o fazem com dificuldade devido à lesão nos centros motores cerebrais. O mais curioso é o fato de que as pessoas acometidas do acidente vascular cerebral não têm consciência de seus estados presentes ou de suas deficiências: acreditam estarem normais ou em perfeito estado, quando sua condição presente é patológica. Sobre isso, Damásio (1996, p. 268) apresenta uma interpretação específica:

Minha interpretação do estado dos anosagnósicos completos é a de que as lesões sofridas destruíram parcialmente o substrato do eu neural. O estado do eu que consegue construir fica assim empobrecido em virtude de sua capacidade limitada para processar os estados atuais do corpo. O estado que constroem baseia-se em informação antiga que se desatualiza a cada minuto que passa.

As lesões sofridas por causa do acidente vascular destroem parcialmente nos anosagnósicos o substrato do “eu” neural. Por conseguinte, a incapacidade de atualização neural conserva o mapa das experiências neurais já construídas estacionadas em momentos anteriores ao acidente vascular. Daí o “eu” neural não se atualizar, devido ao estado lesionado, o que leva a pessoa a acreditar estar vivenciando um estado físico normal quando sua condição é outra.

A atualização contínua da base neural do “eu” é fundamentada sobre dois importantes processos (i) acontecimentos importantes guardados na memória, o que inclui o conjunto de acontecimentos recentes somados ao conjunto de planos futuros, os quais serão a chave para a autobiografia individual; (ii) conjunto de representações que envolvem sentimentos de fundo e emoções. Damásio (1996, p. 270) se refere a essas representações gerais como “representações coletivas do corpo”, as quais constituem a base para um ‘conceito’ de “eu”.

Nossa proposta neste tópico não se atém em afirmar que as “representações coletivas do corpo”, isto é, todas as ‘representações neurais’ ou ‘sinais’ constituintes na base para o conceito do “eu” damasiano sejam a própria consciência, consoante afirmamos há alguns instantes. Esse conceito não seria correto. No entanto, um processo de atualização da consciência a cada momento é feito a partir de bases neurais do “eu”. Damásio (1996, p. 271) descreve o processo nas seguintes palavras:

A cada momento que passa, o estado do eu é construído a partir da base. É um estado de referência evanescente, e de tal forma é refeito contínua e consistentemente que seu proprietário nunca chega a saber que ele está sendo refeito, a menos que aconteça algo de problemático durante esse processo. A sensação de fundo agora ou a sensação de uma emoção agora juntamente com os sinais sensoriais não corporais acontecem ao conceito do eu tal como representado na atividade coordenada de múltiplas regiões cerebrais. Mas o nosso eu ou, melhor ainda, o nosso meta-eu só “aprende” o que acontece “agora” um instante depois.

Damásio (1996), nesta citação, introduz mais um elemento do processo de atualização da consciência em relação ao “eu” — o meta-eu. O meta-eu pode ser descrito como um processo de atualização entre o “eu” neural e a consciência, um ‘eu’ imediatamente posterior às imagens e sinais formados nas redes neurais que, no entanto, pode estar irremediavelmente atrasado para a consciência. A diferença básica entre o “eu” e o meta-eu é descrita, segundo Damásio (1996, 272), a partir do fato de que o “eu”, como o “conjunto de respostas a uma entidade” ou “processo de respostas” nada pode saber. Em outras palavras, o “eu”, como conjunto de respostas neurais a estímulos externos, não sabe de nada. Por outro lado, o processo que poderia ser designado como meta-eu pode saber na condição de que (i) o cérebro crie ‘uma descrição da perturbação do estado do organismo’ resultante de suas próprias respostas à presença de uma imagem, (ii) ‘crie uma imagem do processo de perturbação’ e (iii) a imagem do eu ‘perturbado’ surja conjuntamente ou em rápida interpolação com a imagem que desencadeou a perturbação (Damásio, 1996, p. 272). O meta-eu pode ser descrito como um ‘eu’ que toma conhecimento de imagens criadas a partir de perturbações do estado do organismo.

Ademais, no processo de atualização, o conceito de temporalidade é percebido a partir da leitura do processo. O presente se torna continuamente passado e o futuro um processo de atualização presente, de forma que haverá sempre um *gap* temporal entre a atualização neural e a consciência. É a isso que Damásio (1996, p. 271) se refere quando afirma que:

O presente torna-se continuamente passado, e no momento em que nos apercebemos disso já estamos em outro presente, que foi gasto em planejar o futuro e se baseia nos degraus do passado. O presente nunca está aqui. Estamos irremediavelmente atrasados para a consciência.

O estar “irremediavelmente atrasado para a consciência” demonstra que o processo de atualização é um processo que acontece no tempo e de forma sequencial. Primeiro ocorre no cérebro, “na atividade coordenada de múltiplas regiões cerebrais”, e por último na consciência. Qualquer interferência ou interrupção “na atividade coordenada das múltiplas regiões” pode ter uma consequência significativa que pode ser percebida nos processos de atualização da consciência, como é o caso dos anosagnósicos ou de pessoas que sofreram, de uma forma ou de outra, sérios danos em regiões cerebrais, em especial nos lobos frontais, responsáveis por nossas escolhas morais, capacidades de agir eticamente e de planejar o futuro.

Por que existe um processo de atualização da consciência? O ‘eu’ formado na atividade cerebral não seria suficiente? Como já discutimos momentos atrás, um cérebro sem consciência não sabe nada. A ‘representação coletiva de imagens’ formadas no “eu” não é suficiente para dizer que saiba. Ter um conjunto de imagens selecionadas no “eu” não é suficiente para afirmar o saber que sabe. O conjunto de imagens selecionadas no “eu” não explica o surgimento da subjetividade na consciência. Um meta-eu, que se posiciona como um conhecedor, ou seja, um sabedor do conteúdo do “eu”, se faz necessário no processo para o surgimento da subjetividade e, por conseguinte, da consciência. Sendo a subjetividade um dos aspectos mais intrínsecos da consciência, não há como saber que se sabe sem a consciência (Searle, 1998). A consciência, juntamente com um *self*, é a única forma de se saber que sabe.

1.4 Mente e consciência: como diferenciá-las?

Em nosso cotidiano, na literatura científica e filosófica, nos deparamos com as ideias de que mente e consciência são uma e mesma coisa, e que a atividade mental se refere aos estados de consciência. No entanto, estariam estas afirmativas corretas? Mesmo que não seja possível separar a atividade mental da atividade consciente, há aspectos da vida consciente que não podem ser reduzidos a meros estados mentais. Neste tópico, vamos apresentar, com o auxílio da literatura científica e filosófica, distinções básicas e funcionais entre mente e consciência, atividade mental e estados da consciência, juntamente com seus aspectos indissociáveis. Vamos apresentar que a consciência não seria possível sem um de seus aspectos mais específicos — a subjetividade (Searle, 1998; Damásio, 2011). Por fim, vamos evidenciar a ideia de que o *self* é fundamentalmente a mente dotada de um protagonista, de um ‘proprietário’.

Segundo Ludwig (2003, p. 12), a consciência é a mais notável característica de nossa vida mental. Este conceito apresenta a consciência não apenas como uma característica da vida mental, mas a mais notável. Libet (2003, p. 26) descreve que o “fenômeno mental, incluindo a experiência consciente, não pode ser observado pela mais completa inspeção do cérebro físico”, ou seja, a experiência consciente está inclusa como parte do fenômeno mental. No entanto, mesmo reconhecendo que a consciência esteja inclusa no fenômeno mental e que, ao mesmo tempo, seja a característica mais notável dos processos mentais, há de fato como diferenciar a mente da consciência?

Damásio (2004, p. 194), para quem mente e consciência não são sinônimas, declara o seguinte sobre isso:

É importante notar, contudo, que consciência e mente não são sinônimos. A consciência é o processo que enriquece a mente com a possibilidade de saber da sua própria existência — a referência a que chamamos *self* — e saber da existência dos objetos que o rodeiam.

Além de a consciência ser a característica mais notável dos processos mentais, a consciência é também definida como um processo que enriquece a mente com a possibilidade de dar ao organismo a capacidade de saber que existe. Em outras palavras, uma mente sem sua característica ‘mais notável’ — a capacidade de ser consciente e dar ao organismo a capacidade de saber que existe — é uma mente que não sabe que existe. Enquanto a mente não for despertada com a “referência” que Damásio (2004) chama de *self*, não há como a mente ser consciente e, por conseguinte, não há como o organismo saber que existe.

Referindo-se à importância do papel que a consciência exerce sobre os processos mentais, Damásio (2011, p. 16) afirma que:

Sem a consciência — isto é, sem uma mente dotada de subjetividade —, você não teria como saber que existe, quanto mais saber quem você é e o que pensa [...] o amor seria apenas sexo, a amizade conveniência cooperativa, dor nunca seria sofrimento [...] não haveria história tal como conhecemos e não haveria cultura de forma alguma [...] na ausência da consciência, nosso ponto de vista pessoal é suspenso, não sabemos que existimos, nem que existem outras coisas.

Nesta citação, Damásio (2011) define consciência como “uma mente dotada de subjetividade”, ou seja, a subjetividade é outro aspecto dos processos conscientes que proporciona ao organismo a capacidade de saber que existe. Se uma mente não for dotada de subjetividade, não há como saber se existe. No entanto, se tanto a subjetividade quanto a “referência” que Damásio (2011) chama de *self* proporcionam ao organismo a capacidade de saber que existe, há alguma diferença entre subjetividade e *self* na neurociência da consciência damasiana? Vamos discutir essa diferença de forma mais detalhada um pouco mais à frente neste capítulo.

A relação mente-consciência não pode ser considerada como uma relação de pertinência, mas de preferência, de codependência processual entre aspectos da vida mental, orgânica e o meio. Na defesa inter-relacional e processual entre aspectos da vida mental e orgânica, Damásio (2011, p. 36) afirma que “o corpo” é o “alicerce da mente consciente”. Se há uma mente consciente, há também uma mente não-consciente. Em outras palavras, o corpo é o alicerce tanto da consciência quanto da mente. Por conseguinte, mente e consciência, sem o alicerce do corpo, não seriam possíveis.

Esse conceito é tão fundamental na perspectiva de Damásio (2011, p. 119) que o levou a afirmar que “qualquer teoria da consciência que não leva em conta esses fatos (o corpo como alicerce da mente e da consciência) está fadada ao fracasso”. Ou seja, qualquer teoria da consciência que não leve em conta o corpo, e o cérebro especificamente, como alicerce da mente consciente e não-consciente não terá sucesso.

Destarte, a distinção entre mente consciente e não-consciente traz a ideia de que o conceito de mente se refere a ambos os aspectos. A mente consciente ou, simplesmente, consciência se refere a aspectos mais específicos de nossas vivências ou de nossas vidas privadas e particulares, que incluem crenças, desejos e predileções. Engloba também aspectos de saber que existimos, um saber como sentido. Os aspectos ‘automáticos’ de nossa vida interior e não-consciente se referem mais a aspectos mentais, como o equilíbrio homeostático do organismo ou reações diretas e não-conscientes de certas emoções desconhecidas dos processos conscientes. *Grosso modo*, não há como falar de vida mental consciente, tal como crenças, desejos, intenções e pensamentos — características de nossa vida subjetiva —, sem entender o fato de que nossa vida privada é influenciada por processos não-conscientes, pelo cérebro, pelo corpo e pelo meio ambiente. Mesmo as perspectivas materialistas da mente reconhecem que não há como negar que os estados do cérebro manifestam tanto aspectos vivenciais privados exclusivos de primeira pessoa quanto aspectos automáticos e não-conscientes (Eagleman, 2012; LeDoux, 1996; Pankseep, 1998; Damásio, 1996, 2011).

Uma vez o corpo (ou cérebro) sendo o “alicerce” da mente e da consciência, duas perguntas diretas brotam naturalmente: (i) como o cérebro constrói a mente? e (ii) como o cérebro torna essa mente consciente? (Damásio, 2011, p. 18). Nossa proposta neste tópico não é especificamente demonstrar como o cérebro cria a mente e como essa se torna consciente. Queremos, ao invés, demonstrar que os processos mentais começam em um estágio imediato aos processos cerebrais e culmina no estágio mais sofisticado dos estados mentais — a mente consciente ou a consciência.

Segundo Damásio (2011, p. 118-121), “graças ao cérebro, o corpo torna-se um tema natural da mente”, ou seja, no mapeamento do corpo nosso cérebro constrói mapas explícitos das estruturas que compõem o corpo e das interações dele como o meio interno e externo. E, uma vez construídos os mapas cerebrais, esses se tornam base para a construção de imagens mentais, ou seja, uma forma de a mente introduzir o corpo na consciência.

A mente – ou os processos mentais – é o que mais torna possível e viabiliza o acesso de forma geral a processos cerebrais inatos relacionados à cognição, à linguagem, à inteligência, à imaginação etc., de forma que não precisamos pensar para acessar tais processos (Pinker, 2004). O acesso ocorre de forma imediata e natural, de acordo com necessidades específicas. O corpo é basicamente onde tudo começa, a base de onde a mente obtém sua força e se desenvolve. Por isso, como diz Damásio (2004, 2011), sem corpo não há mente, e sem mente não há consciência.

A consciência dá sentido aos processos mentais, ou seja, é ela que dá sentido à mente. Por isso, não é possível falar de consciência sem falar de mente e corpo propriamente ditos. Tendo em vista que há muitos fatores relacionados à consciência, para o propósito deste tópico os fatores de maior importância como geradores de sentido dos processos mentais são três: a subjetividade, o *self* e a memória. O funcionamento dinâmico e interdependente desses aspectos é o que caracteriza o indivíduo como pessoa, isto é, um organismo com características pessoais próprias.

Ademais, a consciência manifesta uma capacidade de selecionar ‘imagens de objetos’ que são trazidas à mente, pois nem todas fazem parte do arcabouço de imagens na consciência. A consciência tem a prerrogativa de selecionar imagens fundamentada em uma escala de valores; ou seja, nem tudo que vemos, sentimos e/ ou tocamos todos os dias estão na estrutura da consciência. Damásio (2000, p. 436) simplifica essa questão da seguinte forma:

Alguns objetos podem salientar mais a consciência do que outros. Na confusão de imagens de objetos que podem ser trazidos à consciência, nem todos o são. A verdade é que nem todos os objetos são iguais, porque para um organismo empenhado em manter a vida alguns são mais valiosos do que outros.

É imediato pensar que as ‘imagens’ que não foram selecionadas pela consciência ficam arquivadas em processos mentais não-conscientes, podendo, por conseguinte, a qualquer momento tornarem-se conscientes, de acordo com o grau de importância e necessidade para o organismo.

Outro aspecto sobre a consciência se atém ao fato de ela ser ‘pessoal.’ Pertence unicamente a um organismo e não a muitos ao mesmo tempo. A consciência diz respeito às experiências ou vivências desse organismo, e por isso seu atributo é ser pessoal.

Sobre isso Damásio (2000, p. 436) produziu uma nota afirmando que “A consciência é pessoal, pois surge em um dado organismo e diz respeito a eventos nesse organismo. Ao usar o termo *pessoal*, James também queria dizer que ela é interna, não observável pelos outros [...]”. A ideia de pessoalidade na consciência traz à baila vários aspectos da natureza da consciência. E tais aspectos específicos da natureza da consciência são o que a diferencia dos processos mentais ou do conceito de mente.

1.4.1 A Mente

O corpo é o tema central do cérebro, e especialmente dos neurônios, e o cérebro é o tema central da mente, tanto da mente consciente quanto da mente não-consciente (Damásio, 2011). Em uma primeira instância, podemos atribuir ao cérebro as funções de gerenciar toda a vida orgânica e interativa do corpo e de ‘mapear’ ou ‘ler’ toda modificação que ocorre no organismo através de suas interações com o meio interno e externo. Por conseguinte, o conjunto de informações ‘mapeadas’ ou ‘lidas’ pelo cérebro e sua capacidade de ordenar de forma sistemática e eficiente toda informação por ele adquirida é a razão pela qual o cérebro tem recebido o codinome de “o maior gestor biológico” que a natureza já desenvolveu. O arquivo sistemático desse gerenciador orgânico e a organização das diversas informações e sinais por ele selecionados proporcionou ao cérebro gerenciar a vida como nenhuma outra máquina jamais poderia fazer, por mais sofisticada que fosse.

A atividade cerebral — em diferentes aspectos e intensidades (emoções e sentimentos por meios dos quais o cérebro dá tonalidade ou valência às experiências e/ou conteúdos de informação) — se caracteriza como um ‘programa’ de gerenciamento movido pelo conjunto de informações adquiridas e aperfeiçoadas pelo cérebro com a finalidade da gestão e eficiência da vida. É justamente neste aspecto que Damásio (2004, p. 130) sintetiza a ideia de que “o cérebro representa o mundo através do corpo”. Esta representação se dá a partir dos processos de atualização contínua do organismo consigo mesmo e com o meio.

Desta forma, o cérebro torna-se fisicamente um órgão do corpo que representa o mundo. Além da representação do corpo e do mundo, o cérebro também é um órgão “vivo” no sentido de não receber informações de forma passiva, mas aperfeiçoá-las de acordo com as necessidades biológicas e homeostáticas dos meios internos e externos ao corpo. Em outras palavras, o cérebro também é um órgão de adaptação.

A pergunta que agora podemos levantar é a seguinte: como se dão as representações? Damásio (2011, p. 212) afirma que as representações se dão de forma simples e natural:

A representação do mundo externo ao corpo só pode entrar no cérebro por intermédio do corpo. O corpo interage com o meio circundante, e as mudanças causadas no corpo pelas interações são mapeadas no cérebro.

Assim, a representação se dá basicamente (i) através das interações do corpo com o meio circundante (interno e externo ao corpo) e (ii) através do mapeamento do cérebro pelas mudanças do corpo. Daí, a partir do ‘mapeamento’ e da ‘leitura’ dos meios circundantes pelo cérebro, a mente emerge do cérebro, tornando-se um primeiro estágio dos processos cerebrais. Por conseguinte, a mente surge como um processo de aperfeiçoamento e releitura de todo mapeamento cerebral para o melhor aperfeiçoamento do organismo e gestão da vida. Destarte, a mente nasce a partir de uma relação de codependência com o cérebro, que por sua vez se relaciona primariamente com o corpo e o meio. Daí o cérebro torna-se um mapeador ou leitor primário de informações, e a mente aperfeiçoa tais informações a partir deste mapeamento cerebral, com um sentido e propósito voltados para a eficiência e gestão dos processos físicos e cerebrais.

Sendo assim, a mente, o cérebro e o corpo tornam-se um sistema integralmente dinâmico e codependente. Sobre isso Damásio (2011, p. 212) afirma que não há dúvidas de que “a mente toma conhecimento do mundo exterior por intermédio do cérebro, mas é igualmente verdade que o cérebro só pode obter informações por meio do corpo”.

Percebe-se aqui uma hierarquia de gestão: o cérebro necessita do corpo para obter informações de toda alteração interna e externa e, assim, a atividade mental ‘atualiza’ toda informação, aperfeiçoando-a no sentido de tornar o organismo mais adaptado e precavido contra tudo o que desafia seu equilíbrio, o seja, principalmente a homeostase. Segundo Damásio (2004), a mente ou os processos mentais não podem ser considerados como “coisa” ou “substância” aprioristicamente ao corpo, mas como uma propriedade emergente de processos físicos do organismo. Sobre isso, Damásio (2004, p. 201-202) afirma que:

A mente emerge num cérebro situado dentro de um corpo-propriadamente-dito, com o qual interage [...] A mente emerge em tecido biológico — em células nervosas — que partilham das mesmas características que definem outros tecidos vivos no corpo-propriadamente-dito.

Afirmar que processos mentais “emergem” de “tecidos biológicos” ou “em células nervosas” não foi uma prerrogativa unicamente do neurocientista português António Damásio (1996, 2004, 2011). O “emergentismo” é a teoria filosófica que afirma a existência de níveis de realidade com qualidades diferentes: o mental surge, emerge e depende dos processos físico-biológicos; no entanto, a mente se diferencia qualitativamente do cérebro. Muito embora Damásio não se comprometa *abertamente* com o emergentismo filosófico, sua proposta não nega e tampouco exclui a emergência de processos mentais a partir da atividade de células nervosas. Da mesma forma, o filósofo John Searle (1992), em sua clássica proposta de naturalização da consciência, defende que processos mentais e conscientes são oriundos do cérebro. Searle (1992) propõe que os processos mentais e a consciência são processos neurofisiológicos e, por isso, podem ser considerados processos orgânicos, da mesma forma que a digestão, a mitose e a circulação sanguínea, ainda que a consciência possua a exclusividade da subjetividade e da intencionalidade.

Na defesa de uma base biológica para os fenômenos mentais, Searle (1992, p. 217) afirma que:

Os fenômenos mentais possuem uma base biológica: são ao mesmo tempo causados pelas operações do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo este ponto de vista, a consciência e a intencionalidade são tão partes da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sanguínea. Trata-se de um fato objetivo sobre o mundo conter certos sistemas, a saber, cérebros, com estados mentais subjetivos e é um fato físico desses sistemas que eles possuam características mentais.

Na tentativa de explicar como “padrões neurais” se tornam “imagens mentais”, muitos autores fracassam. Tal processo ainda é uma incógnita para pesquisadores. O próprio Damásio (2004) admite tal processo como um “mistério” dentro de sua perspectiva neurocientífica da consciência. Joseph Levine (2009) percebe aí uma ‘lacuna explicativa’, à qual atribui a expressão de *explanatory gap*³. Muito embora Damásio reconheça e afirme o ‘mistério’ de os padrões neurais se tornarem imagens mentais, ele realça e confirma que nossas “imagens mentais” têm origens em “padrões neurais”.

A mente nunca perde contato com a entidade mapeadora, ou seja, com o cérebro. Isso só pode ocorrer com a morte física do corpo. Ao morrer, a entidade mapeadora, os processos mentais conscientes e não-conscientes deixam de operar, lembrando que mente e consciência são processos que se originam a partir de atividades neurofuncionais do cérebro. Em um organismo, o colapso de um dos órgãos representa o início do colapso de todo sistema. No caso da experiência imaginária do “cérebro no tanque”, citada no tópico anterior, não há como a mente sobreviver, uma vez que mente e consciência são processos oriundos de interações do cérebro com o corpo e o meio. Daí porque, nos dizeres de Damásio (2004, p. 218), “a mente só existe porque há um corpo que lhe fornece os seus conteúdos básicos”.

Destarte, o colapso do mapeamento construído pelo cérebro nas relações internas e externas ao corpo acarreta a suspensão da mente. Sobre isso Damásio (2004, p. 203) afirma que:

³ *Explanatory gap* (lacuna explicativa) foi o termo introduzido pelo filósofo Joseph Levine para expor a dificuldade que as perspectivas fisicalistas da mente têm em explicar como as propriedades físicas dão origem aos sentidos ou ao que se sente quando são experienciadas. Em seu artigo datado de 1983, Levine introduziu pela primeira vez a ideia da dor ser “a queima de fibras C”, ressaltando que, embora a dor possa apresentar um aspecto epistemológico objetivo, esse aspecto não ajuda a entender como a dor é sentida.

A interrupção radical do fluxo das representações do corpo que suportam os nossos sentimentos acarreta uma interrupção radical dos pensamentos que formamos sobre objetos e situações e, inevitavelmente também, a interrupção radical da continuidade daquilo que percebemos como nossa existência.

Em outras palavras, “sem corpo não há mente” (Damásio, 2004, p. 226). Mente e cérebro estão interligados e inter-relacionados desde o nascimento até a morte, de tal forma que as representações mapeadas no corpo têm um modo de influenciar permanentemente o próprio corpo. O aspecto inter-relacional entre corpo e mente não se trata de uma relação entre modalidades de naturezas diferentes, mas de um processo que se inicia no cérebro e se completa na consciência. O “fluxo das representações do corpo” na mente pode ser visto como o modo por meio do qual o corpo representa o mundo. Daí a mente ser a forma de o corpo representar o mundo. E essa representação se dá por meio de ‘imagens’.

O que são essas ‘imagens’? Qualquer “representação mental” do mundo e do meio interno é chamada de ‘imagem’ ou ‘ideia’. Damásio (2004, p.225) afirma que “acontecimentos do corpo são representados mentalmente como ideias”. Tais representações podem ser não-conscientes, como um sentimento de angústia ou de tristeza velados ao estado consciente, ou podem ser representadas diretamente por imagens extraídas da própria experiência no mundo, tais como desejos, crenças ou pensamentos sobre alguém ou alguma coisa. A construção dessas imagens são pensamentos ou modificações da representação do corpo na mente. Sobre isso, Damásio (2004, p. 226) afirma claramente que:

Dizer que a mente é feita de ideias do nosso próprio corpo é equivalente a dizer que nossa mente é feita de imagens, representações ou pensamentos que dizem respeito a partes do nosso próprio corpo em ação espontânea ou no processo de responder a objetos exteriores ao corpo.

Sendo a mente “feita de ideias” a partir do próprio corpo, torna-se intuitivo pensar que a consciência, sendo o aspecto consciente dos processos mentais, se origina dessas ideias. Em outras palavras, a capacidade de o organismo formar “ideias” a partir de ‘ideias originais’ sugere a noção de “símbolos” ordenados em uma ordem que faça sentido. O *self* pode ser pensado, em uma primeira instância, como um princípio ordenador desses símbolos, à semelhança de uma categorização que faça sentido, ou

seja, o *self* como um princípio organizador de ‘ideias’ a partir de ‘ideias’ constituídas na mente.

A seleção de ‘ideias’ pelo princípio organizador introduz as noções primárias de ‘escolha’ ou ‘decisão’, sendo tais características o fator criador de sentido. As palavras de Damásio (2004, p. 228) na citação a seguir expressam esse raciocínio:

A noção de “ideia de ideias” é importante por diversas razões. Por exemplo, formar ideias de ideias abre caminho para a representação de relações e para a criação de símbolos. De forma não menos importante, abre caminho para a criação do *self*.

Destarte, Damásio introduz a noção de “ideia de ideias” como o “caminho para a criação do *self*.” Sendo assim, a mente está pronta diretamente a partir de ‘ideias’ do corpo ou ideias de primeira ordem, assim como o *self* a partir dessas ideias. As ideias de primeira ordem representam o nível mental; o *self*, por sua vez, é formado a partir de “ideia de ideias”, ou ideias de segunda ordem. Dizer que o *self* é composto de uma ‘ideia de segunda ordem’ significa dizer que o *self* é composto por duas ideias de primeira ordem, sendo a primeira ideia representada como a ideia do objeto cuja percepção estamos construindo; a outra ideia é a do nosso corpo à medida que é modificado pela percepção do objeto. Em resumo, a ideia de segunda ordem é a relação entre essas duas ideias — a percepção do objeto que se constrói como ideia e a modificação do próprio corpo (Damásio, 2004, p. 228).

Portanto, os processos mentais se formam a partir do “fluxo das representações do corpo” como ideias e, por conseguinte, os estados da consciência se constituem de forma imediata a partir desses processos mentais. Desta forma, Damásio nos permite pensar em instâncias de processos mentais e conscientes a partir de níveis de representação. Em um primeiro nível de representação, há formação de ideias do corpo, ou seja, os processos mentais. Em um segundo nível, o nível de “ideia de ideias”, o *self* se apresenta como um estado da consciência. Damásio (2004, p. 228) afirma que a formação do *self* a partir desse nível é “um fragmento de conhecimentos inteiramente novo”. Apesar de o *self* representar um segundo nível de formação, sua relação com o mundo é imediata. E essa é uma das características mais fundamentais do *self*: sua “capacidade” de interação com o mundo e com o objeto de forma imediata. O primeiro nível apenas “mapeia” as representações das modificadas no corpo, enquanto o segundo nível as seleciona.

1.4.2 A Consciência

Consciência é uma das modalidades do conhecimento mais difíceis de se conceituar por conta de suas características de subjetividade, intencionalidade e, dentre outras, o *self*. Muitos pesquisadores das ciências do cérebro, filósofos e antropólogos não têm um conceito definitivo do que venha a ser esse aspecto dos processos mentais. Muitas vezes o conceito de consciência se equipara ao de energia: está presente na vida de todo observador, de todo ser humano, sendo, porém, difícil de ser conceituada. Há uma confusão generalizada entre os conceitos de mente, consciência e *self*, principalmente pela dificuldade de se perceber que tais modalidades são aspectos ou dimensões de uma mesma realidade (Pereira Jr, 2013a; Damásio, 2004, 2011; Searle, 1998; Velmans, 2003).

O que é a consciência? Searle (1998), Damásio (2011) e Velmans (2003) concordam, a princípio, que estar consciente é o mesmo que estar *aware of* (estar acordado). No entanto, a forma verbal inglesa *aware of* não equivale exatamente ao termo traduzido no português como simplesmente ‘estar acordado’. Estar *aware of* significa estar “apercebido de” ou estar “atento de” alguma coisa; como se diz no populacho, “estar ligado”. É possível estarmos acordados mas não estarmos ‘apercebidos’ ou ‘atentos de’ alguma coisa. Pode acontecer algumas vezes ao longo do dia que estejamos acordados mas não ‘atentos’ ou ‘apercebidos de’ alguma coisa. Nestes termos, não estarmos atentos ou apercebidos não significa ausência de consciência, mas, talvez, falta de foco ou de atenção.

De uma forma mais específica, para Velmans (2003) estar consciente é experienciar alguma coisa, ou seja, “uma pessoa está consciente quando ela está *experienciando* alguma coisa” (Velmans, 2003, p.8). Em outras palavras, não basta estar acordado, pois é a relação com a experiência interna que determina o grau de consciência. Experienciar alguma coisa no sentido velmeano significa ‘vivenciá-la’. Daí porque quem não experiencia ou vivencia alguma coisa não pode estar consciente (Velmans, 2003, p.8). Estar consciente é o mesmo que ‘estar presente’, mas um presente ativo, um ‘dar sentido àquilo’ que se experiencia.

Segundo Velmans (2003), quando uma pessoa experiencia ou vivencia ativamente alguma coisa, se apresenta como que usufruindo de um estado ‘fenomênico’ que representa a própria ‘atividade consciente’. Quando o estado fenomênico desaparece, a consciência entra em uma espécie de estado de ‘coma’. A atividade consciente pode significar a experiência de uma dor, um pensamento, um desejo, por mínimos que sejam. No sonho, apesar de ser um estado não acordado, há vivências. Não podemos dizer o mesmo dos ‘estados vegetativos’, nos quais a vivência consciente chega a zero. Em resumo, nossas experiências de alguma coisa implicam vivências tais como pensamentos, sentimentos, imagens, sonhos, sensações internas etc.

Para Damásio (2004), os estados conscientes são comparados a “ideia de ideias”, nos quais a vivência parte da relação qualitativa entre *self* ou o sujeito com o objeto representado. Para detalhar o aspecto relacional qualitativo do sujeito com o objeto, podemos retirar da filosofia da mente um exemplo complexo para conceber um ser que tenha ideias (mente) sem vivências ou experiências, a saber, os zumbis. Os zumbis não têm consciência simplesmente por não terem capacidade de ‘vivenciar qualitativamente’ suas sensações em relação ao mundo, objetos ou pessoas do mundo. Por isso suas vivências não podem ser consideradas de primeira pessoa.

Os zumbis são criaturas pensadas hipoteticamente, idênticas aos seres humanos; no entanto, não apresentam qualquer aspecto vivencial qualitativo da experiência pessoal. Em outras palavras, zumbis não experienciam qualitativamente o fato de como as coisas se apresentam a eles, ou como se sentem durante a relação com o objeto ou com o mundo. Zumbis reagem a estímulos da mesma forma que qualquer ser humano, mas não vivenciam sensações, sentimentos ou emoções produzidas a partir dessas vivências. Se a consciência é caracterizada por seu aspecto vivencial, então os zumbis não têm consciência. Sobre o zumbi, Heil (1998, p. 256) afirma que é um ser tal como você e eu, com mesma constituição física; no entanto, carecendo de “experiência consciente”. Os sistemas nervosos de zumbis são, pelo menos fisicamente, iguais aos nossos. Por isso seu comportamento é exatamente igual ao nosso. O que o zumbi não tem é um sentimento consciente ou lhe falta experiência consciente.

Segundo Damásio (2011, p. 23), “a mera presença de imagens transitando em um fluxo mental produz a mente”. Porém, enquanto essa mente não introduz um *self* em seus processos, a mente permanece em estado de não-consciência. Para que o cérebro se torne consciente, além da introdução de um *self* nos processos vivenciados diariamente, é necessário que a subjetividade impregne essas vivências de um sentimento próprio, dando a essas vivências uma qualidade especial. Sobre isso, Damásio (2011, p. 23) afirma que:

A mera presença de imagens organizadas transitando em um fluxo mental produz uma mente, porém, a menos que algum processo suplementar seja adicionado, a mente permanece *inconsciente*. O que falta nessa mente inconsciente é um *self*. O que o cérebro precisa para se tornar consciente é adquirir uma nova propriedade, a subjetividade, e uma característica definidora da subjetividade é o sentimento que impregna as imagens que experienciamos subjetivamente.

Se a subjetividade é “o sentimento que impregna as imagens que experienciamos”, dando a elas um sentido especial qualitativo; se os zumbis não têm ‘sentimento consciente’ (Damásio, 2011, p. 23), logo os zumbis não têm subjetividade. Se, conforme a citação acima, “o cérebro”, para se tornar consciente, necessita dessa “nova propriedade” — a subjetividade —, por conseguinte os zumbis também não têm mente consciente e, portanto, “vivem” hipoteticamente em estado de *não-consciência*. Se a subjetividade é um requisito fundamental para que a mente seja consciente e tenha um *self*, os zumbis também não têm *selves*.

Sobre a ‘experiência consciente’ ou ‘sentimento consciente’, Damásio (2011), Velmans (2003), Nagel (1974), Jackson (1986) e Searle (1998) estão de acordo que é o aspecto que atribui qualidade (*qualia*) às vivências ou à consciência. A ausência da ‘experiência consciente’ ou do ‘sentimento consciente’ implica a ausência de estados qualitativos (*qualia*) da consciência, o que faz com que o aspecto privado, qualitativo e único de cada indivíduo — a subjetividade — seja eliminada da vida mental ou dos processos mentais do organismo.

Destarte, uma distinção significativa entre aspectos qualitativos da consciência e os estados mentais não-conscientes ou carentes do caráter qualitativo é proposta por Levine (2011, p. 107) nos seguintes termos:

Os exemplos padrões dos estados fenomênicos envolvem sensações e talvez as emoções. Sentindo dor, percebendo o vermelho, experienciando o gosto do salgado e, talvez, de posse do sentimento de raiva ou de tristeza, são pensamentos que servem como exemplos dos estados de caráter fenomenológico. Estados mentais que carecem do caráter fenomênico são todos estados, incluindo as crenças incomuns e desejos, que são classificados como inconscientes.

Levine (2011) denomina de inconscientes⁴ os ‘estados mentais’ que carecem de caráter fenomênico ou qualitativo (*qualia*). Do contrário, estar consciente significa vivenciar, por mínimo que seja, qualquer processo mental que envolva sensações, emoções, crenças e desejos, tais como o sentir dor, experienciar um estado de raiva, ou mesmo acreditar ou desejar ardentemente que algo aconteça.

No entanto, é o caráter qualitativo fenomenológico que fornece a cada indivíduo um ‘aspecto de primeira pessoa’. Sobre isso, ninguém elaborou melhor o aspecto vivencial qualitativo de primeira pessoa que Thomas Nagel (1974, 1997), especialmente em seu clássico artigo *What is it like to be bat?* (Como Seria Ser um Morcego?). A partir das ideias de “como seria ser um morcego”, Nagel (1974) elaborou o conceito de que, por mais que pudéssemos conhecer epistemologicamente tudo sobre um determinado morcego, só saberíamos o que seria ser este morcego se pudéssemos sê-lo de fato. Isso significa que a experiência ou vivência de uma pessoa ou um animal, por mais que pudéssemos conhecer todas as circunstâncias que envolvem o universo desse organismo, como suas naturezas neurofuncionais e biológicas, é verdade, porém, que os aspectos qualitativos das vivências são características privadas e unicamente pertinentes ao universo de quem as vivencia. Contudo, sem a vivência de primeira pessoa do indivíduo seria praticamente impossível afirmar que exista aspectos conscientes em pessoas, o que é o caso hipotético da filosofia da mente sobre os zumbis. E, mesmo nos animais, só saberíamos o que seria ser um morcego ou qualquer outro mamífero como sistema neural desenvolvido ‘se e somente se’ fôssemos aquele morcego ou este mamífero. Todas as outras especulações são apenas hipóteses e possibilidades. Neste sentido, Damásio (2011) entende que o aspecto vivencial só se torna de primeira pessoa em seres humanos pela prerrogativa do *self* — uma espécie de possuidor das vivências ou dos processos mentais conscientes.

⁴ Em nossa dissertação, evitamos o uso da palavra inconsciente, optando pela expressão não-consciente para evitar confusões terminológicas e conceituais com o paradigma psicanalítico.

Desta forma, Damásio (2011, p. 28.31) também chama a habilidade de a mente ser consciente de “habilidade fenomênica” que proporciona a ideia da mente com um dono, o protagonista de sua própria existência. Em outras palavras, é a ‘habilidade fenomenológica’ que capacita a mente a ser e a estar consciente e, por conseguinte, dá ao *self* a capacidade de inspecionar o mundo de dentro do indivíduo para fora. A ideia de a consciência ser caracterizada por suas “habilidades fenomênicas” vai ao encontro da perspectiva de Velmans (2009) quanto à consciência. A ideia da mente ser provida de um ‘dono’, um ‘protagonista’, ou um *self* que inspeciona e abarca a própria existência de dentro para fora, reforça a ideia de a consciência se portar como um ‘observador independente’, com capacidade única de ‘protagonizar’ sua própria existência.

A ideia de a consciência ser proprietária da mente através do *self* integra algo novo ao conceito biológico de organismo humano, isto é, um organismo capaz de protagonizar sua própria existência. No entanto, como isso ocorre? Damásio (2011, p. 30) afirma que a mente tem sua origem em ‘padrões neurais’. A ‘lacuna investigativa’ se atém ao fato de que os ‘padrões neurais’ podem ser observados publicamente por aparelhos sofisticados de ressonância magnética (Nicoletis, 2011). Entretanto, como tais padrões se transformam em ‘padrões mentais’ ou ‘imagens mentais’ e como essas ‘imagens mentais’ se tornam propriedade do *self* ainda são incógnitas para as ciências do cérebro, bem como para a filosofia da mente. Damásio afirma que alguns padrões neurais são simultaneamente padrões mentais. O fato é que, sem o *self*, as imagens podem existir no interior do organismo, mas ninguém saberá dessa existência. Sobre isso, Damásio (2011, p. 30) afirma que:

Alguns padrões neurais são simultaneamente imagens mentais. Quando outros padrões neurais geram um processo do *self* suficientemente rico, as imagens podem tornar-se conhecidas. Mas, se não for gerado um *self*, as imagens ainda assim existem, muito embora ninguém, no interior ou no exterior do organismo, saiba de sua existência.

O *self* é gerado no interior do organismo. Sem o *self*, ou seja, sem a ‘testemunha pessoal, privada e única’, a consciência jamais seria consciência e as ‘imagens’ jamais fariam sentido para o organismo. Para que as ‘imagens mentais’ existam não é necessário que exista subjetividade na consciência e nem um *self*. Esta pode ser uma diferença básica entre mente e consciência. A subjetividade tem o objetivo de tornar a consciência um aspecto privado dos processos ou ‘estados mentais’. A subjetividade cria os aspectos privados, únicos e qualitativos da consciência, enquanto o *self* toma posse deles e lhes dá significado. A subjetividade funciona como o ‘espaço privado’ do *self*. Em outras palavras, a subjetividade proporciona ao *self* reconhecer suas experiências, suas expectativas, a mente e o corpo como propriedades privadas ou particulares. A subjetividade é basicamente o aspecto dos processos mentais que torna a mente um processo consciente. Foi isso que Damásio (2011, p. 30) quis dizer ao afirmar que “a subjetividade não é essencial para que existam estados mentais, mas apenas para que eles sejam conhecidos na esfera privada”.

1.4.2.1 Subjetividade e consciência

A subjetividade é o aspecto mais intrínseco na natureza da consciência (Searle, 1998). Retirá-la da consciência é privá-la de seus aspectos qualitativos, privados e originais. Ao mesmo tempo que é parte dos processos mentais, a experiência subjetiva só pode ser vivenciada pelo organismo que a possui (Libet, 2003). Não há como nenhum organismo vivenciar minha subjetividade, assim como eu não posso vivenciar a subjetividade de nenhum organismo. Sobre isso Nagel (1974) afirma que: “cada fenômeno subjetivo é essencialmente conectado com um único ponto de vista, e parece inevitável que um objetivo, teoria física vai abandonar esse ponto de vista”.

No entanto, pode qualquer organismo ter a vivência da subjetividade? A princípio, e segundo Nagel, parece que essa é uma prerrogativa puramente humana. Um animal pode buscar sua presa observando atentamente o ambiente ao redor para assim poder captar a possível vítima. No entanto, e em princípio, o animal não toma consciência e não se surpreende com o fato de existir (Nagel, 1974).

Os animais experienciam um leque de sensações e emoções experienciadas pelo homem, assim como experimentam medo, temor, dor, prazer, afeto, sem saberem que existe. De acordo com a citação de Nagel (1974), cada animal apresenta vivenciar apenas um único ponto de vista — o seu. No entanto, o fenômeno subjetivo é o que proporciona a cada indivíduo a capacidade de se relacionar com os aspectos do dia a dia com a vivência de primeira pessoa. Os animais não ‘tomam consciência do fato de existir e não se surpreendem’ com isso porque estão presos principalmente a uma espacialidade temporal. Não têm capacidade de distanciar-se do mundo, de si mesmos, do tempo, assim como, segundo Nagel (1974), de ver-se a si mesmos como objetos de seus próprios conhecimentos. Os animais, nesse sentido, não têm a prerrogativa de ver a si mesmos como entidades privadas. A subjetividade é o aspecto da consciência que possibilita ao *self* a prerrogativa do homem de saber que existe e transcender sua própria existência e história. Com ela, o ser humano sabe que não se é movido apenas por instintos, mas também por valores. Essa característica do organismo humano não é apenas um produto complexo que proporciona ao homem a capacidade de pensar sobre si mesmo como um sistema fechado, mas abre a ele a possibilidade de ver-se a si mesmo como uma obra inacabada da qual, até certo ponto, ele pode assumir a autoria.

Para Searle (1998), a subjetividade é uma das características mais importantes dos estados e processos mentais conscientes. Por não ser encontrada em nenhum outro fenômeno natural, e principalmente por seu aspecto subjetivo intrínseco, seu estudo tem sido um problema da ciência desde o início da modernidade. Por seus aspectos subjetivistas, a consciência humana foi retirada arbitrariamente dos pressupostos naturalistas e objetivistas científicos, principalmente por não atender aos critérios metodológicos da ciência moderna. Searle (1998), com a proposta do naturalismo biológico, tenta resgatar o estudo da consciência como parte neurobiológica da espécie humana e de outras espécies de mamíferos (Searle, 1998, p.75).

Searle (1998, p. 69) entende a subjetividade como uma categoria ontológica e não epistemológica, causalmente oriunda de processos neurofisiológicos do cérebro e, no entanto, ontologicamente irreduzível a eles. Embora uma perspectiva epistemológica da dor apresente um aspecto objetivo, como no caso da “queima de fibras C”, introduzida pela primeira vez por Levine (1983), podemos dizer que, em uma perspectiva ontológica, a dor tem um modo subjetivo de existência.

A dor tem um sentido real e epistemológico de existência percebido publicamente. Pode ser vista ou percebida por um observador externo. Em um sentido ontológico, só é acessível à pessoa que vivencia ou sente a dor. A dor pertence somente a um corpo. Não há como duas pessoas sentirem ou vivenciarem uma mesma dor. Cada pessoa sabe a dor que sente. É isso que Nagel (1974) quer dizer quando se refere a uma característica ou “aspecto de primeira pessoa”.

Destarte, a subjetividade apetrechou a consciência de aspectos privativos, qualitativos e únicos da vivência da dor. Não unicamente da dor. A observação do comportamento de pessoas aos moldes da perspectiva behaviorista nos permite relatar somente o que é público, objetivo e de terceira pessoa. No entanto, nunca observamos a subjetividade ou a consciência daquela pessoa. Sendo a subjetividade uma prerrogativa de cada consciência, somente a pessoa pode vivenciá-la. A incapacidade de se caracterizar a consciência aos moldes de uma perspectiva objetivista e de terceira pessoa tornou-se um dos maiores e mundialmente mais discutidos problemas da filosofia e das ciências naturais. Nagel (2005, p.246) afirma que tal problema chega parecer insolúvel:

Sem a consciência, o problema mente e corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel. O aspecto mais importante e característico dos fenômenos mentais conscientes é muito mal compreendido. A maioria das teorias reducionistas nem tenta explicá-lo. Um exame cuidadoso mostrará que nenhum dos conceitos atualmente disponíveis de redução se aplica a tal aspecto. Talvez uma nova forma teórica seja concebida com esse propósito, mas tal solução, se existe, está em um futuro intelectual distante.

Searle (1998) afirma que a ‘insolubilidade’ do problema mente-corpo se dá especificamente pela incapacidade de se reduzir ontologicamente “o aspecto mais importante e característico dos fenômenos mentais conscientes” — a subjetividade. Abrantes (2005) afirma que isso se dá devido ao fato de o caráter subjetivo da experiência não poder ser capturado por uma análise redutiva dos aspectos mentais e tampouco ser analisado em termos funcionais ou intencionais. No entanto, com o acréscimo do *self* aos aspectos intrínsecos da consciência, e como proprietário do ‘caráter subjetivo’ dela, a consciência torna o problema mais insolúvel, um verdadeiro *hard problem* (problema difícil).

1.4.2.2 *Self e consciência*

Como sabemos que somos o que somos e o que faz sermos o que somos? Como a mente constrói o mundo e nós mesmos nela? Esta é uma pergunta aparentemente difícil de ser respondida principalmente por envolver não um termo, mas um processo. Estamos constantemente decidindo, pensando, sentindo e percebendo; no entanto, todas essas ações não teriam sentido se não tivesse algo em nossa consciência que as identificasse como parte de nós. O *self* é o aspecto de nossa vida consciente que nos proporciona saber quem somos e viver com um propósito e objetivo específicos.

O que faz com que a consciência tenha um *self*? É o *self* algo em nós que existe por si mesmo ou depende da vida mental e de processos conscientes? Segundo Kircher e David (2003), o *self* é uma construção da nossa própria mente: o *self* é uma construção consigo mesmo e o *self* também é uma construção com outros *selves*. A forma como a nossa vida mental é constituída também é importante para a nossa compreensão de quem somos individualmente, porque a variação de nossas vidas mentais constitui nosso sentimento de diferenciação entre os *selves* semelhantes aos nossos (Kircher & David, 2003).

Damásio (2011, p. 27) afirma que “a mente consciente começa quando o *self* vem para a mente”. Discorremos nos tópicos anteriores que a subjetividade tem a finalidade de tornar a consciência um aspecto privado dos processos ou ‘estados mentais’, ou seja, a subjetividade é o ‘espaço privado’ do *self*. Sem subjetividade não há *self*, e sem *self* não há consciência. Neste tópico queremos discorrer um pouco mais sobre a formação, a natureza e principalmente a importância do *self* na consciência, e seu significado para o organismo.

Como outrora já dissemos, o *self* é fundamentalmente o proprietário da mente (Damásio, 2011, p. 16). Sobre isso, Damásio afirma que “acordar significa ter de volta minha mente, que estivera temporariamente ausente, agora comigo nela, cômico tanto da propriedade (a mente) como do proprietário (eu)” (Damásio, 2011, p. 16). Sem *self*, o organismo não teria um ponto de vista pessoal, de primeira pessoa e, por conseguinte, não teria como se sentir proprietário desse ponto de vista. A subjetividade cria o ‘espaço privado’ e o *self* toma posse dele. O *self* é o que cria no organismo a noção de pessoa. Sobre isso Damásio (2011, p. 20) afirma que:

A mente consciente surge quando um processo do *self* é adicionado a um processo mental básico. Quando não ocorre um *self* na mente, essa mente não é consciente, no sentido próprio do termo. Essa é a situação dos seres humanos cujo processo do *self* é suspenso pelo sono sem sonhos, a anestesia ou doença cerebral.

Alguns autores negam de forma sutil a existência de um *self* no organismo (Eaglemam, 2011; Churchland, 1988). Outros consideraram o *self* apenas uma “coleção de diferentes percepções”, eliminando sua existência completamente. Sobre isso David Hume, segundo James (1890), arriscou afirmar que:

Quanto ao resto da humanidade, posso arriscar-me a afirmar que não passa de um aglomerado ou coleção de percepções diferentes que se sucedem com inconcebível rapidez e estão em perpetuo fluxo e movimento.

De forma mais sutil, Willian James, segundo Damásio (2011, p.21), chega a afirmar que, em muitas ocasiões, a presença do *self* é tão discreta que os conteúdos da mente dominam a consciência conforme fluem. Damásio (2011) reconhece o *self* como algo de fato existente. No entanto, esse algo não é uma coisa, mas um processo: um processo presente presumivelmente enquanto estamos conscientes. Duas são as perspectivas do *self* como processo: (i) a perspectiva do observador que aprecia o objeto dinâmico que consiste em certos funcionamentos da mente, certas características do comportamento e certa história de vida e (ii) a perspectiva do *self* como um “conhecedor”, o processo que dá foco ao que vivenciamos e, por fim, nos permite refletir sobre essa vivência. A combinação dessas duas perspectivas dá a noção conceitual do *self* em toda a obra de Damásio (2011, p. 21).

O *self*-conhecedor tem seu alicerce no *self* objeto, sendo o primeiro um nível mais sofisticado do segundo. James (1890) supunha que o *self*-objeto, ou o eu-material, é a soma de tudo o que um homem pode chamar de seu — “não só seu corpo e suas faculdades psíquicas, mas também suas roupas, sua esposa e seus filhos, além de antepassados e amigos, reputação e obras, terras e cavalos, iate e conta bancária.” No entanto, Damásio (2011, p. 22) afirma que o que faz com que a mente saiba que esses domínios existem e pertencem a seus proprietários mentais (corpo, mente e o resto) são sentimentos e emoções associados a esses conteúdos do *self* — “esses sentimentos que geram uma distinção entre *self* e não *self*”.

O *self*-sujeito, o *self* que conhece, ou simplesmente “eu”, representa um estágio mais complexo do *self*-objeto, sendo mais difícil de captar do que este. Sobre essas duas modalidades do *self*, Damásio (2011, p. 23) afirma que:

O *self* sujeito-e-conhecedor não só é uma presença muito real [...] podemos imaginar que o *self* sujeito-e-conhecedor está, por assim dizer, sobre o *self*-objeto, assim como uma nova camada de processos neurais dá origem a mais uma camada de processamentos mentais. Não há dicotomia entre *self*-objeto e *self*-conhecedor; o que existe é continuidade e progressão. O *self*-conhecedor tem seu alicerce no *self*-objeto.

O *self*-objeto caracteriza o indivíduo como proprietário do corpo, da mente e de objetos, enquanto o *self*-sujeito ou *self*-conhecedor caracteriza o indivíduo como sujeito, como pessoa, isto é, como o agente gerador do sentido da própria existência. São essas características do *self*, juntamente com os sentimentos de pertinência de objetos, que fazem com que a consciência não se resuma apenas a um conjunto de imagens na mente, sendo “mais do que uma mente organizada sob a influência de um organismo vivo e atuante”.

Uma mente dotada de um *self* é também uma mente capaz de ter a noção de que o organismo vivo e atuante existe (Damásio, 2011, p. 23). Um conjunto de imagens organizadas transitando no fluxo mental produz certamente um conteúdo mental, mas enquanto essa mente não se equipa com um *self*, permanece em estado de inconsciência. Neste sentido, sem o *self*, a pessoa seria um mero conjunto de estímulos e resposta sem um sentido próprio ou sem a ideia de ser um observador independente capaz de se distanciar criticamente de si mesmo no tempo para depois conceituá-lo.

1.4.2.3 Consciência e Memória

Já discutimos que a subjetividade fornece à consciência, no organismo, um sentido privado e qualitativo, e que o *self* se apropria desse sentido, qualificando-o como um sentimento único vivenciado apenas pelo indivíduo — a pessoa (Searle, 1998; Nagel, 1994; Chalmers, 2007). O sentido pessoal é aquele de onde se origina o sentimento de posse, aquilo que proporciona a cada pessoa o saber de que se tem uma mente e um corpo, de que suas vivências lhe pertencem — o passado, planos futuros, objetos — ratificando no indivíduo um sentido de existência própria (Damásio, 2000). Neste terceiro e último subtópico vamos discorrer sobre o conceito de subjetividade e do *self*, e também sobre um dos fundamentos mais importantes para a formação, sustentação e desenvolvimento da consciência, a saber, a memória.

A memória, como um dos aspectos fundamentais dos estados da consciência, apresenta-se como um arcabouço de ‘registros multimídia’ — de visões, sons, sensações táteis, odores e percepções — acessado e atualizado a cada instante de nossas vidas (Damásio, 2011, 169). Esses ‘registros multimidiáticos’, associados ao sentimento privado de posse dessas sensações, têm a função de registrar no *self* a dimensão do próprio indivíduo, ou seja, a dimensão da sua própria existência. Uma consciência sem o aspecto da memória seria como um indivíduo sem dimensão. Não uma dimensão espacial, mas uma ‘dimensão existencial’, pois é na memória que o processo de existir se atualiza continuamente. Por isso, pessoas com doenças do sistema neural que afetam a memória — como é o caso do Mal de Alzheimer — ou que sofrem de amnésia comprometem profundamente a identidade no *self*, o que afeta dramaticamente os estados de consciência como um todo.

Sem memória não há consciência, pois sendo a memória um processo dimensional de atualização contínua das vivências, a consciência se torna deficitária em seu ‘processo de atualização’ chegando, como é o caso da doença de Alzheimer, ao colapso completo dos estados da consciência. Sobre esse estranho processo de degeneração da memória e, por conseguinte, da consciência, Damásio (2000, p. 139-140), que é médico neurologista além de neurocientista, descreve o seguinte:

Em estágios avançados de doença de Alzheimer, a consciência de alguns pacientes também é comprometida, e de um modo semelhante ao que acabamos de descrever para o mutismo acinético⁵. Nos estágios iniciais da doença, o quadro é dominado pela perda de memória, e a consciência mantém-se intacta; mas, à medida que cresce a devastação causada pela doença, com frequência se observa uma degradação progressiva da consciência [...]. O declínio afeta primeiro a consciência ampliada, restringindo progressivamente seu campo de ação, até o ponto em que praticamente desaparecem todas as manifestações do *self* autobiográfico. Por fim, chega a vez de a consciência central ser comprometida, em um grau em que até mesmo o simples sentido do *self* não está mais presente. O estado de vigília é mantido, e os pacientes reagem a pessoas e objetos de maneira elementar — por meio de um olhar ou um toque, ou segurando um objeto. Mas não há sinal de que essas reações procedem de um conhecimento de fato. Em uma questão de segundos, a atenção do paciente perde a continuidade, evidenciando-se a ausência de um propósito global.

Podemos dizer que a perda de memória marca o estágio inicial da perda da consciência, uma vez que não podemos conceber consciência sem memória. Afinal, uma das características mais importantes da consciência é a memória, por meio da qual os conteúdos da consciência se entrelaçam e adquirem um sentido de unidade. Progressivamente, e quanto mais aumenta seu estado de degradação, mais a consciência caminha para seu colapso. Consciência implica unidade de seus elementos constitutivos: com efeito, o colapso da subjetividade ou da memória é também o colapso da consciência. No estágio avançado de perda de memória, a consciência e seus aspectos fundamentais colapsam de tal forma que desaparecem, em especial a subjetividade e o *self*. Neste estágio avançado não há conhecimento, e a pessoa olha mas não vê (Damásio, 2000). Não há mais vivência qualitativa, mas um processo que culmina em uma vivência vegetativa. O prejuízo na continuidade dos processos atencionais, evidenciado no desaparecimento do propósito global, marca a perda de conexão com o mundo e, por conseguinte, consigo mesmo.

Através da memória, a consciência se constitui em um ‘processo de atualização contínua’, que Damásio (2000, p. 436) define como uma “propriedade da mente”:

⁵ Mutismo Acinético se refere a um distúrbio que compromete a consciência. *Acinesia* é o termo técnico que designa ausência de movimento, em geral devido à incapacidade de iniciá-lo, embora com frequência ele seja executado lentamente. *Mutismo*, como a própria palavra indica, significa ausência de fala: pacientes com mutismo acinético estão tecnicamente despertos mas não-conscientes (Damásio, 2000, p. 136 e 162).

A consciência é uma propriedade contínua da mente porque em mentes normais e despertas as coisas a serem conhecidas estão sendo representadas continuamente. Isso é consequência da condição dos organismos complexos despertos: estão empenhados ou na percepção do mundo exterior ou na produção de imagens evocadas internamente, ou ainda, o que é mais comum, em ambas as coisas. Se o mecanismo que gera a consciência o faz de forma descontínua, e não contínua, isso é outra questão. A meu ver, o mecanismo efetivamente produz “pulsos” de consciência central, muitas unidades singulares de consciência ocorrendo uma após outra, provenientes de vários geradores de consciência. O intervalo entre unidades é tão ínfimo e a quantidade de pulsos paralelos é tão abundante que o registramos em uma imprecisão contínua e confusa (Damásio, 2000, p. 436).

É certo pensar que o cérebro faz registros de eventos, de entidades e de todos os dados relacionados a esses, tais como comportamento, aspectos exteriores e natureza física, para evocá-los futuramente. Contudo, pensar a memória como um registro passivo, à semelhança de um filme no qual os olhos representam a câmera e o cérebro o celuloide, é uma metáfora que não coaduna com a realidade. O organismo (o corpo, cérebro, mente e consciência) interage com objetos, e o cérebro reage a essa interação (Eagleman, 2012). Em vez de se fazer um registro acurado da estrutura de uma entidade, o cérebro registra as várias consequências dessas interações, de tal forma que não memorizamos unicamente objetos determinados, sua estrutura visual mapeada nas imagens óticas da retina, mas, no encontro com esses, memorizamos padrões sensitivo-motores que acessam vários outros aspectos em nossa memória (Damásio, 2011, p. 169). Esses padrões sensitivo-motores estão associados a vários outros padrões, tais como: (i) a visão do objeto, (ii) tocar e manipular o objeto, (iii) ao padrão resultante da evocação de memórias previamente adquiridas relacionadas ao objeto; e, por fim, (iv) a padrões relacionados ao desencadeamento de emoções e sentimentos associados ao objeto.

Desta forma, o que chamamos de memória de um objeto pode ser melhor compreendido como as “atividades sensitivas e motoras relacionadas à interação entre o organismo e o objeto durante dado tempo”, ou como “o conjunto das atividades sensitivo-motoras” que variam conforme as circunstâncias e valor do objeto (Damásio, 2011, p. 169). Em outras palavras, a memória representa um arcabouço vivo das experiências e vivências de todos os processos pelos quais passamos no âmbito de nossas vidas, e que podem ser acessados e atualizados a cada novo contato com novas circunstâncias e objetos que compõem nossa atmosfera de vida.

Por isso, as memórias que temos de objetos, eventos ou circunstâncias são profundamente influenciadas pelo conhecimento prévio de outros objetos e contextos vivenciados. Nossas memórias são literalmente pré-conceituadas por nosso histórico de vida e crenças anteriores. Uma vez que a degenerescência da memória caminha para um colapso, os conhecimentos conscientes e as vivências que temos sobre nós mesmos e sobre o mundo também colapsam. E, por conseguinte, não há como adquirir novos conhecimentos, principalmente devido à perda da atenção e da continuidade da vida consciente. Neste aspecto, aprendizagem e memória estão intrinsecamente relacionadas uma à outra. Sobre isso, Anderson (2000), Schwartz e Reisberg (1991) afirmam que:

Aprendizagem e memória estão inextricavelmente interligados. Capacidade para a aprendizagem pressupõe a capacidade de reter o conhecimento adquirido através da experiência, enquanto a memória armazena o conhecimento de fundo contra o qual um novo aprendizado ocorre.

A capacidade para a aprendizagem pressupõe a capacidade de reter o conhecimento e renová-lo posteriormente. Uma vez perdida a capacidade de reter o conhecimento pelo colapso da memória, a capacidade de aprendizagem e atualização do que foi aprendido também ficam comprometidas, ou seja, a consciência como uma “propriedade contínua” de atualização da mente perde “seu potencial”. A descoberta de que o aprendizado é um processo de mudança e atualização do conteúdo aprendido pela experiência causou uma revolução que a psicologia veio a chamar de “revolução cognitiva.” Sobre isso, Kihlstrom, Dorfman e Park (2007) afirmaram:

A revolução cognitiva na psicologia tem levado a uma reatualização da aprendizagem como uma mudança relativamente permanente no conhecimento que ocorre como resultado da experiência. Conhecimento declarativo e processual que o organismo irá utilizar posteriormente para uma finalidade própria de prever e controlar os eventos ambientais.

Portanto, torna-se incontestavelmente inextrincável a relação entre memória, aprendizagem e consciência. Tais processos estão tão interligados dinamicamente que sua separação não faz sentido. No entanto, o colapso da memória representa, como um efeito dominó, a decadência da capacidade de aprendizagem, culminando na perda da consciência e seus estados intrínsecos. Em outras palavras, não se lembrar é deixar de saber. Nos registros de nossa memória estão arquivados vividamente tudo o que somos, pensamos e sentimos, isto é, nossa identidade e nosso *self* — os retratos mais vivo de nossa consciência. Por fim, perder a memória representa perder a capacidade de lembrar quem somos e onde estamos, significa perder nosso bem mais precioso — a consciência — a realidade mais intensa dos processos de existência.

1.5 O organismo: um sistema integrado

A busca pelo entendimento de como a mente se relaciona com o corpo data de eras remotas, bem antes do chamado surgimento da filosofia, e é frequente em diversas culturas. Em geral, a ideia de que o homem é composto de duas realidades distintas que se inter-relacionam — um corpo e uma mente — predominou na história das culturas, inclusive na filosofia, muito embora a noção de que o corpo e a mente constituam aspectos de uma mesma realidade também remonta a períodos remotos. Embora a proposta de que corpo e mente sejam uma realidade única não tenha aparecido com frequência na história da filosofia, podemos aqui nos referir a algumas tentativas de defender essa ideia, desde a doutrina *hilemorfista* de Aristóteles, passando por sua assimilação por filósofos medievais, até o momento em que se torna uma tese um pouco mais robusta na teoria de Espinosa.

Foi a partir da metade do século XX, com o surgimento da filosofia da mente e das ciências do cérebro, que filósofos começaram a se perguntar pela realidade da natureza física e mental do organismo animal e como elas se relacionam. Neurocientistas como Damásio (2011), LeDoux (1996) e Jaak Panksepp (1998, 2003), e filósofos da mente como Searle (1998), Chalmers (2007) e Churchland (1988) têm defendido a ideia de que a consciência e os processos fisiológicos do corpo estão, de uma forma ou de outra, integrados de forma inseparável.

Neste tópico, nossa discussão se insere na proposta de que o organismo funciona como um sistema integrado, e que a consciência, as emoções e os sentimentos são partes deste sistema e, mais do que isso, que estão integrados com a biologia física — o corpo.

A ideia do organismo humano como um sistema integrado por vários outros sistemas e subsistemas é recente na história da filosofia e da ciência moderna. O organismo humano é considerado um sistema composto de vários outros sistemas (subsistemas): sistemas límbico, neural, digestivo, respiratório, reprodutor etc., o que está na base da compreensão de um organismo funcional que opera de forma integrada e indissociável (Lieber, 2001). O fracasso de um dos sistemas marca o início do colapso do todo.

De uma forma geral, Lieber (2001) define sistemas como:

Uma “coleção de entidades” ou coisas relacionadas ou conectadas de tal modo que “formam uma unidade ou um todo”, ou que “propiciem a consecução de algum fim lógico a partir dessas interações conjuntas”. Cada componente se relaciona pelo menos com alguns outros, direta ou indiretamente, de modo mais ou menos estável, dentro de um determinado período de tempo, formando uma *rede causal*. As *entidades* podem ser tanto pessoas, máquinas, objetos, informações ou mesmo outro sistema, no caso, *subsistema*. Essas mesmas podem ser *inerentes* (internas) ao sistema ou *transientes* (em movimento) a ele. O sistema estabelece uma fronteira e tudo que é externo a ele é chamado de *meio ambiente* do sistema.

A ideia de um sistema como uma coleção de entidades ou coisas relacionadas ou conectadas de tal modo a formar uma unidade ou um todo ou formar uma “rede causal” proporcionou a criação da perspectiva de que o universo, o planeta Terra, os organismos vivos e, em especial, o organismo humano pudessem ser considerados como um conjunto de entidades ou coisas codependentes que se relacionam entre si formando um sistema integrado, uma unidade ou um todo. O organismo humano pode ser visto como um sistema integrado, como um todo composto por diferentes aspectos. Entretanto, somente a partir da segunda metade do século XX que filósofos e neurocientistas passaram a sustentar com mais convicção, a partir de confirmações empíricas, a ideia de que emoções, sentimentos, a mente e a consciência são partes integrantes de um sistema orgânico, o qual inclui pessoas e animais como um todo (LeDoux, 1996; Panksepp 2003; Eagleman, 2012; Almada, 2012a).

No entanto, a ideia de que os processos mentais conscientes fazem parte dos processos biológicos data já do século retrasado, pelas mãos de filósofos e psicólogos da estirpe de Baldwin (1895). Baldwin (1895, p. 306) afirma que:

O cérebro não é um cérebro quando a consciência não está lá; o cérebro não poderia produzir o movimento voluntário, simplesmente porque, na realidade, isso não acontece. Assim, a consciência, por outro lado, não pode produzir movimento sem um cérebro. Toda a dificuldade parece residir, eu acho, em um uso ilegítimo da palavra “causação” [...]. Tal concepção como causação física não pode ser aplicada para além da esfera das coisas em que ele tornou-se o princípio de explicação, ou seja, no objetivo, o mundo externo das coisas⁶.

Um dos legados teóricos mais importantes deixados por Baldwin (1895) é o “efeito Baldwin” ou “evolução Baldwiniana”, conceito que vai de encontro aos neolamarckianos de sua época, que defendiam a ideia de que as decisões comportamentais humanas feitas e sustentadas ao longo de gerações seriam como um conjunto de práticas culturais ou hábitos que devam ser considerados entre os fatores que moldam o genoma humano. Segundo Pereira Jr. (2013b, p. 62), Baldwin (1895) foi o primeiro pensador a defender explicitamente o papel que a consciência tem nos processos evolutivos do organismo humano. Em outros termos, a consciência era tão parte do sistema orgânico que não havia como se pensar na evolução do sistema como um todo sem se pensar na consciência como parte dele.

No final do século passado, e no início deste século, não foram poucos os estudiosos que pensaram a consciência e seus aspectos como parte integrante do cérebro e, por sua vez, como parte da biologia humana (Searle, 1992, 1998; Chalmers, 2007, Panksepp, 2003, Velmans, 2007; Rosenthal, 1991).

Searle (1992, p. 217), na defesa de que os fenômenos mentais conscientes têm base biológica fundamentada no cérebro, afirma que:

⁶ Tradução nossa para: “The brain is not a brain when consciousness is not there; it could not produce voluntary movement, simply because, as a matter of fact, it does not. So consciousness does not, on the other hand, produce movement without a brain. The whole difficulty seems to lie, I think, in an illegitimate use of the word 'causation'... such a conception as physical causation cannot be applied beyond the sphere of things in which it has become the explaining principle, i.e., in the objective, external world of things” (Baldwin 1895, p. 306).

Os fenômenos mentais possuem uma base biológica: são ao mesmo tempo causados pelas operações do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo este ponto de vista, a consciência e a intencionalidade são tão partes da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sanguínea. Trata-se de um fato objetivo sobre o mundo conter certos sistemas, a saber, cérebros, com estados mentais subjetivos, e é um fato físico desses sistemas que eles possuam características mentais.

Quando Searle (1992) afirma a consciência e a intencionalidade como partes da biologia humana, ele está afirmando que é um fato objetivo do mundo físico-biológico conter certos sistemas com características mentais. Searle (1992) não está se referindo unicamente ao organismo humano, muito embora defenda que os estados mentais subjetivos sejam um aspecto exclusivo dos cérebros de organismos humanos.

Reconhecendo que os processos mentais conscientes procedem em larga-escala de uma realidade única no organismo, Panksepp (2003), de forma mais específica, afirma que os processos mentais conscientes são oriundos do cérebro, mais especificamente de uma variedade de sistemas emocionais coordenando ações instintivas no organismo, ou seja, organismo de pessoas ou de animais. Em suas próprias palavras, Panksepp (2003, p.32), afirma que:

Meu próprio trabalho procede de uma premissa de tipo monista espinosiano de duplo aspecto, ou seja, que o processo primário da consciência afetiva emerge em larga escala de uma neurodinâmica variedade de sistemas emocionais que coordenam ações emocionais instintivas⁷.

A partir da perspectiva de que os processos mentais e o corpo compõem aspectos de uma realidade única, Panksepp (2003) se propõe defender uma ideia que se fundamenta na premissa que ele denomina como certo tipo de “monismo espinosiano de duplo aspecto”. Na perspectiva monista espinosiana de duplo aspecto, Panksepp (2003) defende a ideia de que os processos mentais conscientes e não-conscientes, juntamente com os processos biológicos, sejam aspectos de uma realidade única ou de um sistema único — o organismo. Nessa perspectiva, o organismo é visto como um sistema único no qual o físico/biológico e os processos mentais, ou a mente e o corpo, se apresentam como aspectos de uma realidade única.

⁷ Tradução nossa para: “My own work proceeds from a Spinozan-type dual-aspect monism premise — namely that primary-process affective consciousness emerges from large-scale neurodynamics of a variety of emotional systems that coordinate instinctual emotional actions”.

Fica claro que, em sua perspectiva de uma neurociência afetiva da consciência, Panksepp (2003) entende que a perspectiva do monismo de duplo aspecto explica bem os novos desafios que a neurociência impõe sobre as novas questões que relacionam de uma forma única a consciência com o corpo, em especial, com o cérebro. Sobre isso, Panksepp (2003, p.34) afirma que:

Minha própria perspectiva é a de que os avanços da neurociência fizeram dela um tema especialmente trabalhável sob um ponto de vista afetivo-emocional, mas somente se alguém está disposto a subscrever ideias radicalmente monistas, como de minha preferência o monismo de duplo aspecto, com um toque de graça, sendo as previsões em nível humano que podem ser falsificadas.⁸

Na mesma linha de pensamento espinosiano de um monismo de duplo aspecto como proposto por Panksepp (2003), Damásio (2004, p. 226) defende a ideia de que “sem corpo não há mente”, tese na qual mente e corpo se apresentam como aspectos de uma realidade única. Na declaração a seguir, feita pelo próprio Damásio (2004, p. 206), ele mostra estar de pleno acordo com a proposta de um organismo integrado por modalidades diferentes, o que inclui o corpo, o cérebro e a mente:

Dado que a mente emerge num cérebro que é parte integrante de um organismo, a mente faz parte também desse organismo. Em outras palavras, o corpo, o cérebro e mente são manifestações de um organismo vivo. Embora seja possível dissecar esses três aspectos de um organismo sob o microscópio da biologia, a verdade é que eles são inseparáveis durante o funcionamento normal do organismo.

Se a mente emerge em um cérebro que é parte integrante de um organismo, isso significa que tanto os processos mentais conscientes e não-conscientes também são partes integrantes deste organismo. Em outras palavras, o que Damásio (2004) demonstra é que a consciência, a mente, o cérebro e o corpo são “manifestações de um organismo vivo”, “parte integrante” desse organismo, ou seja, um monismo que integra diferentes partes, o que inclui processos mentais.

⁸ Tradução nossa para: “My own take is that neuroscience advances make it an especially workable topic on the affective-emotional side, but only if one is willing to subscribe to radically monistic ideas, such as my preferred dual-aspect monism, with the coup de grace being predictions at the human level that can be falsified”.

Uma abordagem atualizada da problemática que envolve consciência, mente, e corpo como manifestações integrantes de um organismo vivo se encontra representada na perspectiva do Monismo de Triplo Aspecto (MTA) proposta por Pereira Jr (2013a). Nesta proposta (MTA), a experiência consciente é um fundamental aspecto da realidade, o que implica dizer que a consciência é tão real quanto qualquer outro aspecto da realidade física. Na teoria filosófica do Monismo de Triplo Aspecto (MTA), Pereira Jr (2013a, p. 64) propõe que:

A realidade é constituída por três aspectos irreduzíveis e inter-relacionados: o aspecto físico-químico-biológico, o aspecto mental não-consciente (cindido em dois polos, o subjetivo e o objetivo) e o aspecto mental consciente (resultante da conjunção dos dois polos). Tal realidade é constituída por um processo temporal no qual as possibilidades naturais se atualizam progressivamente, inicialmente pelo aspecto físico, em seguida pelo aspecto mental e então, onde e quando as condições necessárias se apresentam, no aspecto mental consciente.

Ademais, no entender de Pereira Jr. (2013a, p. 300), os três aspectos ‘irreduzíveis’ e ‘inter-relacionados’ que cobrem a totalidade da existência humana pertencem a um grande sistema dinâmico, que Espinosa e outros filósofos chamaram de *nature* (natureza). Em outras palavras, a natureza não se compõe apenas dos aspectos físico-biológicos, mas dos aspectos mentais conscientes e não-conscientes. A consciência também é parte da natureza (Chalmers, 2007). Neste aspecto, a proposta de Chalmers (2007) e de Searle (1992) de restaurar o estudo da consciência no contexto das ciências biológicas e naturais tem com o objetivo devolver à existência humana a consciência como parte integrante de sua totalidade.

Em síntese, seja por intermédio de uma visão sistema do organismo (Lieber, 2001), seja por uma perspectiva naturalista neurofisiológica da consciência (Searle, 1992, LeDoux, 1996; Damásio, 2004, 2011), ou por intermédio de um monismo de duplo ou triplo aspecto (Panksepp, 2003; Pereira Jr. 2013a), o fato é que processos mentais conscientes e não-conscientes estão presentes na natureza e fazem parte dela, em especial em organismos vivos de pessoas e de certas espécies de animais.

No segundo capítulo, desenvolveremos mais a fundo os principais conceitos do monismo de triplo aspecto tais quais formulados por Pereira Jr. (2013a), no âmbito das reflexões que desenvolveremos acerca das noções de atividade consciente e de consciência ética.

Capítulo 2

A formação da mente e da atividade consciente

2.1 Apresentação

Neste capítulo, nossa discussão se dirige à noção de formação e origem dos processos mentais conscientes e não-consciente a partir de processos que integram o organismo como um todo. Em síntese, nossa proposta é a de discutir a ideia de como esses processos mentais emergem da natureza presente no organismo. Nessa perspectiva, entenderemos como organismo propriamente dito, o aspecto da natureza que se compõe de corpo (em seu nível biológico, físico, elétrico e químico), produza mente e consciência. Em outros termos, nossa proposta é debater a compreensão de que o cérebro (corpo) e a mente (atividade consciente e não-consciente) são compostos de uma realidade única – o organismo – que integra a totalidade na natureza. Ademais, nosso maior destaque será dado ao aspecto mental consciente presente no organismo humano, o qual é o único agente dotado pela natureza com capacidade de agir eticamente, sendo tal característica o aspecto único e essencial presente na cultura humana no mundo.

No subcapítulo 2.2 vamos demonstrar especificamente a ideia de como os processos mentais conscientes e não-conscientes estão integrados com os processos neurofisiológicos do organismo. Vamos trabalhar a concepção de que o cérebro, um “imitador inveterado”, mapeia o mundo externo e interno ao organismo construindo “padrões neurais” ou “mapas” cerebrais, os quais vão se tornar substratos essenciais para a formação de processos mentais (conscientes e não-conscientes). Para que isso aconteça, uma espécie de “alto nível” dos processos cerebrais — a mente — transforma esses padrões ou mapas cerebrais em imagens, visando a uma finalidade de gerenciar a vida orgânica e atribuição dos padrões cerebrais um sentido especial.

No subcapítulo 2.3 vamos discutir a origem da mente e da atividade consciente propriamente dita partindo da ideia de que tais processos começam na atividade emocional e em todas as variadas reações homeostáticas produzidas no organismo. Discutiremos, também, a ideia de que emoções e sentimentos são processos essencialmente importantes para a construção dos processos mentais, inclusive da atividade consciente, e que os sentimentos emocionais são formados a partir dos variados tipos de emoções, sendo os sentimentos o alicerce e o substrato fundamental para a formação dos processos mentais em geral.

No subcapítulo 2.4, analisaremos fundamentalmente a ideia de que a consciência é um aspecto fundamental da realidade como um todo. Falar de consciência fora da totalidade do mundo ou da natureza é tão absurdo quanto falar da totalidade da natureza com ausência de consciência. Consciência e natureza não são a mesma coisa, mas também não são excludentes. Para defender essa ideia, tentaremos fundamentar a tese de que o organismo humano é composto de três níveis ascendentes: (i) o biológico-físico-químico, chamado de aspecto físico, (ii) o informacional, composto por um lado objetivo e por outro subjetivo (de onde emergem os processos mentais conscientes), e (iii) o nível consciente. Esses são aspectos do organismo presente na natureza.

No último tópico do capítulo, vamos discutir a ideia de que o agente humano é o único que dispõe da prerrogativa de agir eticamente no contexto da vida social. Esta prerrogativa, característica da atividade consciente, e presente no homem, apresenta o potencial de atribuir um sentido único e especial a cada evento experienciado interna e externamente ao organismo. Através da atribuição de sentido, emoções e sentimentos atuam como processos ‘intensificadores’ ou ‘moduladores’ de cada evento, conferindo a cada um uma tonalidade que caracteriza o evento como particular. Assim, a atividade consciente, também conhecida como Eu consciente, ‘tematiza’ conteúdos objetivos, tornando-os na consciência, e criando hábitos sentimentais disseminados em toda cultura através de um comportamento moral. A consciência ética é formada a partir do comportamento moral direcionado para uma “meta admirável” ou ação que visa a um “dever ser” que todos os agentes morais devem intencionar.

2.2 O cérebro e a origem da mente

2.2.1 O cérebro: um imitador inveterado

É recorrente a ideia de que a função mais destacada do cérebro humano seja a de gestão da vida. Para que haja vida não é necessário que exista um sistema nervoso e nem mesmo um cérebro, como é o caso dos organismos unicelulares. No entanto, para que exista uma mente é necessário que exista um cérebro com um sistema nervoso desenvolvido. O cérebro presente no organismo humano apresenta um quesito a mais do que simplesmente a função de gerenciar a vida no organismo. Ele possui também uma função complexa de representar o mundo, ou seja, a característica distintiva de criar mapas semelhantes a cópias representativas do mundo, tanto interno como externo ao organismo (Damásio, 2011, p. 87). A representação vai além do mero informar ao organismo as modificações ocorridas nos meios interno e externo ao corpo. Quando o cérebro cria mapas, proporciona ao organismo a capacidade de selecionar — por meio da mente — quais ‘imagens’ melhor servirão à vida orgânica. Neste subcapítulo, vamos tratar de forma mais detalhada sobre as origens e fundamentos dos processos mentais desde a formação de mapas cerebrais até a formação do meio circulante da mente — as imagens.

Baseado na ideia de que o cérebro humano é mais do que um gestor da vida, Damásio (2011, p. 88) afirma que este órgão é um “imitador inveterado”, ou um “cartógrafo nato”, cuja função cartográfica começa com o mapeamento do corpo que contém o cérebro. De um modo geral, os mapas constituídos pelo cérebro provêm de duas fontes básicas (i) do mundo interno ao corpo, mais especificamente dos bancos de memória arquivados dentro do cérebro de onde evocamos objetos, imagens, lugares, pessoas, etc., e (ii) do mundo externo ao corpo, através de interações com objetos, pessoas, eventos, lugares, etc. Até quando sonhamos construímos mapas que representam vivências durante o sono. Sobre o mapeamento cerebral, Damásio (2011, p. 88) é bem direto ao afirmar que:

O cérebro humano mapeia qualquer objeto que esteja fora dele, qualquer ação que ocorra fora dele e todas as relações que os objetos e as ações assumem no tempo e no espaço, relativamente uns aos outros e também em relação à nave-mãe que chamamos de organismo, o proprietário exclusivo de nosso corpo, cérebro e mente.

Assim, o cérebro imita ou, como um aparelho cartográfico, reproduz toda interação ou modificação com tudo que há interno ao corpo ou fora dele. Referindo-se de uma forma mais específica ao mapeamento cerebral, Damásio, (2011, p. 88) afirma que:

Tudo que está fora do cérebro — o corpo propriamente dito, desde a pele até as vísceras obviamente, e mais o mundo circundante, homens, mulheres, crianças, cães e gatos, lugares, tempo quente e frio, texturas lisas e ásperas, sons altos e baixos, mel doce e peixe salgado —, tudo é imitado pelo cérebro.

Na ideia de que “tudo é imitado pelo cérebro”, este órgão do corpo apresenta uma capacidade extraordinária de representar o organismo e suas relações com os mundos interno e externo a ele. E a representação desses mundos se dá por meio de mapas. Segundo Damásio (2011), ninguém ainda conseguiu explicar como isso ocorre exatamente. No entanto, os mapas cerebrais se apresentam como construções do cérebro e não como figuras estáticas ou como os mapas cartográficos estáticos dos manuais clássicos de cartografia. Pelo contrário, os mapeamentos são instáveis e mudam a todo instante, refletindo constantemente as mudanças e os movimentos que ocorrem nos padrões neuronais, de acordo com as informações que o cérebro recebe a todo instante durante sua interação com o corpo e o mundo.

Desta forma, todo o trâmite interativo entre o corpo e o meio, seja externo ou interno, provoca alterações nos mapas ou nos padrões cerebrais (Llinás, 2002). A instabilidade dos mapas se dá como consequência do constante movimento que fazemos nas interações entre o corpo e os meios interno e externo. Assim, todo ambiente é, desta forma, alterado constantemente no cérebro (Damásio, 2011, p 91).

Os mapas constituídos pelo cérebro são informações construídas e atualizadas em várias regiões do córtex cerebral e remontadas em uma espécie de ‘mapa geral’, fornecendo sempre uma ‘visão’ ou ‘noção’ geral do todo. Cada aspecto do córtex cerebral funciona como uma central de informações cuja origem está representada nos terminais sensoriais distribuídos por todo o organismo. Por conseguinte, os córtices visual, olfativo, gustativo, tátil, auditivo e motor são exemplos de terminais neurais sensíveis que captam informações que chegarão ao cérebro e este, por sua vez, reconstrói e atualiza todas essas informações produzindo um panorama geral dinâmico de todos os processos de interação do organismo.

A partir de um exemplo simples do cotidiano, que são os mapas visuais fundamentados em imagens, desenhos, ou movimentos de objetos formados pela incidência da luz na retina dos olhos, Damásio (2011, p. 92) afirma que:

Quando as partículas de luz conhecidas como fótons atingem a retina na distribuição específica que corresponde a determinado padrão, os neurônios ativados por esse padrão — um círculo ou uma cruz, por exemplo — formam um mapa neural transitório.

Esse “mapa neural transitório” torna-se uma peça-chave dentro do processo que fará sentido posteriormente em um panorama global envolvendo uma série de outros fatores, como o significado, a cultura, motivações internas, etc. Da mesma forma dos mapas visuais, outros mapas de conteúdos sensoriais tais como auditivo, motor, olfativo, tátil e gustativo também formam mapas neurais transitórios a partir de seus respectivos córtices. Esses mapas representam interações de seus respectivos terminais com o mundo interno e externo ao organismo. Em outras palavras, a energia luminosa, sonora, motora, em forma de calor ou em qualquer outro tipo de energia captada pelo terminal axonal de um grupo de neurônios pode provocar uma corrente elétrica capaz de enviar uma informação ao terminal central — o cérebro (o córtex, em especial). São essas informações enviadas pelos terminais que criam tipos de informações comuns, que Damásio (2000; 2004, 2011) denomina de “mapas” ou “padrões neurais”.

Tudo o que o cérebro mapeia que provém dos estados de transformação interna o organismo dá origem aos chamados mapas interoceptivos. Se a origem for o ambiente externo ao organismo, os mapas serão chamados de exteroceptivos. Os mapas exteroceptivos representam objetos ou fenômenos ativados sensitivamente por terminais de informação, como a retina, a cóclea ou os mecanorreceptores da pele. Os mapas intero e exteroceptivos compõem quase tudo o que o cérebro pode ‘cartografar’ ou ‘imitar’ a partir do que acontece dentro ou fora dele.

Se pudermos pensar em uma origem para a mente ou para os processos mentais, essa origem parte desses mapas ou padrões neurais. Rodolfo Llinás (2002) oferece uma interpretação mais precisa dessa origem dos processos mentais, atribuindo o nascimento da mente ao ‘controle cerebral do movimento organizado’, ou seja, quando o cérebro começa a organizar ‘padrões neurais’; então, aí a mente começa.

A ideia de a mente começar com o ‘controle cerebral do movimento organizado’ pode ser aqui entendida como uma “atividade altamente seletiva” consoante Damásio (2011, p. 114). O processo de ‘atividade seletiva’ a partir de mapas ou padrões selecionados pelo cérebro é o que dá a ele, em primeira instância, o título de gestor ou gerenciador da vida no organismo, o que inclui o equilíbrio homeostático, a produção de hormônios, os mecanismos de reações imediatas e automáticas a estímulos externos e as reações involuntárias que visam à preservação da vida e a sua manutenção.

Em segunda instância, os processos mentais partem da seleção ativa dos padrões neurais ou dos mapas, produzindo ‘imagens’ que representam, de forma sintética, as vivências que o organismo tem dos padrões ou mapas que representam o corpo. Sintetizando essa ideia, Damásio (2011, p. 32) afirma que as imagens selecionadas através de processos mentais são “uma dinâmica coleção de processos neurais integrados, centrada na representação experiencial do corpo vivo”. Sobre a formação de imagens como substrato dos processos neurais integrados para a construção dos processos mentais, o tópico seguinte será mais preciso.

2.2.2 Imagens e a mente

No tópico anterior, discorremos sobre a ideia de que a experiência produzida pelo organismo a partir dos mapas neurais criados pelo cérebro produzem imagens as quais funcionam como uma interpretação ou reinterpretação que o organismo faz dos mapas ou dos padrões neurais, e que o substrato desses padrões ou mapas formam imagens dando origem aos processos mentais. Neste tópico, vamos discorrer sobre a ideia de que a mente, com a característica de apresentar processos mentais conscientes e não-conscientes, experiencia os padrões neurais de forma seletiva dando a eles um ‘caráter especial’. Sobre as origens dos processos mentais, Damásio (2000, 2004, 2011) entende especificamente que as imagens, enquanto um aspecto especial da vivência dos mapas cerebrais pelo organismo, dão origem aos sentimentos e, por sua vez, à mente.

Na construção de imagens do corpo, Damásio (2004, p. 206) afirma que o cérebro produz basicamente duas espécies de imagens, oriundas de duas fontes básicas: (i) as chamadas “imagens da carne”, ou seja, aquelas fundadas na representação interior do corpo que representam a estrutura do estado das vísceras⁹ e do meio interno, e (ii) as imagens oriundas das chamadas “sondas sensitivas especiais” ou “órgãos sensitivos periféricos”, como a cóclea, o globo ocular e a pele, que atuam como receptores de estímulos neurais que se transformam em imagens as quais, de alguma forma, representam modificações do estado do corpo.

Os órgãos sensitivos periféricos, como é o caso da retina ou da cóclea, são perturbados pela luz ou pelo som, respectivamente, modificando simultaneamente padrões neurais e, por conseguinte, reinterpretando-os através de imagens em um nível mais complexo dos processos cerebrais – na mente. Da mesma forma, o tato, o paladar e o olfato, canais sensoriais periféricos no organismo, estão constantemente preparados para reinterpretar os padrões neurais através de imagens, proporcionando ao organismo a oportunidade de classificar tais imagens em grupos padronizados de modificações.

O universo de ‘objetos’ que podem ser mapeados pelo cérebro é muito vasto. As alterações ocorridas no organismo, desde as minúsculas, no nível eletroquímico, até as macroscópicas, vistas a olho nu, demonstram que o processo de construção de imagens constituídas e reconstruídas produz no organismo um estado dinâmico e constante de atualização das modificações percebidas e ocorridas no corpo. Isso, por conseguinte, nos proporciona a ideia de um organismo vivo e dinâmico, que se altera a cada instante que se relaciona consigo mesmo e com o mundo. *Grosso modo*, os processos mentais, na perspectiva damasiana, representam o conjunto de imagens vivenciadas a partir dos padrões neurais produzidos por modificações ou acontecimentos que se originam interna ou externamente ao organismo. Sobre isso, Damásio (2004, p. 208) diz que:

Na minha perspectiva, as imagens que constituem a base da “corrente mental” são imagens de acontecimentos corporais, seja de acontecimentos que têm lugar na profundidade do corpo ou numa sonda especializada, próxima à superfície do corpo. O fundamento dessas imagens é uma série de mapas cerebrais, ou seja, uma coleção de padrões de atividade ou inatividade neural em certas regiões sensitivas.

⁹ Em geral, vísceras, na perspectiva da literatura neurocientífica, é uma expressão que faz referência a todo órgão interior ao corpo como o coração, estômago, intestino, etc.

Desta forma, as imagens são a base da “corrente mental” e representam acontecimentos corporais motivados por eventos internos ou externos ao organismo. O fundamento delas é “uma série de mapas cerebrais” ou uma “coleção de padrões de atividade neural” que constituem a base da “corrente mental”. Em outras palavras, não há imagens sem padrão neural, da mesma forma que não há processos mentais sem uma atividade cerebral. A suspensão do mapeamento do corpo pelo cérebro acarreta a suspensão dos processos mentais e, por sua vez, a suspensão da consciência, uma vez que “a mente consciente” ou os processos mentais conscientes são o aspecto mais característico da nossa vida mental (Ludwig, 2003, p. 2). Nas palavras do próprio Damásio (2004, p. 203):

A suspensão do mapeamento do corpo acarreta a suspensão da mente. De certo modo, retirar a presença do corpo é como retirar o chão em que a mente caminha. A interrupção radical do fluxo das representações do corpo que suportam os nossos sentimentos acarreta uma interrupção radical dos pensamentos que formamos sobre objetos e situações e, inevitavelmente também, a interrupção radical da continuidade daquilo que percebemos como nossa existência.

A suspensão do mapeamento do corpo acarreta a suspensão da mente, tanto consciente como não-consciente. Em outras palavras, não há mente sem corpo e não há consciência sem mente. Toda consciência está intrinsecamente relacionada a um corpo através da mente. Logo, na ausência ou suspensão do corpo, não há também consciência.

A suspensão do mapeamento do corpo acarretando a suspensão da mente foi observada clinicamente, segundo Damásio, em casos de pessoas que sofriam de epilepsia e que, durante um ataque epilético, ficavam como que em um estado desacordado, supostamente evidenciando a suspensão do mapeamento cerebral juntamente com os processos mentais. Uma conclusão imediata a partir desta citação de Damásio (2011) demonstra que há uma estreita relação entre o cérebro e a mente, o cérebro e a consciência. Uma vez que o cérebro entra em colapso, a mente e a consciência colapsam juntamente com ele, perdendo, assim, suas bases de suporte imediato — o corpo.

Destarte, pelas imagens representarem um “caráter especial” das vivências do organismo em relação aos padrões neurais, tais imagens se diferenciam dos padrões neurais por apresentarem um aspecto sensitivo ou vivencial do organismo. No entanto, Damásio (2011) afirma que é necessário ter cautela ao r propor que todo padrão neural dinâmico seja uma condição necessária e suficiente para a “emergência” de imagens mentais no cérebro. Damásio (2004, 2011) reconhece que as imagens mentais são indiretamente processos físicos e biológicos que se formam e se manifestam através de padrões ou mapas; entretanto, como os mapas ou padrões neurais se transformam em imagens mentais, há ainda, segundo ele, muito o que ser descoberto. Sobre isso, Damásio (2004, p. 209) afirma especificamente que a maior parte dos estudos recentes sobre a consciência tem como finalidade esclarecer como o cérebro sincroniza e edita os padrões neurais de forma a produzir “o-filme-no-cérebro” (Damásio, 2004). No entanto, sobre o modo com que cada um de nós entra nesse filme e nos tornamos atores e coatores de nossa própria vida ainda há muito o que ser descoberto.

Quando Damásio (2004) se refere ao “filme-no-cérebro”, ele não está se referindo a duas realidades distintas e independentes, uma no cérebro e outra fora dele. No entanto, o cérebro apresenta uma forma particular de reproduzir a realidade a partir de suas próprias condições físicas ou de acordo com a realidade de cada organismo. É isso que Eagleman (2012, p. 92) afirma sobre o cérebro reproduzir a realidade: “cada cérebro determina singularmente o que percebe, ou é capaz de perceber”, sugerindo, por conseguinte, que a realidade é muito mais subjetiva do que normalmente se supõe. Eagleman (2012) termina o parágrafo dizendo que, por isso, “em vez de a realidade ser passivamente registrada pelo cérebro, ela é ativamente construída por ele”. Sobre a relação entre o cérebro e a realidade, Damásio (2004, p. 210) afirma que:

Os padrões neurais e as imagens mentais dos objetos e acontecimentos exteriores ao cérebro são criações do cérebro estreitamente relacionadas com a realidade que leva a essa criação. Essas imagens não são, no meu entender, as imagens de um simples espelho onde se reflete a realidade. [...] A imagem que vemos tem como base alterações que ocorreram no nosso organismo, no corpo e no cérebro, conseqüentes à interação da estrutura física desse objeto particular com a estrutura física do nosso corpo. O conjunto de detectores sensitivos distribuídos por todo o nosso corpo ajuda a construir os padrões neurais que mapeiam a interação multidimensional do organismo com o objeto. Essa interação multidimensional inclui padrões visuais, auditivos, motores e emocionais.

Os padrões neurais são os primeiros fundamentos da construção da realidade no organismo. Eles correspondem à criação da realidade cérebro, que não se dá de forma aleatória, mas de acordo com as “regras do cérebro”, ou seja, cada cérebro cria a realidade a partir de suas diversas regiões sensoriais e motoras (Damásio, 2004, p. 210). Os padrões são construídos por uma “seleção momentânea de neurônios” ou circuitos promovida a partir da interação com o objeto. Em outras palavras, as peças necessárias à construção da realidade existem no próprio cérebro, prontas para serem selecionadas. Se por acaso alguma dessas estruturas não puder ser acessada, o aspecto que ela representa no cérebro não será considerado e, por conseguinte, a realidade terá uma limitação em seus padrões, ou seja, nem tudo o que a realidade oferece será percebido. Em síntese, a reprodução da realidade depende da capacidade cerebral de cada organismo.

2.3 A mente e a origem da consciência

2.3.1 Emoção, sentimentos e a construção dos processos mentais

Emoção e sentimento são a mesma coisa? Qual a diferença básica entre emoção e sentimento? Qual a influência dessas características sobre o organismo e sobre a formação dos processos mentais conscientes e não-conscientes? Normalmente, o senso comum tende a sustentar a opinião de que emoção e sentimento são a mesma coisa. Entretanto, do ponto de vista neurobiológico, emoção e sentimento podem ser tratados como processos distintos, já que apresentam características e níveis diferentes nos organismos vivos, principalmente nos humanos. É verdade, porém, que os avanços em pesquisas nas ciências do cérebro e na filosofia da mente não são plenamente unânimes quanto ao conceito de emoção e sentimento representarem diferentes modalidades no organismo humano. No entanto, a influência das emoções e sentimentos na formação da mente ou dos processos mentais é defendida por muitos neurocientistas, tais como LeDoux (1996), Panksepp (1998 e 2003), Llinás (2002) e, dentre outros, Damásio (2004, 2011). Neste subcapítulo, vamos tratar das noções fundamentais dos conceitos de emoção e sentimento, e como essas características do organismo influenciam a formação dos processos mentais conscientes e não-conscientes propriamente ditos.

Tendo em vista a noção de que emoção e sentimento representam características diferentes dos processos fisiológicos e mentais do corpo, e na tentativa de compreendermos a complexa cadeia de acontecimentos sensoriais e reações orgânicas que começam no corpo e terminam nos processos mentais conscientes e não-conscientes, julgamos apropriado definir emoções como o conjunto de processos, ações ou movimentos que começam no corpo através de processos intero e/ ou exteroceptivos, desencadeando, em um nível mais profundo, processos considerados mentais, dando origem ao que chamamos de sentimentos (Damásio, 2004, 2011). Emoções são reações básicas e naturais do corpo e, por isso, são percebidas publicamente a olho nu por meio de mudanças físicas em várias partes, tal como no rosto, no tom de voz, ou através de comportamentos específicos. Também podem ser percebidas com o auxílio de tecnologia avançada capaz de medir mudanças hormonais no sangue, batimentos cardíacos ou alterações nos padrões de ondas eletrofisiológicas no organismo. Em síntese, emoções são padrões percebidos publicamente.

Por outro lado, os sentimentos apresentam um caráter privado, pessoal, sendo percebidos apenas pela pessoa que os vivencia. Essas são diferenças básicas: uma, percebida publicamente por terceiros, e a outra, unicamente pela pessoa que vivencia. A razão básica dessa diferença é explicada por Damásio (2004, p. 35) da seguinte forma:

As emoções ocorrem no teatro do corpo. Os sentimentos ocorrem no teatro da mente. As emoções e as várias reações que as constituem fazem parte dos mecanismos básicos de regulação da vida. Os sentimentos também contribuem para a regulação da vida, mas em um nível mais alto. As emoções e as reações a elas relacionadas parecem preceder os sentimentos na história da vida e constitui o alicerce dos sentimentos. Os sentimentos, por outro lado, constituem o pano de fundo da mente.

Quando Damásio (2004) assegura que as emoções ocorrem no teatro do corpo e que os sentimentos ocorrem no teatro da mente, por certo não está falando de motivações que ocorrem em entidades paralelas e naturezas distintas, mas, como ele mesmo afirma, em “níveis” diferentes. Devido ao fato de os sentimentos ocorrerem em “um nível mais alto” no organismo (na medida em que sentimentos *privatizam* as emoções), Damásio (2004) sugere a ocorrência das emoções em um nível mais baixo — o nível fisiológico do corpo.

A discrepância nos níveis de ocorrência entre emoções e sentimentos no corpo e na mente não exclui suas mútuas e ininterruptas inter-relações. Desse modo, Damásio (2004) indica que a distinção de níveis entre emoções e sentimentos não implica a defesa de um paralelismo psicofísico que ocorreria entre entidades de naturezas distintas. Enquanto as emoções são reações naturais, espontâneas e involuntárias, que se originam a partir de estímulos internos ou externos ao corpo, podemos considerá-las como processos que antecedem e determinam a constituição dos sentimentos. Por sua vez, os sentimentos são sempre “sentimentos de uma emoção”, podendo ser entendidos como a ideia de um processo emocional, ou ainda, como processos de “leitura em tempo real” de uma emoção.

Assim, emoção e sentimento apresentam certas similaridades, como o fato de serem mecanismos básicos de regulação da vida, mesmo que em diferentes níveis. Em um nível físico-corporal, as emoções são o pano de fundo dos processos de regulação da vida no corpo. Os sentimentos, por outro lado, se apresentam como “o pano de fundo físico-corporal da mente”, de uma mente que é incorporada. Com efeito, emoções e sentimentos estão intimamente relacionados ao longo da vida de forma inseparável, o que impossibilita conceber os sentimentos, que são físicos, sem uma fundamentação física dos processos emocionais no corpo (Damásio, 2004, 2011).

O que se observa sobre os processos emocionais é o fato de que são reações naturais e espontâneas atuando e agindo no organismo sem a necessidade direta do auxílio da vontade ou mesmo dos processos deliberativos, ou seja, as emoções e as várias reações que as constituem as emoções dizem respeito aos aspectos básicos de regulação da vida. Por sua vez, os sentimentos suportam o nível de regulação homeostática que se segue aos das emoções propriamente ditas. Com efeito, os sentimentos podem ser concebidos como as expressões mentais de todos os outros níveis de regulação homeostática, estando para as emoções assim como as folhas estão para os galhos de uma árvore (Damásio, 2004, p. 44).

William James (1884) não fazia distinção entre emoção e sentimento, sendo esta uma diferença teoricamente básica entre James (1884) e a proposta teórica de Damásio (2004, 2011). Para James (1884), as emoções eram o próprio sentimento das mudanças corporais durante a percepção de um fato excitativo (Almada, 2012, p. 39a). No entanto, no entender de Damásio (2011, p. 142), para quem emoção e sentimento apresentam aspectos distintos e significativos, o que se define é:

Enquanto as emoções constituem ações acompanhadas por ideias e certos modos de pensar, os sentimentos emocionais são principalmente percepções daquilo que nosso corpo faz durante a emoção, com percepção do nosso estado de espírito durante esse mesmo lapso de tempo.

As emoções são acompanhadas por ideias, as quais são as próprias percepções dessas emoções, ou seja, os sentimentos. Daí porque o sentimento é um “dar sentido” ao que se manifestou no corpo pelos processos emocionais. O sentimento de emoção, como o próprio nome indica, se refere ao modo como o organismo percebe ou sente a emoção no corpo. Por isso que o sentimento de emoção é um processo particular, pois é construído a partir do modo como um determinado corpo manifesta uma emoção. Dizer que as emoções são acompanhadas por “ideias” ou “certos modos de pensar” significa dizer que as emoções já são acompanhadas dos sentimentos e, por conseguinte, as emoções estão na base dos processos mentais mais complexos.

Portanto, a noção de que “ideias” são associadas a um complexo de “ações” do corpo não significa que todas as ações sejam percebidas pelo organismo. Os sentimentos emocionais são as “percepções” do corpo durante a vivência da emoção e do ‘estado de espírito’. É importante entender o sentimento como um alto nível de percepção a partir de ideias ou modos de pensar do corpo. Deste modo, é imediato entender que qualquer organismo vivo animal reagindo a qualquer estímulo intero ou exteroceptivo pode natural e espontaneamente reagir emocionalmente a fim de manter ou atingir um novo equilíbrio homeostático (Damásio, 1996, 2004, 2011). No entanto, o sentimento, por apresentar um processo mais sofisticado de percepção, isto é, por ser uma percepção de mais alto nível, exige um mecanismo mais sofisticado de percepção para dar sentido ao que se sente.

2.3.2 Emoção: a base para os sentimentos

Como destacamos, segundo Damásio (2004) as emoções são “ações” de caráter reacionário natural e espontâneo, ocorridas no “teatro do corpo” com uma finalidade homeostática de preservação e subsistência da vida. Isso faz com que as emoções sejam parte de um enorme arcabouço de manifestações presentes e compartilhadas por organismos humanos e não humanos. Essa característica das emoções, manifestada em vários tipos de organismos, levou Damásio (2000, p. 55) a afirmar que “à primeira vista, não existe nada caracteristicamente humano nas emoções, pois é claro que numerosas criaturas não humanas têm emoções em abundância”. Neste tópico, vamos discutir a ideia de que emoções, além de serem reações espontâneas e naturais no organismo, formam a base de fundamentação para os sentimentos, os quais fazem parte, por sua vez, das características essenciais para a formação da consciência e de seus estados propriamente ditos.

A frase “não existe nada caracteristicamente humano nas emoções”, cunhada por Damásio (2000), coloca o organismo humano exatamente no mesmo nível de organismos de animais não humanos no que diz respeito à nossa capacidade de manifestar naturalmente variadas emoções. Esta concepção também está de acordo com a ideia de que as emoções são um conjunto de ações caracteristicamente naturais e automáticas presentes em organismos vivos, não sendo, portanto, parte do arcabouço deliberativo de decisões conscientes. Em outras palavras, nenhuma pessoa ou animal escolhe sentir ou não sentir emoções. Elas se apresentam naturalmente de acordo com situações específicas, ou na manifestação de algum desequilíbrio homeostático provocado por estímulos internos ou externos ao organismo. As manifestações emocionais podem ser percebidas em mudanças corporais, variadas expressões faciais, etc. Fundamentado na ideia de que emoções são ações automatizadas presentes no corpo, Damásio (2011, p. 142) define as emoções como:

Programas de *ações* complexos e em grande medida automatizados [...] As ações são complementadas por um programa *cognitivo* que inclui certas ideias e modos de cognição, mas o mundo das emoções é sobretudo feito das ações executadas no nosso corpo, desde expressões faciais e posturas até mudanças nas vísceras e meio interno.

A noção de emoções como “programas de ações complexos” e “automatizados” afasta a ideia de que, em sua origem, exista algo introduzido na natureza animal por intermédio da cultura ou por meio da educação. As emoções, portanto, estão presentes no “pacote” do genoma dos seres vivos (Pinker, 2004; Eagleman, 2012; Damásio, 2004, 2011; Panksepp, 2005; LeDoux, 1996). No entanto, as emoções — presentes no arcabouço genômico da biologia animal e “complementadas por um programa cognitivo” — devem nos levar a pensar não na ideia de um ‘pacote fechado’ de reações biológicas, longe de qualquer possibilidade de desenvolvimento no organismo, mas em um ‘pacote aberto’, passivo, de implementação ou desenvolvimento de acordo com as diversas circunstâncias e desafios enfrentados por qualquer organismo no tempo.

Semelhante ao que Damásio (2011) afirma sobre as emoções serem implementadas por processos cognitivos e mudanças no comportamento físico e psicológico no organismo, Panksepp (2005, p. 32) afirma que o termo ‘emoções’ é usado como um “conceito guarda-chuva” que inclui afetos, processos cognitivos, comportamento, expressões físicas e corporais e uma série de mudanças psicológicas (Panksepp, 1998, 2005). Em sua “neurociência afetiva”, Panksepp (1998) defende a ideia de que o comportamento e uma série de outros fatores, tanto em pessoas como em animais, têm origem em processos emocionais.

Damásio (2004, p. 51) classifica emoções em três modalidades: emoções de fundo, emoções primárias e emoções sociais. Emoções de fundo são sutis, tais como mal-estar ou ansiedade, manifestas em expressões faciais, movimentos dos membros ou do corpo inteiro, mesmo sem a necessidade de verbalização ou linguagem. A verbalização não é o mais importante nas *ações* que envolvem emoções, e trata-se de uma característica mais intrínseca que permeia “a música da voz, as cadências do discurso, a prosódia”. Em síntese, todos os processos de fundo que, de uma forma ou de outra, servem de base para um comportamento padrão são chamados ‘emoções de fundo’. Já as emoções primárias são mais fáceis de serem discernidas, pois representam o grupo das emoções básicas mais conhecidas: o medo, a raiva, a surpresa, o nojo, a tristeza e a alegria. Darwin (1872) foi basicamente o primeiro pesquisador a escrever sobre a natureza das emoções primárias, manifestas em pessoas e animais. Por fim, as emoções sociais são aquelas compartilhadas em um âmbito maior, de forma coletiva, que incluem manifestações como a simpatia, a compaixão, o embaraço, a vergonha, a culpa, o orgulho, o ciúme, a inveja, a gratidão, a admiração e o espanto, segundo Damásio (2004, p. 52).

Uma ressalva concernente às emoções sociais se atém ao fato de que nem sempre essas emoções estão associadas às noções de sociedade e cultura, conforme muitos de nós corremos o risco de pensar. Animais também apresentam essas emoções, e sobre isso Damásio (2004, p. 54) afirma que:

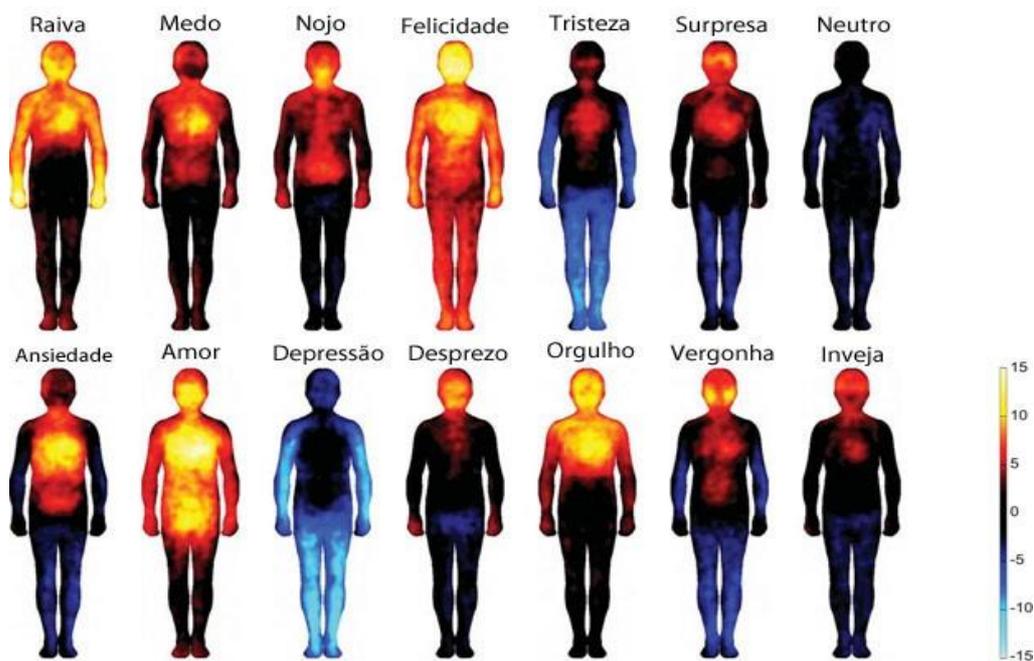
Encontramos emoções sociais à nossa volta em chimpanzés, golfinhos, leões, lobos e, é claro, nos cães e gatos. Basta pensar no andar orgulhoso de um macaco dominante, no comportamento aristocrático de um lobo dominante que comanda o respeito do seu grupo, no comportamento humilhado de um animal que não domina os seus pares e que é obrigado a ceder espaço e precedência a outros no momento em que se alimenta, na compaixão que um elefante demonstra para com outro que está ferido e sofre, ou no embaraço de um cão que faz aquilo que não devia fazer.

Todas essas emoções presentes tanto em pessoas como em animais estão prontas para serem utilizadas e acionadas de acordo com o momento apropriado. Hinde (1989) comenta que em casos específicos certas emoções podem ser inatas, como é o caso do “medo inato” de cobra manifestado por filhotes de macacos depois de o verem expressos pela primeira vez em suas mães. Para aqueles que estão convencidos de que o comportamento social é exclusivamente resultado da educação, é difícil aceitar que espécies animais extremamente simples possam exibir comportamentos sociais inteligentes (Damásio, 2004, p. 55).

Um atributo fundamental dos processos emocionais, tanto em pessoas quanto em animais, é a característica de serem universais. Um recente estudo proposto por Glerean, Harib e Hietanen (2013) demonstrou que “mapas de sensações do corpo humano”, quando associados a “diferentes padrões emocionais”, revelam certa regularidade em pessoas de diferentes culturas. Tomando amostras de reações emocionais de pessoas em diferentes lugares do mundo (por exemplo, europeus e asiáticos), e usando diferentes palavras para descrever diferentes padrões emocionais, Glerean, Harib e Hietanen (2013) demonstraram que, apesar de as palavras usadas para descrever padrões emocionais serem diferentes em várias culturas, a ‘leitura’ dos padrões emocionais apresentou uma regularidade estatística na descrição desses padrões.

A ideia de que os padrões emocionais constituem a base universal de sentimentos conscientes, expressos e manifestos em diferentes culturas de forma padronizada, está proposta no experimento de Glerean, Harib e Hietanen (2013, p. 1) nos seguintes termos: “propomos que as emoções conscientemente sentidas estão associadas culturalmente com sensações corporais universais topograficamente distintas que podem apoiar a experiência categórica de diferentes emoções”.

O experimento de Glerean, Harib e Hietanen (2013) associou vários tipos de reações corporais com diferentes padrões emocionais, associando, para cada padrão, uma cor, uma temperatura e uma palavra específica para designá-lo, ou seja, para cada “mapa de sensação do corpo” (sentimento) uma palavra é usada, em diferentes culturas, para expressar o mesmo sentido daquela sensação. Ademais, para cada cor característica da sensação, há uma temperatura correspondente, sendo a cor amarela a que representa a maior temperatura, e a azul, a menor (ver figura 1).



(Figura 1: Lauri Nummenmaa, Enrico Glerean, Riitta Hari e Jari Hietanen/Divulgação) Topografia corporal topografia do básico (superior) e não-básico (inferior) de emoções associadas com as palavras que expressam sentimentos conscientes. Os mapas do corpo mostram regiões com ativação aumentada (cores quentes) ou diminuída (cores frias) quando sentem cada emoção. ($P < 0,05$ FDR corrigido; $t > 1,94$). A barra colorida em forma de escala indica o intervalo estatístico t. Imagem extraída de Glerean, Harib e Hietanen (2013).

Em suma, para cada padrão emocional manifesto no organismo, é ativado um estado de consciência correspondente, representado por uma palavra apropriada como, por exemplo, raiva, amor, orgulho, etc. Para cada padrão emocional específico expresso no organismo, um estado covalente de consciência ou um sentimento consciente particular é sentido. Nem todo padrão emocional está representado em linguagem consciente. Pelo contrário, há muitos deles que provocam mudanças internas ao no organismo ou ao comportamento, sem que sejam manifestos conscientemente.

Desta forma, o mais importante neste tópico é a percepção de que os estados de consciência que representam sentimentos de mudanças corporais de padrões emocionais são reais e têm uma base fundamentalmente universal de processos emocionais. As emoções, de um modo geral, atuam mais como uma forma de o corpo reagir a estímulos internos e externos, de acordo com variadas situações ou circunstâncias, e com o propósito de preservação da vida e do equilíbrio homeostático, não necessitando de processos mentais conscientes para deliberar sobre. De outro modo, a leitura dos padrões emocionais de um modo consciente — o sentimento — exige uma elaboração seleta da vida orgânica com fins específicos da vida ética e social.

2.3.3 Sentimento: o alicerce da mente consciente

Uma vez que as mudanças no estado do corpo, o que inclui os processos emocionais, são mapeadas e percebidas pelo cérebro, tais mudanças são transformadas ou decodificadas em imagens as quais representam o estado do corpo ativado em várias regiões mapeadoras do complexo cerebral. Veremos neste tópico que o sentimento ou o sentido que a mente dá às mudanças ou estados de transformação do corpo partem de um conjunto de imagens. Tais imagens ou sentimentos são considerados “um nível mais alto” de a mente perceber ou sentir as modificações e ações produzidas como resposta a estímulos internos e externos ao corpo (Damásio, 2004, p. 35). Mostraremos neste tópico que os processos mentais – ou a mente propriamente dita, o que inclui a mente consciente e não-consciente – estão fundamentados nesse nível “mais alto” do próprio corpo para perceber suas modificações.

Entre as fontes geradoras do sentimento e dos processos mentais estão as emoções. Já descrevemos emoções como “programas de *ações* complexos e, em grande medida, automatizados e complementados por um programa *cognitivo* que inclui certas ideias e modos de cognição” (Damásio, 2011, p. 142). Em um processo de percepção da emoção pelo cérebro, um “conjunto específico de mudanças” ocorrem, gerando o que Damásio (2004; 2011) chama de “mapas do sentimento das emoções”. Tais mapas são o resultado ou síntese dos registros das variações causadas pela emoção no corpo. Daí os mapas do sentimento de emoção vão se constituindo em imagens, ou seja, o substrato dos processos mentais. É nesse sentido que Damásio (2004, p.35) afirma que “as emoções e as reações a elas relacionadas parecem preceder os sentimentos na história da vida e constituem o alicerce dos sentimentos.” E, por conseguinte, “os sentimentos, por outro lado, constituem o pano de fundo da mente” (Damásio, 2004, p.35).

A ideia de que os sentimentos constituem o pano de fundo da mente, e as emoções o pano de fundo dos sentimentos, descarta a iniciativa de se conceituar mente como ‘coisa em si’, e passa a encará-la como um processo de “alto nível” que se constitui a partir de modificações ocorridas no corpo e pelo corpo. Sendo as imagens o substrato dos mapas do sentimento de emoção, tais imagens tornam-se a forma de o corpo ‘sentir emoção’ e, no mais puro e estreito sentido, tornam-se a “ideia” que o organismo cria sobre as emoções, quando o organismo funciona de uma maneira específica (Damásio, 2004, p. 91). Sobre a palavra “ideia”, Damásio (2004) se refere especificamente a “pensamentos” ou “percepções” do corpo o que, em outras palavras, pode ser melhor entendido como o conteúdo ou síntese do sentido das emoções quando o corpo experiencia um estado ou evento particular.

Ademais, o sentimento não é oriundo unicamente de processos emocionais ou de emoções propriamente ditas. O sentimento também pode ser oriundo de inúmeras outras reações homeostáticas percebidas pelo corpo, dando origem a imagens, pensamentos ou ideias — os substratos essenciais dos sentimentos. Sobre isso, Damásio (2004, p. 91) afirma que:

Os sentimentos emergem das mais variadas reações homeostáticas, não somente das reações a que chamamos emoções no sentido restrito do termo. De um modo geral, os sentimentos traduzem o estado da vida na linguagem do espírito.

Os processos emocionais e as mais variadas reações homeostáticas são, diretamente, a origem do sentimento e da mente, proporcionando ao cérebro a capacidade de decodificar em “linguagem do espírito” o que o organismo traduz como próprio, privado e único no processo de gestão da vida. É a isso que Damásio (2004) se refere especificamente, quando diz que o organismo traduz “o estado da vida na linguagem do espírito.” Em outras palavras, o sentimento traduz as modificações do corpo ou o estado da vida na linguagem do espírito. A expressão “espírito” ou mente se refere a um “alto nível” de o organismo gerenciar seus próprios processos e dar subsídio à mente para se atualizar.

Uma das formas do “espírito” ou da mente processar em “alto nível” o sentido das emoções, ou as variadas reações homeostáticas, é através de “percepções” ou “pensamentos”. Quando Damásio (2004) se refere aos sentimentos como “percepções” ou “pensamentos” não está se referindo diretamente ao estado do corpo mas, em especial, ao ‘conteúdo’ ou ‘substrato’ desse estado do corpo expresso diretamente por meio de mapas ou padrões neurais. Como descrito anteriormente, o cérebro mapeia qualquer objeto, ação ou circunstância nas interações do organismo consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Os sentimentos emergem não da ‘percepção’ direta do estado do corpo, mas especificamente da leitura desses conteúdos expressos em mapas ou padrões cerebrais. O conteúdo ou substrato das interações é o próprio sentimento. Sobre as percepções daquilo que ocorre no corpo quando uma emoção está em curso, Damásio (2011, p. 142) afirma que:

*Percepções são compostas daquilo que ocorre em nosso corpo e na nossa mente quando uma emoção está em curso. No que diz respeito ao corpo, os sentimentos são imagens de ações, e não ações propriamente ditas; o mundo dos sentimentos é feito de percepções executadas em mapas cerebrais. Mas cabe aqui uma ressalva: as percepções que denominamos sentimentos emocionais contêm um ingrediente especial que corresponde aos sentimentos primordiais de que já trabalhamos anteriormente. Esses sentimentos baseiam-se na relação única entre o corpo e o cérebro que privilegia a interocepção. Há outros aspectos do corpo sendo representados em sentimentos emocionais, obviamente, mas a interocepção domina o processo e é responsável pelo que designamos como o aspecto *sentido* dessas percepções.*

Portanto, a percepção consciente ou não-consciente do estado do corpo envolve a capacidade de sentir modificações ou qualquer alteração sensorial tendo por base os sentimentos. Tais percepções também envolvem pensamentos como temas – tais como alegria, raiva, melancolia –, ou seja, são percepções de certa forma de pensar. A percepção do “estado do corpo” está diretamente associada a pensamentos, indicando que as imagens formadas representam os estados do corpo ou do organismo vivo e, também, pensamentos ou ideias como representações de vivências específicas do organismo. Os diferentes modos de pensar são acompanhados por diferentes sentimentos, que representam os diferentes estados da consciência.

As percepções do corpo não se restringem unicamente aos sentimentos emocionais oriundos dos sentimentos primordiais ou aos sentimentos gerados pelos processos de regulação da vida, os quais privilegiam a interocepção. Há outros aspectos também sendo representados em sentimentos, muito embora a interocepção predomine sobre esses. No entanto, em um sentido mais amplo, as percepções do corpo estão ligadas fortemente a um aspecto dos processos mentais, a consciência, a qual Damásio (2011, p. 16) denomina como “proprietária do corpo” ou *self*. E, tão importante quanto entender que as percepções do corpo estão ligadas à consciência, é entender que esta ligação é sentida, ou seja, o que traz ‘sentido’ ao *self* é o “sentimento da experiência de mim mesmo” (Damásio, 2011, p. 16).

É praticamente impossível pensar o *self* sem o “sentimento da experiência de mim mesmo”, pois toda vivência do *self* está vinculada ao sentimento da experiência própria. Pensar em um corpo sem *self* e sem o sentimento da experiência de si mesmo é acreditar na possibilidade do zumbi da filosofia da mente. Por conseguinte, é uma certa variedade de imagem relacionada ao corpo que torna o sentimento especial a um organismo dotado de um *self*. Sobre isso, Damásio (2011, p. 103) afirma que:

Sentimentos são uma variedade de imagem cuja relação única com o corpo os torna especiais [...]. Os sentimentos são imagens sentidas espontaneamente. Todas as outras imagens são sentidas porque são acompanhadas pelas imagens específicas que chamamos de sentimentos.

2.4 Consciência e realidade

Nos subcapítulos e tópicos anteriores, demonstramos que o cérebro mapeia toda mudança ou processo intero e exteroceptivo vivenciados no corpo por meio de suas interações. Demonstramos também que tanto ‘processos emocionais’ quanto as ‘variadas reações homeostáticas’ produzem padrões neurais os quais vão servir como substrato para a formação dos sentimentos e, posteriormente, dos processos mentais de modo geral. Neste tópico, nossa discussão diz respeito à ideia de que os processos mentais, principalmente a atividade consciente, integram processos reais que envolvem a percepção de toda e qualquer modificação no corpo, bem como na mente consciente, subjetiva e ética, como princípios que integram a totalidade da realidade.

A experiência consciente é um dos aspectos essenciais da realidade e, como acreditamos, apresenta, por um lado, um aspecto objetivo, característica comumente visada pelos processos de investigação científica, e, por outro, um aspecto subjetivo, característica da experiência consciente que escapa à investigação científica e que é origem e fundamento de toda ação ética desenvolvida e manifesta nas relações sociais. Como sabemos, é por conta da coexistência desses dois aspectos que a consciência não pode ser considerada um objeto pleno de investigação científica. Entretanto, se a experiência consciente é um aspecto da totalidade da realidade e presente no organismo vivo, a atividade consciente deve estar fundamentalmente vinculada a todos os processos que envolvem o organismo e suas interações com o meio no qual está inserido, desde a captação de informações oriundas do mapeamento produzido em redes neurais — o que inclui processos emocionais ou qualquer outro padrão de mudanças corporais — até os processos deliberativos da ação consciente e ética pelo agente humano (Damásio, 2004, 2011; Pankseep, 2013; LeDoux, 1996; Almada, 2010, 2012b).

Segundo Pereira Jr. (2013, p. 300), a atividade consciente no organismo humano perpassa progressivamente três níveis de realidade (i) o nível biológico, físico e químico, que corresponde ao aspecto físico; (ii) o nível “informativo”, o qual se fundamenta no tempo presente e apresenta dois lados fundamentais de sua formação: o objetivo e o subjetivo; e (iii) a “atividade consciente”. Conforme o denominado Monismo de Triplo Aspecto – MTA, esses níveis pertencem a um “sistema dinâmico largo que cobre a totalidade da realidade” (Pereira Jr., 2013, p. 300).

Esses níveis também são considerados “estágios” de um eterno processo existente na natureza que se combina e se atualiza no tempo continuamente, conforme é demonstrado na figura 2 abaixo.

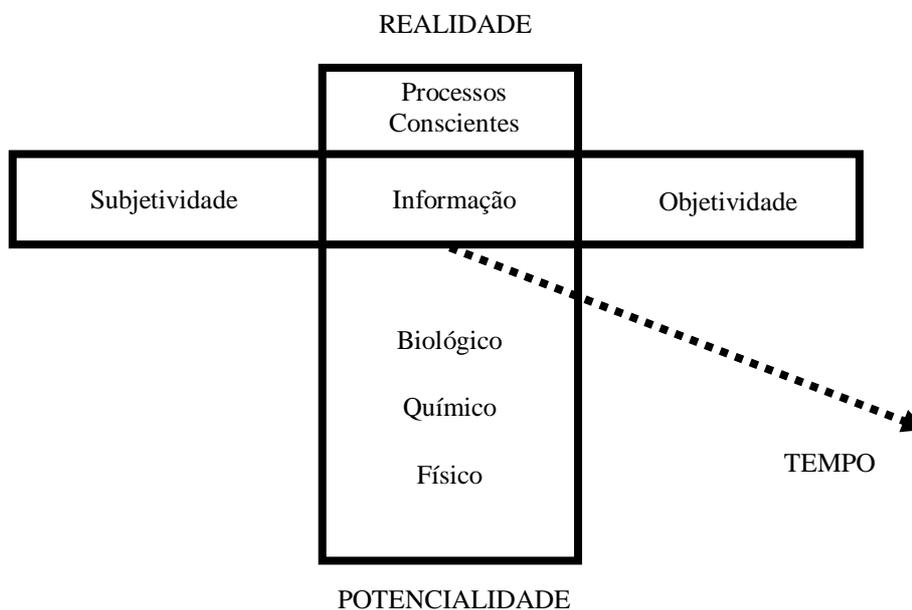


Figura 2: PEREIRA JR. (2013, p. 312).

Nesta perspectiva, a atividade consciente não se reduz ao nível “físico”, o qual subentende a realidade biológica-física-química presente no corpo físico, e nem ao “informacional”, o qual está representado pelos aspectos objetivos e subjetivos dos processos mentais. A experiência ou a atividade consciente, isso sim, está unida a todos esses aspectos, muito embora apresente características tão próprias e únicas que sugerem certa independência em relação aos outros níveis do organismo. Embora a atividade consciente apresente características intrínsecas e únicas, na perspectiva do MTA ela está incorporada em “coisas físicas”, conforme Pereira Jr. (2013, p. 301) afirma:

As potencialidades estão incorporadas em coisas físicas, porém suas propriedades intrínsecas não são idênticas às propriedades biológicas físicas ou químicas. No contexto da ciência moderna, as atualizações das potencialidades dentro das experiências vividas são descritas por disciplinas filosóficas tais como a fenomenologia e pelas ciências humanas como a psicologia. Consequentemente, quando se utiliza o conceito de superveniência¹⁰, conceito central para a filosofia contemporânea da mente, o MTA implica que a experiência consciente supervém da natureza, e não a partir do aspecto físico da natureza unicamente. O corolário desta implicação é que as ciências físicas, químicas e biológicas são essencialmente incompletas relativamente a uma explicação da mente consciente.

Diferentemente de Damásio (2004, 2011), para quem os processos mentais conscientes e não-conscientes “emergem” de processos neurofisiológicos do cérebro, e de Searle (1994), que defende a “emergência” da atividade consciente a partir de uma atividade de “alto nível” do conjunto de neurônios arraigados no cérebro, para o MTA, de Pereira Jr. (2013), a experiência consciente supervém de uma totalidade na natureza, e não unicamente a partir do aspecto físico do corpo. Em outras palavras, Pereira Jr. (2013) defende que o aspecto físico científico (físico-químico-biológico) não é suficiente para explicar por completo a existência de processos mentais conscientes na totalidade da realidade humana; com efeito, “episódios mentais conscientes são componentes fundamentais da natureza” que, no entanto, “não podem ser explicados” completamente (Pereira Jr., 2013, p. 301).

Sobre a questão de a atividade consciente estar arraigada em processos neurofisiológicos da atividade cerebral, Damásio (2011, p. 71) admite que “plantas não possuem neurônios, e na ausência deles, não há mente.” Em outras palavras, a mente e a atividade consciente são características exclusivas de cérebros desenvolvidos com uma atividade neuronal saudável. Sobre a origem da consciência presente em organismos vivos na história da vida no mundo Damásio (2011, p. 346-347) afirma que:

¹⁰ Superveniência, grosso modo, é um conceito que especifica uma relação de dependência que, normalmente, ocorre entre conjuntos de propriedades. Alguns filósofos da mente, com destaque para Searle, consideraram úteis os conceitos de superveniência, por possibilitar uma teoria das relações mente-corpo que não seja reducionista e que ao mesmo tempo não necessite postular a existência real de entidades imateriais ou domínios de ser não naturais. No entender de Davidson, “superveniência pode ser usado para significar que não pode haver dois eventos semelhantes em todos os processos físicos, mas diferindo em alguns aspectos mentais, ou do que um objeto não pode ser alterado em algum aspecto mental, sem ser alterado de alguma forma fisicamente” (Davidson 1980, p. 214).

Se acompanharmos a evolução biológica como uma marcha impremeditada subindo pela árvore da vida, a resposta sensata é que a consciência surgiu bem tarde na parte alta da árvore. Não há sinal de consciência na sopa primordial nem em bactérias, em organismos unicelulares ou multicelulares simples, em fungos ou em plantas, todos estes organismos interessantes que apresentam elaborados mecanismos de regulação da vida, precisamente os mecanismos cujo trabalho a consciência viria a aprimorar tempos depois. Nenhum desses organismos tem cérebro, muito menos mente. Na ausência de neurônios, o comportamento é limitado e a mente não é possível; inexistindo mente, não há consciência propriamente dita, apenas precursores de consciência.

A ideia central de toda teoria de Damásio (1996, 2000, 2004, 2011) sobre a consciência é resumida no último parágrafo desta citação: “Na ausência de neurônios, o comportamento é limitado e a mente não é possível; inexistindo mente, não há consciência”. Associa-se a isso a noção de que processos mentais conscientes estão presentes na natureza, porém, não em qualquer lugar, mas unicamente em um lugar específico da natureza — no cérebro, e em especial na atividade neuronal. Mesmo entendendo que a atividade consciente, característica exclusiva de organismos com cérebros saudáveis e desenvolvidos, equipados com um arsenal neuronal propriamente dito, Damásio (2011, p. 321) afirma que a tarefa de compreender como o cérebro produz a mente consciente continua incompleta, e o mistério da consciência ainda permanece.

Como mencionado acima, enquanto Damásio (2011) afirma que a atividade mental está presente apenas na atividade neuronal de cérebros de organismos vivos, e em nenhum outro lugar, tal como em plantas, na “sopa primordial”, ou em organismos uni e pluricelulares, o MTA de Pereira Jr. não considera que o aspecto físico científico (físico-químico-biológico) seja suficiente para explicar por completo a existência de processos mentais conscientes em sua totalidade na realidade humana. Também é verdade, por outro lado, que Damásio (2011) e Pereira Jr. (2013) concordam em que a atividade consciente não é o produto de um sistema isolado; por um lado, Damásio não *reduz* a produção da mente à atividade neurofisiológica, defendendo, ao contrário, que a mente é uma emergência da conjunção entre cérebro, corpo propriamente dito e meio ambiente, e Pereira Jr., por seu turno, defende que a experiência consciente sobrevém de uma totalidade na natureza, e não apenas do aspecto físico do corpo.

Em sua especificidade, a proposta de Pereira Jr. (2013) — que procura mostrar que a mente supervém da natureza, e que é parte integrante dela — apresenta-se como uma explicação plausível para a origem da experiência ou da atividade consciente na natureza. Desta forma, processos conscientes estão presentes na natureza e são parte dela ou um de seus aspectos (Ver figura 3).

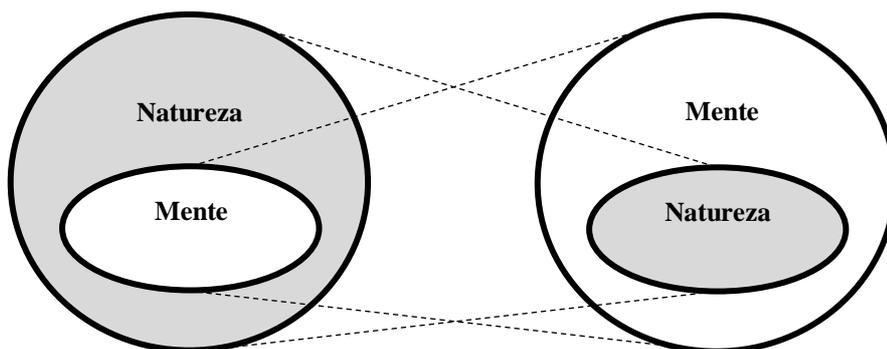


Figura 3: Adaptado de PEREIRA JR. (2013, p. 306).

Pereira Jr. (2013, p. 305) expressou a ideia de a mente e a natureza serem aspectos de uma realidade única da seguinte forma:

No domínio de possibilidades, qualquer mente está contida na natureza — no sentido em que todas as formas mentais, incluindo as que se referem a impossibilidades naturais, são produzidas por meio de combinações de formas naturais. No domínio das realidades, a natureza está contida na mente, no sentido de que todas as ideias/conceitos sobre natureza pertencem à mente de alguém, que também tem ideias/conceitos outros além do que aqueles sobre a natureza.

No entanto, uma pergunta interessante, concernente aos aspectos objetivos e subjetivos do aspecto informacional, surge: como o aspecto informacional torna-se uma atividade consciente? O corpo, em especial o cérebro, recebe informações sobre modificações internas ao organismo e externas a ele através da interação com o meio interno; porém, o que torna o acesso a tais informações uma atividade consciente? A atividade consciente emerge a partir dos aspectos objetivos e subjetivos do estágio informativo da totalidade da realidade humana pela presença de sentimentos vinculados ao conteúdo informacional. É isso o que torna o fluxo informacional um aspecto consciente no organismo. Em síntese, a atividade consciente é concebida pela

composição de dois ingredientes essenciais — “padrões informacionais” e “sentimentos”.

Sobre isso, Pereira Jr. (2013, p. 301) afirma que sua principal reivindicação sobre esses dois ingredientes essenciais para a atividade consciente é que:

O que faz o processamento de informação consciente é a presença de sentimentos sobre o conteúdo da informação a ser processado. Atividade consciente é, portanto, concebida como uma composição de dois ingredientes essenciais, padrões de informação e sentimentos, apresentando diferentes graus ou modalidades de acordo com a sua participação em cada episódio. Há sempre um sentimento ligado a conteúdos conscientes, tais como o imaginário fonêmico de um pensamento consciente ou a cor associada com uma percepção visual. Muito embora o percurso a partir da informação detectada até o sentimento sobre o seu conteúdo não seja direta, mas mediada por uma atribuição de sentido.

A ideia de que a atribuição de sentido é um fator mediador entre a informação detectada e o sentimento contido na informação imputa ao conteúdo informacional uma intensidade que torna certos tipos de informação mais importantes que outros. No entanto, o fato é que, se não há sentimentos, nem toda experiência pode ser considerada consciente. E é nessa acepção que a atribuição de sentido está para além dos padrões informacionais, pela presença do sentimento. Sem a presença do sentimento, o conteúdo informacional torna-se um aspecto necessário para a atribuição de sentido, mas não suficiente para o processo consciente (Pereira Jr., 2013, p. 302).

Uma consequência imediata da ideia de que o processo de informação torna-se consciente pela presença do conteúdo do sentimento diz respeito a um ponto da clássica tese de que algum dia as máquinas inteligentes nunca poderão se tornar conscientes. Se o sentimento adicionado à informação é o que proporciona ao organismo a capacidade de atribuir sentido e de se tornar consciente, máquinas inteligentes não são capazes de atribuir sentido porque lhes falta sentimento e, por isso, não podem, em consequência, ser conscientes.

Uma diferença básica entre o conceito de emoção e o de sentimento nos processos da atividade consciente, segundo Pereira Jr. (2013, p. 303), é o fato de que as emoções, em um sentido da atividade somática e motora, não precisam necessariamente ser acompanhadas da experiência consciente. Em sua grande maioria, são processos automáticos que ocorrem sem a vontade humana, enquanto a existência de sentimentos

implica algum grau de consciência. O foco da atenção consciente sobre imagens cognitivas e representações simbólicas costuma estar acompanhada por sentimentos (Pereira Jr., 2013, p. 303).

No que concerne ao aspecto consciente da totalidade da realidade humana, a atividade consciente apresenta uma estrutura dual, conforme mencionado no início deste tópico: um polo subjetivo e um polo objetivo. Devido à “propriedade mental intitulada intencionalidade da consciência” (Pereira Jr., 2013b, p. 64), pode-se afirmar que o polo subjetivo da consciência, o Eu consciente, sempre tematiza um conteúdo objetivo, a exemplo de um episódio ou um composto por padrões informacionais processados no cérebro, mas nunca a si mesmo. Talvez seja nesse sentido que Searle (1994) afirma que a consciência não consegue olhar para si mesma.

O que a proposta de um modelo dual, herança da fenomenologia husserliana, traz de inovador na perspectiva de Pereira Jr. (2013) é a ideia de que o polo subjetivo da consciência, o Eu consciente, experiencia o conteúdo objetivo da consciência sendo, ao mesmo tempo, afetado por ele, gerando de certa forma um sentimento, ou seja, o lado subjetivo da consciência ou o Eu consciente deve, em princípio, ser o portador de sentimentos. Neste caso, é a objetivação da atividade consciente que insere no polo subjetivo a experiência da atribuição de sentido para o Eu consciente. Sobre isso, Pereira Jr. (2013b, p. 64) propõe:

Em acréscimo ao modelo de estrutura da consciência husserliano, proponho uma ação mental reversa, a saber, que a experiência de um determinado conteúdo objetivado afetaria o Eu consciente, gerando um *sentimento*. Um sentimento, neste sentido, seria um estado do polo subjetivo (Eu consciente) resultante da experiência de um determinado conteúdo objetivo.

Por fim, a tematização de conteúdo objetivo pelo Eu consciente se torna um episódio integrado em todo processo do comportamento, inclusive de formação de hábitos sentimentais pelo Eu consciente. Neste caso, é a integração com a experiência consciente que desperta sentimentos no Eu consciente, afetando-o de certa forma. Sobre isso, Pereira Jr. (2013, p. 65) afirma que:

O Eu consciente intencionalmente tematiza um determinado conteúdo objetivo, que é recortado no espaço e no tempo como sendo um

episódio integrado. Sua interação com tal episódio produz uma experiência consciente, um processo dinâmico que concomitantemente afeta o Eu, despertando os *sentimentos*.

A atividade consciente que tematiza o conteúdo objetivo por seu aspecto subjetivo funciona como um sistema integrado. Com o auxílio dos sentimentos, a integração da atividade consciente torna cada episódio uma experiência única, vivenciada pelo agente privado — o Eu consciente. A repetição esporádica de episódios da experiência única cria a incidência de “hábitos”, que se constituem na história da vida de cada pessoa, como o teor de sua própria experiência, ou seja, sua própria identidade. A identidade individual e consciente de cada pessoa é o referencial do indivíduo e também social, ou uma referência ética na interação de cada pessoa com o mundo externo, em especial com pessoas. Vamos tratar disso nesse último subcapítulo deste capítulo.

2.5 A Consciência ética

Discutimos que a atividade consciente é composta fundamentalmente pela união de duas características essenciais — informação e sentimento — e, por conseguinte, se divide em dois aspectos que participam da totalidade dos processos conscientes — o aspecto objetivo da consciência e a subjetividade. O aspecto subjetivo da consciência, o Eu consciente, tematiza determinados conteúdos objetivos, recortados no espaço e no tempo, tornando a experiência consciente um processo integrado com toda a natureza. Neste último tópico deste capítulo, nossa discussão se debruçará sobre a ideia de que os conteúdos objetivados e tematizados pelo Eu consciente tornam-se padrões de comportamento, ou seja, um referencial entre o Eu consciente e os ‘eus’ conscientes dos outros indivíduos. Vamos abordar, também, os hábitos sentimentais, que têm como finalidade proporcionar uma identidade de vida para cada pessoa e que abrem possibilidades para fundamentar uma identidade social, a qual chamamos também de cultura, que fundamenta os princípios éticos entre os indivíduos (Pereira Jr., 2013).

O homem é o único organismo vivo no planeta capaz de objetivar os conteúdos da consciência, ou seja, conhecer e atribuir ao conhecimento um sentido especial. A objetivação dos conteúdos da consciência proporciona a cada pessoa a capacidade de se distanciar do mundo e vê-lo como um objeto no tempo.

O distanciar-se do mundo e vê-lo como objeto proporciona a cada pessoa a capacidade de atribuir sentido ao objeto que conhece e, por isso, a atribuição de sentido se apresenta como um estágio acima do informacional, puramente pela capacidade de associar a cada conteúdo informacional adquirido um sentido específico.

Este sentido específico adquire intensidade modulada pelo Eu consciente através da característica dos processos mentais — o sentimento. O sentimento, arraigado na base dos processos mentais, proporciona, assim, a cada Eu consciente a capacidade de conhecer os tipos de conteúdos específicos que emergem de processos emocionais e de variadas reações homeostáticas, e também a capacidade de atribuir intensidade a cada conteúdo vivenciado. Desta forma, ao mesmo tempo em que a consciência é fruto de um processo físico cerebral, o aspecto subjetivo do Eu consciente é modulado por uma capacidade de intensidade de acordo com as circunstâncias e conteúdo da informação. Por conseguinte, estas características dos aspectos subjetivos do Eu consciente proporciona a cada pessoa a capacidade de refletir sobre a totalidade de sua própria existência no mundo. É isso que Pereira Jr. (2013, p. 305) intenta quando afirma que: “A consciência aparece como um processo que tem causas físicas dentro do crânio, mas também — como nas mónadas de Leibniz — uma capacidade para refletir sobre a totalidade do mundo”.

A capacidade de a consciência de refletir sobre a totalidade do mundo envolve a capacidade de vê-lo como objeto e de atribuir intensidade a cada objeto do conhecimento vivenciado. A intensidade neste aspecto pode ser também vista como atribuição de uma ‘tonalidade’ à informação adquirida. A partir da ideia de uma ‘tonalidade’ ou intensidade atribuída a cada conteúdo de vivência, emerge a ideia de uma temporalidade existencial, que atribui sentido ao objeto experienciado no momento de sua vivência. É intuitivo pensar, por conseguinte, que sem sentimento todas as vivências teriam a mesma intensidade e não se teria a ideia do quão significativo seria um objeto naquele momento para a pessoa que o experiencia. A temporalidade nestes termos seria uma vivência com intensidade única e indiferenciada.

No entanto, o conceito de ‘tonalidade’ ou intensidade atribuído a cada conteúdo de vivência por cada pessoa, apresenta uma temporalidade diminuta por se fixar no presente de todas as vivências. A intensidade proporcionada ao conteúdo de cada informação adquirida no tempo proporciona a cada pessoa a capacidade de selecionar, com o auxílio da reflexão sobre as vivências e sobre a totalidade do mundo, um modo de agir melhor — um referencial — o qual pauta as relações do homem consigo mesmo, com o outro e com o ambiente que o cerca. Pereira Jr. (2013b, p. 65) chama, especificamente, estas atitudes de “atitudes éticas”, e as expressa da seguinte forma: “Os hábitos sentimentais constituídos na história de vida de uma pessoa vêm a compor sua identidade, a qual constitui o referencial em relação ao qual suas atitudes éticas são estabelecidas”.

Hábitos sentimentais são “referenciais” de comportamentos construídos na “história da vida” de cada pessoa e selecionados de acordo com a intensidade ou tonalidade das vivências adquiridas no tempo. Os hábitos sentimentais tornam-se atitudes éticas na história de vida de cada pessoa por apresentar um conteúdo objetivo comum à coletividade. O conteúdo objetivo comum é o que Pereira Jr. (2013) chama de “atitude ética” praticada por cada Eu consciente. Tais conteúdos objetivos comuns também são chamados de regra, lei, valor ou princípio, e só podem ser possíveis pelo aspecto objetivo da consciência. Sem ela, seria praticamente impossível se ver de dentro para fora estabelecendo pontos comuns. Por isso, o aspecto subjetivo (Eu consciente) e o objetivo se integram estabelecendo um referencial da pessoa consigo mesma (uma identidade), e um referencial da pessoa com o mundo (atitude ética).

Pereira Jr. (2013, p. 65) defende que, na formação de “hábitos sentimentais”, o Eu consciente “intencionalmente tematiza um determinado conteúdo objetivo” recortado no espaço e no tempo como sendo um “episódio integrado”. Daí a interação do Eu consciente com tal episódio produzir “uma experiência consciente”, ou seja, “um processo dinâmico que concomitantemente afeta o Eu, despertando os *sentimentos*”. Hábitos sentimentais são recortes intencionalmente objetivos extraídos da experiência consciente, integrando um episódio na totalidade do mundo, contribuindo para a formação de um ciclo integrado, de modo que, ao mesmo tempo, o ‘Eu’ é afetado pelo mundo e o mundo é afetado por ele.

Esta característica cíclica do Eu afeta o mundo ao mesmo tempo em que o mundo é afetado por ele torna-se uma regra de comportamento moral dentro de determinada cultura. Nesse sentido, não há como falar em consciência ética sem entender o processo de como o comportamento moral torna-se um ciclo de reações entre o Eu e o mundo. Sobre isso Pereira Jr. (2013b, p. 66) afirma que:

Considera-se aqui que uma atitude ou ação meramente reativa, reprodutora de hábitos disseminados em uma determinada cultura, constitui um *comportamento moral*. Uma *consciência ética* pressupõe mais que a moralidade, pois incorpora a possibilidade de se agir contrariamente aos hábitos disseminados em uma sociedade; ou seja, no caso do comportamento moral o “dever ser” (meta da ação) se reduz ao “ser” (estados de coisas dado em determinado contexto sócio-histórico), enquanto no caso de uma ação conduzida pela consciência ética haveria uma tensão entre o “ser” e o “dever ser”, que podem não coincidir, fazendo com que o agente ético enfrente dificuldades e obstáculos para atingir uma meta que reflita ou simbolize sua identidade pessoal.

Uma “consciência ética” pressupõe mais que “comportamento moral” por transcender a mera atitude ou ação reativa reprodutora de hábitos disseminados por uma determinada cultura. Tal consciência é motivada por uma “meta de ação” ou um “dever ser” que retira o “ser” de sua constante esfera de ação comum para outra esfera de ação que proporcione ao agente ético a capacidade de refletir cognitivamente sobre que tipo de resposta que se dará no contexto de cada situação ou circunstância. Uma “intencionalidade” neste caso funciona como o que Pereira Jr. (2013, p. 66) chama de “disposição de direcionar a ação” para uma determinada meta. A meta a ser alcançada não se encontra obviamente em um estado de coisas atuais do agente, mas “como um estado que deveria ser realizado, de acordo com o referencial construído na história de vida deste sujeito” (Pereira Jr., 2013b, p. 66).

Certamente são constantes os obstáculos e dificuldades impostos por ‘hábitos disseminados’ por determinada cultura e, por conseguinte, um ‘dever ser’ estará em constante oposição ao ‘ser’ impresso pela cultura. No entanto, pelo constante desejo de a consciência ética em transformar uma “experiência desejada” em uma “meta admirável”, torna-se possível um agente comum se transformar em um agente ético portador de uma consciência ética. Sobre a formação da consciência ética, Pereira Jr. (2013b, p. 66) afirma o seguinte:

O Eu consciente projeta no tempo uma experiência objeto de seu desejo, a qual implica uma meta admirável (esteticamente bela, conforme o referencial do sujeito) a ser alcançada. A concepção desta meta, e a ação em conformidade com ela, propiciam uma condição subjetiva vivenciada como *autenticidade, sabedoria e/ou plenitude de sentido*. Tomado por esta condição, o agente ético pode enfrentar desafios, superar dificuldades e enfrentar obstáculos que se interponham entre seu estado atual e o estado de coisas desejado.

Desta forma, a consciência ética se consagra como uma “meta admirável” proporcionada por um “dever ser” ou por uma “disposição de direcionar a ação” intencionada pelo Eu consciente, e também como uma característica essencial do agente ético — o homem — sobre si mesmo, sobre o homem e sobre o mundo. A consciência ética extraída da “meta admirável” ou do “dever ser” do agente humano torna o homem o único agente capaz de agir eticamente. Nem todo comportamento é ético, pois há comportamentos que têm a tendência de apenas reproduzir “hábitos disseminados pela cultura”, sendo que o comportamento ético traz em si a característica de uma ação que transcende a mera ação natural.

Capítulo 3

A maior parte do que fazemos ou sentimos é consciente?

3.1 Apresentação

Vimos ao mundo como uma “tábula rasa” ou “equipados”, a partir de nossas matrizes biológicas, com alguma “programação previa” em nossa neurofisiologia? Somos plenamente livres e agimos com total liberdade e controle sobre tudo que fazemos e sentimos ou dividimos nossas respostas conscientes a estímulos internos e externos com respostas automáticas e programadas presentes em nosso cérebro? Nossa proposta para este capítulo se insere nesta complexa discussão. A discussão desse capítulo não se compromete com a intenção de eliminar nossos estados cognitivos para em seguida afirmar que nosso livre-arbítrio não existe. Nossa intenção consiste em elucidar o fato que nossas ações e comportamentos são, em grande medida, controlados por processos cerebrais automáticos, dos quais muitas vezes não estamos conscientes. Tais processos vão sendo neurofuncionalmente constituídos desde nossa vida uterina e aperfeiçoados durante todo processo de vida através de nossas relações com o meio ambiente, externo e interno ao corpo. Além do mais, queremos demonstrar que esses padrões neurais automáticos e não-conscientes são influenciados de forma significativa por nossos processos emocionais, os quais afetam direta ou indiretamente nossas decisões.

Para tanto, subdividimos o subcapítulo 3.2 em quatro tópicos.

No primeiro tópico, o 3.2.1, desenvolveremos a ideia de que, em nosso cérebro, herdamos, a partir de nossas matrizes biológicas, um “pacote de programas neurais especializados” para solução de problemas imediatos, o qual não depende necessariamente de nossos processos cognitivos ou atencionais. Vamos demonstrar que tais “programas” tem como finalidade a eficiência nas repostas proporcionadas pelo cérebro (velocidade nas respostas), juntamente como um mínimo de energia gasta na resolução problemas complexos que exige respostas rápidas.

No tópico 3.2.2, defenderemos a ideia de que grande parte de nossas decisões não são realizadas fundamentadas unicamente em nossos processos cognitivos, ou seja,

ou naquilo que a filosofia chamou por muito tempo de “razão”. Tal conceito é um mito, pois muito de nossas respostas a estímulos emocionais internos ou estímulos externos são processos automáticos dos quais necessariamente não estamos conscientes.

No tópico 3.2.3, desenvolveremos a noção de que nossa percepção emocional é essencialmente caracterizada por processos que antecedem nossos processos atencionais ou cognitivos, ou seja, nosso cérebro assimila e categoriza informações emocionais através de programas que consideramos “inatos” e, de forma direta e não levando em conta, quase sempre, nossos estados de consciência.

No último tópico do subcapítulo, o 3.2.4, vamos discutir a noção de que nossas emoções exercem uma influência significativa sobre nossos processos de tomadas de decisão, ou seja, nunca decidimos, como discutido no tópico anterior, fundamentados unicamente na “razão” ou em nossa cognição. Podemos dizer que somos influenciados por nossas emoções em todas as decisões cotidianamente empreendidas.

No subcapítulo 3.3, vamos defender a tese de que nossa personalidade, ou aquilo que julgamos ser, juntamente com o modo como nos comportamos depende direta ou indiretamente de nossa neurobiologia, em especial do funcionamento adequado de nosso cérebro e da correta conservação de suas estruturas. Vamos demonstrar, fundamentados na literatura científica, que a danificação do tecido cerebral, por mínima que seja, em especial, a do lobo frontal, altera nosso comportamento e, conseqüentemente, aquilo que julgamos ser — nossa personalidade. Vamos mostrar também que um desequilíbrio químico no cérebro, causado pelo uso de certos medicamentos, pode alterar nosso comportamento e o que julgamos ser.

Por fim, no subcapítulo 3.4, vamos defender a ideia de que os processos emocionais se manifestam neurofisiologicamente em nosso cérebro como “padrões neurais”, proporcionando à nossa mente consciente ou ao self a possibilidade de experienciar de forma privada esses padrões. A ideia desse subcapítulo é a de demonstrar que as experiências privadas de tais padrões são “sentidas” em nossos processos mentais e “decodificadas” em nossa mente como propriedade de um possuidor, ou dono — o self —. Por conseguinte, o que queremos elucidar é o fato de que o sentimento privado desses processos mentais e consciente são na verdade nossos sentimentos.

3.2 A maior parte do que fazemos ou sentimos é consciente?

3.2.1 *Somos conscientes de tudo o que fazemos?*

Será que a maior parte do que fazemos ou sentimos é consciente? Somos sempre conscientes de todo o processo envolvido em nossos processos deliberativos? Por muito tempo, acreditou-se que nossa capacidade autônoma e completamente voluntária de tomar decisões fosse predominante em nossas relações interpessoais e sociais. Em algum sentido, talvez isso seja verdade. No entanto, também é verdade que ações complexas podem ser consideradas, em sua grande maioria, como processos que não passam de maneira tão significativa pelo crivo de nossas capacidades cognitivas. Alguns exemplos de ações grandemente norteadas por processos não-conscientes são: (i) a capacidade que cada indivíduo tem de assimilar regras e costumes; (ii) se, diante do perigo, vamos ficar parados ou correr; (iii) as razões pelas quais sentimos náuseas ou outros sintomas viscerais diante de determinadas situações. Com efeito, inúmeras investigações atualmente correntes no âmbito das novas ciências do cérebro têm buscado comprovar que nossa atividade cerebral é grandemente influenciada por processos cognitivos não-conscientes, o que não se restringe às situações claramente automáticas como as citadas acima, mas se estende também ao que consideramos como o aspecto mais nobre da vida humana, a saber, a capacidade de tomar decisões (Almada, 2010, 2012a; Eagleman, 2012).

A maior contribuição de autores tais como Pinker (2004), Damásio (2000, 2011), Eagleman (2012), LeDoux (1996), Tamietto e Gelder, (2010), Winkielman, Berridge, e Wilbarger (2005) tem sido a de demonstrar que o cérebro é um órgão complexo de onde se originam sensações (emoção e sentimentos), deliberações, intuições, etc., as quais, no escopo de nossos ações, afetam mutuamente, e também por meio de processos não-conscientes, nossa capacidade de decidir e de vivenciar nossa existência. Em síntese, nossa capacidade de deliberar não se encerra em si mesma e provavelmente não é independente de fatores extrínsecos a nossa ‘vontade’.

Processos cognitivos não-conscientes, incluindo nossas heranças e predisposições, sempre estarão presentes em nossas decisões, de tal modo que os motivos pelos quais nos levam a agir como tal nunca é, e nunca vai ser, plenamente consciente, por mais que a responsabilidade de nossos atos sejam exclusivamente dada a cada um de nós (Winkielman, 2004, 2010; Damásio, 2000, 2011).

Em função desse conjunto de evidências, a compreensão de que nascemos como ‘tábulas rasas’ — consagrada pelo empirismo britânico (Locke, 1996, p. 33-36), e mais recentemente retomada pelo behaviorismo — tem sido hoje fortemente questionada pelas mais diversas ciências do cérebro. Não se trata, obviamente, de uma retomada da crença quanto à tese de que somos dotados de ideias inatas, mas da compreensão de que o desenvolvimento de nosso sistema nervoso traz consigo um conjunto de pré-disposições para uma série de comportamentos adaptativos. Em suas reflexões sobre o debate *nature versus nurture*, Pinker (2004) critica os defensores da tábula rasa, ou *blank slate* (lousa em branco), indo ao encontro das contemporâneas ciências cognitivas, que têm demonstrado a existência de mecanismos complexos e ‘inatos’¹¹ destinados à aprendizagem de um universo cultural no qual cada um de nós está inserido. Com o objetivo de exemplificar essa tese, Pinker destaca que muitos de nossos ‘traços psicológicos’ — tais como gosto por alimentos gordurosos, status social e relações sexuais de risco — estão mais adaptados às exigências evolutivas de um ambiente ancestral do que às de um ambiente real (Pinker, 2004, p. 6). Ademais, Pinker costuma afirmar que nossas capacidades adquiridas por herança genética exercem uma influência muito mais significativa em nosso comportamento de que normalmente concebemos:

¹¹ Não me refiro aqui ao inatismo cartesiano ou a qualquer jargão metafísico herdado pela filosofia. Mais à frente, explicarei exatamente a que me refiro quando uso o termo ‘inato’.

Crianças têm uma compreensão precoce de objetos, intenções, números, rostos, ferramentas e linguagem. A genética comportamental demonstrou que o temperamento aparece cedo na vida e permanece razoavelmente constante ao longo do tempo de vida, que muito da variação entre as pessoas dentro de uma cultura vem de diferenças nos genes, e que, em alguns casos, determinados genes podem estar ligados a aspectos da cognição, da linguagem e da personalidade. A Neurociência demonstrou que o genoma contém um rico ‘kit de ferramentas’ com fatores ligados ao crescimento, orientação de moléculas do axônio, e moléculas de adesão celular que ajudam na estrutura do cérebro durante o desenvolvimento, bem como os mecanismos de plasticidade que tornam a aprendizagem possível (Pinker, 2004, p.6)¹².

Tais conclusões, muito bem fundamentadas teoricamente, estão de acordo com todos aqueles que têm buscado demonstrar que nossas redes neurais herdadas — largamente presentes em nossa estrutura física cerebral — não podem ser ignoradas na averiguação das tendências gerais que regem nosso comportamento, nossa personalidade e até mesmo nossa capacidade de deliberar. Tais ‘circuitos inatos’, conforme Pinker (2004) concebe, não são marcados pela rigidez e inflexibilidade, ou seja, não enrijecem e inflexibilizam nossas estruturas cognitivas e comportamentais; pelo contrário, esses ‘circuitos inatos’ servem de base para a constituição de novos processos cognitivos e de novas possibilidades comportamentais. Para exemplificar essa tese, Pinker (2004, p.2) enuncia que a única ‘habilidade natural’¹³, que temos quanto ao aprendizado da língua materna é a capacidade inata de qualquer ser humano para falar. O aprendizado dos símbolos e de seus valores semânticos dependem grandemente do contexto no qual cada indivíduo está inserido. Por conseguinte, após a aquisição de um universo de significados simbólicos e de sentidos, nossas redes neurais não se fixam de forma estática em uma lista fixa de símbolos e de sentidos, mas se desenvolve em uma combinação algorítmica de um infinito número de pensamentos a serem expressos (Pinker, 2004).

¹² Texto original: “Infants have a precocious grasp of objects, intentions, numbers, faces, tools, and language. Behavioral genetics has shown that temperament emerges early in life and remains fairly constant throughout the life span, that much of the variation among people within a culture comes from differences in genes, and that in some cases particular genes can be tied to aspects of cognition, language, and personality. Neuroscience has shown that the genome contains a rich tool kit of growth factors, axon guidance molecules, and cell adhesion molecules that help structure the brain during development, as well as mechanisms of plasticity that make learning possible” (Pinker, 2004, p.6).

¹³ Para o termo traduzido como ‘habilidade natural’ o autor usa a palavra *talent* (Pinker, 2004, p.2).

Pinker (2004) conclui, por um lado, que a grande maioria dos cientistas atualmente rejeita a doutrina do século XIX a qual defendia o ‘determinismo biológico’¹⁴ para a natureza humana; por outro lado, rejeita também a doutrina de que a mente humana é uma espécie de *blank slate*. Entretanto, pesquisadores tais como Eagleman (2012), Damásio (2000, 2011) e o próprio Pinker (2004) assumem a ideia de interação entre organismo (mente, cérebro e corpo-propriadamente-dito) e meio ambiente. Pinker atribuiu ao interacionismo entre organismo e o meio ambiente o nome de ‘interacionismo holístico’, especificamente por considerar cada aspecto interno e externo como importante no processo de aperfeiçoamento das capacidades inerentes aos circuitos pré-instalados dos indivíduos. Pinker (2004, p. 7) sumariza essa ideia da seguinte forma:

Ninguém hoje acredita que a mente é um lousa em branco [...]. Todo o comportamento é o produto de uma interação indissolúvel entre hereditariedade e ambiente durante o desenvolvimento, de modo que a resposta a todas as perguntas sobre *nature-nurture* é “um pouco de cada”. Se as pessoas só reconhecerem esta obviedade, as recriminações políticas poderiam ser evitadas. Além disso, a biologia moderna considera obsoleta a própria distinção entre *nature* e *nurture*. Uma vez que um determinado conjunto de genes pode ter diferente efeitos, em diferentes ambientes, pode ser sempre um ambiente no qual um suposto efeito do genes pode ser revertido ou cancelado. Portanto, os genes não impõe restrições significativas no comportamento. De fato, os genes são expressos em resposta a sinais vindos do meio externo, e por isso é sem sentido para tentar distinguir genes e ambientes. É somente dessa forma que o debate fica no caminho de uma pesquisa produtiva¹⁵

¹⁴ No original, o termo que traduzimos como ‘determinismo’, Pinker usa o termo *destiny* (destino). Usamos na tradução o termo “determinismo” para não nos comprometermos com a noção de que a natureza é regida por leis teleológicas.

¹⁵ Texto original: No one today believes that the mind is a blank slate; to refute such a belief is to tip over a straw man. All behavior is the product of an inextricable interaction between heredity and environment during development, so the answer to all nature-nurture questions is “some of each.” If people only recognized this truism, the political recriminations could be avoided. Moreover, modern biology has made the very distinction between nature and nurture obsolete. Since a given set of genes can have different effects in different environments, there may always be an environment in which a supposed effect of the genes can be reversed or canceled; therefore the genes impose no significant constraints on behavior. Indeed, genes are expressed in response to environmental signals, so it is meaningless to try to distinguish genes and environments; doing so only gets in the way of productive research.

Tal qual Pinker (2004), o neurocientista David Eagleman (2012, p.93) também defende a ideia de que herdamos, de nossas matrizes biológicas, certo ‘equipamento para solução de problemas’, o qual Eagleman caracteriza como ‘inato’; tal como Pinker defende a ideia de uma ‘habilidade natural’, a ideia de uma ‘equipamento para solução de problemas’ também vai ao encontro do conceito de que cada pessoa nasce como uma ‘tábula rasa’. Nas palavras de Eagleman:

Bebês, ao nascer, não são tábulas rasas. Eles herdam muito equipamento para solução de problemas e chegam a muitos problemas com soluções já à mão [...]. Os bebês, apesar de indefesos, aparecem no mundo com programas neurais especializados para raciocinar sobre objetos, causalidades físicas, números, o mundo biológico, as crenças e motivações de outros indivíduos e interações sociais.¹⁶

Nesta afirmação, Eagleman também nos assegura que, ao nascermos, herdamos um ‘padrão inato’¹⁷, a saber, uma espécie de “equipamento para solução de problemas” o qual nos auxilia continuamente na solução, de forma imediata e automática, de problemas que a vida nos apresenta. Fundamentado na compreensão de que somos previamente dotados com um equipamento para solucionar problemas, Eagleman atesta que “bebês fazem pressupostos sobre as intenções de adultos. Se um adulto tenta demonstrar como fazer uma coisa, um bebê o imitará.”

¹⁶ Sobre as “causalidades físicas”, o autor também menciona que bebês fazem distinção entre objetos animados e inanimados, imaginando que os objetos animados apresentam, a todo momento, forças internas ou intenções invisíveis por detrás dos movimentos. A procura por uma força interna ou intenção por detrás do movimento pode ser considerada como o exemplo de ações pré-programadas em seres humanos, as quais são herdadas de suas matrizes. A noção de ações pré-programadas possui uma significação psicológica de fundamental importância para a proposta desse tópico, devido à diferenciação que se faz de nossos processos de percepção emocional (não necessariamente conscientes) em relação à percepção consciente de objetos, uma vez que os objetos animados apresentam mais valência emocional do que inanimados. Nossa proposta aqui é mostrar que nascemos pré-programado para estarmos, por exemplo, mais alerta em relação a ursos do que em relação a cadeiras.

¹⁷ *Wired* é a expressão usada por Damásio no original para se referir ao que costumamos designar como ‘inato’, ou ‘padrão inato’, com a intenção, ao que parece, de não se comprometer com o jargão metafísico que a expressão inato costuma trazer consigo. Segundo seu tradutor, “*wired* é uma palavra que se refere aos fios elétricos com que se instalam circuitos num aparelho eletrônico. O termo é usado corretamente com referência à ‘instalação’ de circuitos cerebrais e processos mentais” (Damásio, 1996, p. 160). Achamos que Damásio de fato foi muito feliz ao usar essa expressão, na medida em que é a que melhor se refere à “instalação” de circuitos cerebrais e processos mentais. Daí porque, doravante, todas às vezes a expressão “inato” em que aparecer no corpo dessa dissertação, deve-se entender o que é abarcado pela expressão *wired*.

A partir daí, Eagleman afirma que “o bebê não tentará imitar o que viu, mas o que acredita que o adulto pretendia” (Eagleman, 2012, p. 93). Em síntese, os bebês buscam reproduzir o ‘acerto’ e evitando o ‘erro’, o que vai ao encontro da noção defendida pelo autor de um “padrão” neural e, enquanto tal, mental e “inato”. A mesma compreensão se encontra em Pinker (2004), que concebe essa noção a partir da metáfora “kit de ferramentas” para solução de problemas. Trata-se, na perspectiva de Damásio (2011), da ideia de “circuitos elétricos” pré-instalados no cérebro. O exemplo dos bebês em reproduzir o ‘acerto’ e não o ‘erro’ pode certamente indicar um caminho que vai de encontro às concepções de tábulas rasas, sem que, para tanto, seja sustentada a concepção de um determinismo biológico. Daí a razão pela qual o próprio debate *nature versus nurture* é equivocado.

A noção de que herdamos, de nossas matrizes biológicas, “programas neurais especializados” para a solução de problemas nos auxilia a caracterizar nossos circuitos neurais (o que compõe nossa massa encefálica) como uma espécie de gestor ou gerenciador de ações e comportamentos que tem a finalidade (i) de preservação e subsistência da vida e (ii) de aperfeiçoar nossas habilidades adquiridas. Por conseguinte, o aperfeiçoamento qualitativo das redes neurais e, por conseguinte, da atividade cerebral, que cada criança recebe através de interações com estímulos internos e externos em cada dado momento de interação, torna-se o meio pelo qual tais indivíduos, em idade adulta, desenvolvem capacidades suficientes para fazer previsões acertadas, em maior ou menor grau, sobre o modo de funcionamento de si mesmos no mundo e do próprio funcionamento dos fenômenos naturais.

No interior de sua explicação acerca da pré-programação do equipamento neurofisiológico para solução de problemas, Eagleman (2012, p.94) também destaca um sistema o qual ele chamou de “sistema de leitura da mente”. O sistema de leitura da mente, em linhas gerais, se restringe a um conjunto de mecanismos que combina a direção e o movimento dos olhos para deduzir algo que se quer ou acredita. De acordo com Eagleman, esse sistema de *mind reading* é capaz de ‘driblar’ uma explosão de possibilidades acerca de coisas que poderiam estar acontecendo, mas que, no entanto, não estão. Um exemplo comum ocorre quando alguém olhar abruptamente por sobre seu ombro esquerdo despertando sua curiosidade para o que supostamente possa estar acontecendo por detrás de você.

A leitura imediata através do reconhecimento de expressões faciais, *eye gaze*, ou mesmo por processos de percepção emocional (Almada, 2012) tem como objetivo o propósito de eliminar possibilidades que estão fora da possibilidade de acontecer.

A capacidade de presumir eventos e avaliar o significado emocional de cada um, de avaliar objetos e situações através do sistema de leitura da mente vai, da mesma forma, de encontro à ideia de que todo cérebro, ou seja, todo circuito neural começa como uma tábula rasa. Com efeito, um sistema fundamentado em uma tábula rasa “seria incapaz de aprender todas as regras complexas do mundo com apenas poucas informações recebidas, a exemplo dos bebês” (Eagleman, 2012, p.94). Com base nisso, Eagleman aponta um abismo de desvantagens entre o cérebro humano e um sistema dotado de inteligência artificial, na medida em que este sistema não está preparado para lidar com as inúmeras situações aleatórias que ocorrem no dia-a-dia, no âmbito das interações entre o organismo e o meio no qual este interage.

Esses mecanismos de suporte, nossos ‘programas neurais especializados’, considerados como ‘inatos’ (herdados no pacote de nossa existência), nos fornece subsídios suficientes para entendermos que nossa ‘capacidade cognitiva’ não ‘começa do zero’. Por conseguinte, nossas capacidades para andar, nos comunicar, bem como de deliberar até mesmo com quem vamos começar nossa prole se apresentam como “traços psicológicos” ou “circuitos inatos” em nosso aparelho cognitivo, conforme Pinker (2004) e Damásio (2011) defendem, corroborando, assim, a ideia de que não começamos na vida a partir de um sistema neural que começa do zero.

Da mesma forma, Eagleman (2012, p. 95) também afirma que nossa pré-programação está profundamente envolvida na ‘troca social’, tal qual Pinker (2004) defende quando afirma que nossos ‘programas inatos’ não se manifestam em nosso comportamento como padrões de comportamento. Além do mais, Eagleman (2012, p. 95) acredita que “os programas sociais entram fundo no circuito neural” através de interação com o meio externo, modificando e aperfeiçoando nos organismos a maneira de agir e de pensar sobre a vida e o mundo que o cerca. Na combinação de uma pré-programação em função de uma ‘troca social’, Eagleman (2012, p. 95) termina sua defesa de uma herança neurofisiológica no homem afirmando que “[...] o cérebro, como o coração, não requer determinada cultura para expressar comportamento social — este programa vem embutido no equipamento”.

A partir daí, podemos entender que a pré-programação instalada no cérebro proporciona ao indivíduo a capacidade de internalizar regras e padrões sociais determinados pela cultura. Isso significa também dizer que os processos de internalização cultural que cada indivíduo faz com o meio proporciona a cada pessoa uma experiência única, ancorando e aperfeiçoando em cada indivíduo a formação de uma nova ‘programação’ neurofisiológica a qual vai gerar, nas gerações posteriores, uma nova programação de acordo como as experiências das matrizes biológicas anteriores.

Isso não significa que somos e nos comportamos unicamente programados por um circuito neural pré-programado e fixo. Nossos mecanismos neuropsicológicos que relacionam nossas redes neurais com tudo aquilo que somos e fazemos regem, em parte, nossas respostas mais imediatas e automáticas, mas, comumente, não nossa mente consciente. Provavelmente, não existe uma fundamentação científica para a tese de que a internalização ou assimilação provindas dos meios interno e externo ao ser humano sejam uniformes e lineares para todos, ou seja, não há bases empíricas capazes de efetivamente sustentar a tese de que as informações assimiladas por cada pessoa seja uniforme e linear. Pelo contrário, Eagleman (2012), discorrendo sobre as dezenas de variedades de ‘cérebros sinestésicos’¹⁸, resalta as incríveis diferenças na ‘visão’ subjetiva e individual que cada cérebro ou sistema neural forma sobre o mundo, enfatizando, em seguida, que cada circuito neural pode determinar o que percebe ou é capaz de perceber. Ao invés de se pensar sobre certa objetividade mecânica da atividade cerebral, como uma espécie de reprodução exata do mundo externo e da realidade, Eagleman (2012, p. 94) afirma que “a realidade é muito mais subjetiva do que se supõe normalmente. Em vez de a realidade ser passivamente registrada pelo cérebro, ela é ativamente construída por ele”; ou seja, cada cérebro desenvolve uma capacidade única de se interagir com o ambiente, mesmo que em síntese todos comecem com uma bagagem hereditária inicial.

¹⁸ Sinestesia é uma fusão de diferentes percepções sensoriais: palavras podem ter sabor, sons podem ter cores, a sensação de lixa pode evocar uma forma em F, o gosto de frango pode ser acompanhado de uma sensação de alfinetes na ponta dos dedos, ou uma sinfonia pode ser vivida em azuis e dourados. As experiências sinestésicas não são consideradas anormais, no sentido patológico, mas simplesmente incomuns no sentido estatístico (Eagleman, 2012, p. 90).

A realidade ser muito mais subjetiva do que se supõe normalmente pode parecer contrário ao funcionamento de um órgão físico, com funcionamento químico e biológico, e que respeita leis naturais de adaptação ao meio. No entanto, o fato é que, apesar dos aspectos mecânicos e neurobiológicos, nosso cérebro percebe e assimila cada evento do dia-a-dia de forma única. Tal fenômeno, a capacidade única de assimilar o dia-a-dia de forma ativa e não passiva, torna nossa atividade cerebral eficaz no sentido de escolher aquilo que nos trará um resultado positivo — um resultado que preservara nossa existência. A eficácia em nossa deliberação — consciente e não-consciente — vai sempre apontar nossos processos emocionais buscando ora um predomínio sobre nossos processos cognitivo ora se submetendo a ela (Eagleman, 2012, p. 127). Eagleman chama esse processo de “subjugação dos rivais internos”, no sentido de dizer que nem sempre confeccionamos a realidade de maneira deliberada e consciente, mas também de forma automática e inconsciente.

Nossa capacidade de deliberar de forma consciente pode nos garantir bons resultados; no entanto, quando deliberamos de forma não-consciente, será que podemos esperar os mesmos resultados? Talvez não, se considerarmos a questão a partir de um ponto de vista ético; porém, a partir de um ponto de vista biológico, nossos processos cerebrais automáticos e inconscientes sempre visam a um objetivo específico. Eagleman defende duas razões para que os processos cerebrais sejam automáticos e inconscientes: (i) a necessidade de tomada de decisões rápidas pelo cérebro (velocidade nas respostas) e (ii) a “eficiência em energia”, ou seja, como somos criaturas móveis que gastam bateria, otimizar energia nos possibilita resolver problemas complexos com o mínimo de energia (Eagleman, 2012, p. 82).

Com um processo de velocidade de respostas rápidas nos processos de tomada de decisão, e com um mínimo de energia gasta, nossos processos conscientes não precisam ter o trabalho de resolver questões administrativas no cotidiano da nossa vida cerebral no que se refere à gestão e a eficiência da vida, ou seja, questões da burocracia orgânica. Pelo contrário, tal processo nos possibilita ter mais tempo para lidarmos com questões éticas e culturais.

E, mesmo lidando de forma consciente nos processos socioculturais, Eagleman, (2012, p. 96) afirma que nosso “cérebro se importa tanto com a interação social que evoluiu programas especiais dedicados a ela: funções primitivas para lidar com questões de direitos e deveres”, tais como: não fazer uso de drogas, não se apropriar do bem alheio de forma imprópria ou sem o consentimento do proprietário, e não prejudicar a saúde alheia o privar a liberdade do próximo. É bem certo que muitos são exceção, o que não significa que tais atos não violem as convenções estabelecidas instintivamente nos processos inatos ou herdados.

Se admitirmos a ideia de que não somos tábulas rasas; se admitirmos que nosso cérebro já nasce com um “padrão inato” de respostas automáticas e inconscientes para resolver problemas imediatos que a vida nos impõe; se admitirmos que a assimilação desses “padrões inatos” está sujeita a um processo de aperfeiçoamento o qual nos acompanha por toda vida, poderemos, então, nos assegurar da legitimidade da teoria de que a maior parte do que fazemos ou sentimos não é consciente. Ações tais como ‘que horas vou sentir fome ou sede’, ou ‘se vamos correr diante do perigo ou ficar parado’, ‘o que a expressão facial do outro me diz acerca de seu estado emocional’ normalmente são ações automáticas que, em sua grande maioria, não passam pelo crivo de nossos processos de cognição consciente. Não se trata de afirmar que somos seres mecânicos e programados para agir sem capacidade de deliberação. Fazemos, sim, uso de processos cognitivos conscientes longamente designados, na história da filosofia, pela expressão ‘razão’. No entanto, a ideia de que nossas escolhas são fundamentalmente tomadas com base apenas em nossos processos cognitivos conscientes é um mito.

3.2.2 O mito da razão

No tópico anterior, demonstramos que nossas redes neurais herdadas, e largamente presentes em nossa estrutura física cerebral, não podem ser ignoradas na averiguação das tendências gerais que regem nosso comportamento, nossa personalidade e até mesmo nossas decisões. Nossos ‘circuitos inatos’ ou redes neurais herdadas servem de base para a constituição de novos processos cognitivos e de novas possibilidades de comportamentos. Discorremos também que o cérebro, por questões práticas de gerenciamento da vida, vem ao mundo com um pacote de “programas neurais especializados” para solucionar problemas imediatos, com maior eficiência, com velocidade de respostas rápidas, e com tendência mínima de gasto de energia na solução de problemas mais imediatos. Tais processos não excluem nossos estados conscientes; no entanto, derrubam a crença de que nossas ações são deliberadas em sua totalidade por um processo que tradicionalmente conhecemos como ‘razão’. À luz das novas perspectivas que envolvem o conhecimento sobre as atividades cognitivas e sensoriais do cérebro, não agimos totalmente fundamentados em processos conscientes. O conceito de que nascemos com um ‘padrão inato’ ou com ‘programas neurais especializados de respostas’ atesta, de certa forma, que a noção de que agimos unicamente motivados pela razão é um *mito*.

Por séculos acreditou-se que nossos instintos sempre andaram na contramão de nosso raciocínio e de nossas capacidades conscientes para tomar decisões. Isso é o que faz com que se pense que apenas os animais não humanos agem amplamente movidos por instintos, e que nós, os humanos, podemos, diferentemente dos outros, agir motivados por processos racionais.

A novidade desse tópico em relação ao anterior diz respeito a não mais nos restringirmos a afirmar que somos programadas por circuitos neurais responsáveis pelo fato de agirmos como agimos, mas em defender, em consonância com a proposta de Eagleman (2012), a ideia de que nossas decisões não são, a todo momento, realizadas de forma conscientes e deliberadas, ou seja, livres.

Trata-se da concepção de Eagleman (2012, p. 98) de que nosso “circuito especializado e otimizado de instintos confere todos os benefícios da velocidade e da eficiência de energia, mas ao custo de se distanciar cada vez mais do acesso consciente”. Por um lado, temos a grande vantagem de não nos preocuparmos acerca da maioria das reações que vamos tomar diante dos perigos que enfrentamos no dia-a-dia, as quais requerem respostas rápidas e imediatas, tais como se proteger de um animal feroz, se desviar de um objeto lançado em nossa direção, escolher que tipo de comida vamos comer por nos fazer bem, etc.; em contrapartida, tais processos tornam-se tão automáticos que nossos estados conscientes dificilmente chegam a perceber o que está acontecendo, ou o que estamos escolhendo. Ou seja, os processos cognitivos os quais nosso cérebro acumula servirão sempre como lições que nos auxiliam em momentos de maior necessidade.

Desta forma, esses processos cognitivos neurais especializados e automáticos — os quais formam a base de nosso comportamento instintivo — não passam por nossa percepção consciente, ou seja, não “precisamos pensar”, isto é, deliberar, antes de tomarmos qualquer decisão ou sabermos o que vamos fazer. Eagleman (2012, p. 97) afirma que “nossos instintos são comportamentos complexos e inatos que não precisam ser aprendidos. Eles se revelam de forma mais ou menos independente da experiência”. No entanto, se ficássemos unicamente sob a tutela de nossos instintos os quais geram nossos comportamentos complexos e inatos, e se não necessitássemos de nenhum aprendizado oriundo de nossa experiência, não teríamos a possibilidade de acrescentar ou mudar nada do que a natureza nos determinou.

No entanto, nossas redes neurais não permanecem fixas nesses “instintos inatos” geradores de nossos comportamentos complexos. Tais padrões são passíveis de transformação e desenvolvimento de acordo com as necessidades e interações com o meio. Em princípio, Eagleman (2012) faz distinção entre ‘instintos herdados’ e ‘comportamentos aprendidos’ cognitivamente e subsequentemente transformados em hábitos automáticos, tais como andar de bicicleta, digitar, sacar uma bola de tênis, dirigir um carro, etc. A diferença básica feita pelo autor entre ‘instintos’ e os ‘hábitos automáticos adquiridos’ se fundamenta no pressuposto de que os primeiros (os instintos) não precisam ser aprendidos — são inatos — enquanto que os segundos são submetidos a um processo cognitivo e se tornam hábitos.

No entanto, conforme nossa interação com as necessidades requeridas do meio, ‘instintos inatos’ passam a estar lado a lado com nossos ‘hábitos adquiridos’ (que nem por isso se tornam instintivos), de modo que essa conjunção faz com que parte de nosso comportamento possa ser considerado como automático e, ao mesmo tempo, modelável pelo meio ambiente.

Conforme amadurecemos e nos tornamos mais modelados pelo meio, esquecemo-nos ou simplesmente ignoramos que nossos instintos e hábitos adquiridos exercem sobre nosso comportamento uma força tal que, no montante de nossas ações complexas, uma parte significativa de nossas ações tornam-se não-conscientes e automáticas. Eagleman denomina tal mecanismo de resposta herdada e adquirida de “natureza humana” (Eagleman, 2012, p. 98).

No entender de Eagleman, o termo ‘natureza humana’ se refere ao que há de mais básico e fundamental em nossas ações; é o que vai se tornar a unidade que descreve e retrata nossa identidade última, a saber: o DNA. Consoante Eagleman, nossos mecanismos inatos representam “ideias tão úteis que se tornaram codificadas na linguagem criptografada e mínima do DNA” (Eagleman, 2012, p. 98). Em outras palavras, nosso código genético apresenta uma linguagem própria de nossas características fundamentais, tanto inatas quanto adquiridas, de modo que é impossível conceber nossa ‘natureza humana’ para além da linguagem criptografada do nosso código genético.

Tal qual Eagleman (2012), que é cuidadoso no sentido de não se comprometer com o jargão filosófico-metafísico de ‘natureza humana’, Nicolelis (2011, p. 18) também faz referência ao conceito, associando-o à ideia de ‘imensas redes neuronais’ ou simplesmente ‘circuitos neurais’ responsáveis por nossos ‘comportamentos especializados’ nas seguintes palavras:

É por meio dessas imensas redes neuronais altamente conectadas e de operação extremamente dinâmica, conhecidas pela alcunha de circuitos neurais, que o cérebro humano desempenha sua principal função: produzir uma enorme variedade de comportamentos especializados que coletivamente define aquilo a que costumamos nos referir, orgulhosamente, como “a natureza humana”.

O que Nicoletis (2011) nos mostra na referência acima, tal qual Eagleman (2012) e Damásio (2011) — como mostraremos adiante —, é o fato de que a produção da enorme variedade de comportamentos especializados, que comumente chamamos de ‘natureza humana’, encontra-se instalada em nossas redes neuronais ou circuitos neurais presentes no cérebro. Em outras palavras, nossos comportamentos e ações estão fundamentados em um *framework* de variados comportamentos no cérebro, herdados e adquiridos interativamente com o meio; ou, para ser mais preciso, em redes neurais, o que não significa em hipótese alguma que nossas ações sejam puramente mecânicas e que nossas escolhas sejam automáticas. Tal processo é tão fascinante que Nicoletis (2011, p. 19) chega a afirmar que, se o termo “milagre” não fosse comprometido com outro ‘ramo de negócio’, a neurociência deveria ‘licenciar’ o termo como uso exclusivo.

Visando não só a aprofundar a ideia, mas também a dar um sentido mais fisicalista ao fenômeno, Nicoletis (2011, p. 18) associa a ideia de circuitos neurais a descargas elétricas, postulando que essas descargas elétricas são as responsáveis tanto pelo comportamento quanto por emoções. Sobre isso afirma que:

Ao recrutar maciças ondas milivoltáicas de descargas elétricas, essas redes neuronais microscópicas são na verdade as únicas responsáveis pela geração de cada ato de pensamento, criação, destruição, descoberta, ocultação, comunicação, conquista, sedução, rendição, amor, ódio, felicidade, tristeza, solidariedade, egoísmo, introspecção e exultação jamais perpetrado por todo e qualquer um de nós, nossos ancestrais e progênie, ao longo de toda a existência da humanidade.

Associar os sentimentos de felicidade, tristeza, sedução, etc. a descargas elétricas pode soar excessivamente materialista para muitos pesquisadores das ciências do cérebro, e principalmente para aqueles que, na filosofia, na psicologia, e em outras áreas, se reconhecem e se identificam como dualistas. Tal processo, porém, é inegável, mesmo que seja preciso ainda muitos séculos ou mesmo milênios para desvendar a natureza física dos processos mentais em toda a sua completude.

Semelhantemente ao conceito de ‘natureza humana’ defendido por Eagleman, Damásio (2011) também oferece uma razão neurobiológica para a “força” ou o “desejo” homeostático que associamos à ideia de sobrevivência. Damásio (2011, p.54) fundamenta que ‘o desejo de viver’ juntamente com nossa ‘vontade de prevalecer’ tem uma causa física e neurobiológica.

Damásio (2011) não afirma a princípio que nossa disposição para viver e prevalecer comece em nossa capacidade de deliberar, ou nossa livre escolha, ou mesmo em nossa razão. Pelo contrário, começa afirmando que tais vontades são inatas e, ao mesmo tempo, produto de um “agregado das incipientes vontades de todas as células do nosso corpo”, a saber, uma espécie de vontade coletiva de todas as células do corpo (Damásio, 2011, p. 54). No entanto, de onde vem a vontade de cada célula de viver e permanecer viva?

A biologia hoje responde satisfatoriamente a várias questões sobre a vida celular, e principalmente sobre a programação que cada célula contém nos limites de sua própria existência. No entanto, Damásio (2011, p. 56) destaca o fato de que cada neurônio é um tipo específico de célula, mas com uma diferença básica e bem distinta das outras, a saber: o fato de poderem enviar sinais elétricos a outras células e influenciá-las, modificando o que elas fazem. O que Damásio está dizendo, em síntese, é o fato de que as “vontades ocultas” no interior de cada célula são motivadas por sinais ou impulsos elétricos, oriundos de células neuronais, e que possuem a capacidade de modificar seu status, passando assim de um estado a outro. Tais modificações são, então, causadas por circuitos cerebrais contidos nas células neuronais, que, por sua vez, constituem circuitos elétricos.

E, por esse motivo, Damásio (2011) afirma que o corpo é o tema central das redes neuronais, a saber, do cérebro, o qual se torna o gestor de seu próprio corpo. Trata-se, nas palavras de Damásio, da noção de que o “tema dos neurônios é o corpo”. Tal processo é tão curioso e, ao mesmo tempo, tão oculto aos nossos olhos que normalmente não associamos o desejo de viver, ou nossa vontade de permanecer, com uma vontade orgânica, cerebral e neurofisiológica; antes, associamos esse desejo unicamente à razão. É nesse aspecto que nossa vontade de viver torna-se um mito quando associamos a razão unicamente ao desejo subjetivo de viver.

Willian James (1890), largamente referenciado por Eagleman, compara os instintos dos animais com os dos humanos no sentido de que ambos são externalizados através de padrões de comportamentos herdado das matrizes biológicas, ou seja, tanto os animais quanto o seres humanos vão agir em consonância com suas matrizes biológicas e, por sua vez, se aperfeiçoar de acordo com os padrões impostos pelo meio. Eagleman faz referência a uma das principais obras de James, *Principles of Psychology* (1890), apontando similaridade entre instintos humanos e os animais:

Por que sorrimos, quando estamos satisfeitos, e não fazemos uma careta? Por que somos incapazes de falar a uma multidão como falamos com um único amigo? Por que determinada donzela nos vira a cabeça? O homem comum pode dizer, é claro que sorrimos, é claro que nosso coração palpita à vista de uma multidão, é claro que amamos a donzela, aquela linda alma vestida naquela forma perfeita, tão palpável e flagrantemente feita por toda a eternidade para ser amada! E assim, provavelmente, cada animal se sente sobre coisas específicas que tende a fazer em presença de determinados objetos. [...] Para o leão é a leoa que é feita para ser amada; para o urso, a ursa. Para a galinha choca, provavelmente pareceria monstruosos haver uma criatura no mundo a quem uma ninhada de ovos não fosse o objeto de fascínio completo, preciosos e não-se-cansa-de-se-sentar-nele que é para ela. Assim, podemos pensar estar certos de que embora alguns instintos animais nos pareçam misteriosos, nossos instintos não serão menos misteriosos a eles (James *apud* Eagleman, 2012, p. 99).

James (1890), da mesma forma que Eagleman (2012), concorda com o fato de que tanto o cérebro de seres humanos quanto os de animais não-humanos apresentam padrões inatos de comportamentos. Talvez alguém possa apresentar uma postura cética em relação a isso, defendendo a ideia de que, nos dias atuais, nem “todo homem vai virar a cabeça por uma donzela e nem toda galinha vai chocar seus ovos”. No entanto, tanto Eagleman (2012, p. 92) quando os adeptos da plasticidade cerebral vão concordar que, a despeito de cada cérebro apresentar um padrão de comportamento herdado, o cérebro não apresenta padrões fixos e imutáveis. Cada cérebro é quem determina singularmente o que percebe, ou o que é capaz de perceber, pois a plasticidade cerebral também se adapta muito fortemente às regras, costumes e, em síntese, às condições sociais do ambiente. Como o próprio Eagleman (2012, p. 92) afirmou, “as funções desse computador úmido, o cérebro, é gerar comportamentos adequados às circunstâncias ambientais”.

O ponto fundamental deste tópico não foi o de afirmar que agimos unicamente movidos por nossa ‘natureza humana’ ou, de forma mais precisa, pelos ‘instintos’, ou que somos uma espécie de ‘robôs humanos’ e que agimos apenas motivados por forças instintivas. Não se trata, enfim, da ideia de que o papel da razão na deliberação é um mito.

Pelo contrário, defendemos o fato de que começamos a vida com um ‘pacote’ de informações inatas, herdadas, as quais vão nos auxiliar desde os primeiros instantes de vida até o dia de nossa morte, nos auxiliando com respostas rápidas, automáticas, diretamente vinculadas a eficácia, economias de energia, e principalmente com um propósito de preservação da vida e sobrevivência. Nossa principal proposta foi a de mostrar que o mito reside na crença de que agimos unicamente influenciados por nossa capacidade de deliberar, e que nossas decisões não são no mínimo significativamente influenciadas por nossos processos não-conscientes. Nossas decisões podem ser consideradas como um misto de escolha consciente e de processos não-conscientes indispensáveis para nos auxiliar em nossas decisões imediatas. Trata-se, portanto, da ideia de que, para que nosso cérebro pudesse usufruir da capacidade de deliberar e de refletir, certos processos tornaram-se automáticos e diretos, de modo que possamos agir sem a ineficaz perda de tempo que implicaria, em um mundo possível, refletir sobre tudo que acontece em nossa vida interior.

3.2.3 Percepção emocional

Defendemos, no tópico anterior, que é no mínimo ilusória a ideia de que deliberamos *totalmente* fundamentados em processos que usualmente chamamos de racionais. Defendemos também que os processos não-conscientes e automáticos, que herdamos de nossas matrizes biológicas, exercem sobre nós uma influência significativa quando deliberamos (Eagleman, 2012; Damásio, 2011). A intenção desse tópico é a de demonstrar que grande parte de nossa avaliação do ambiente e de nossos juízos sociais e morais decorrem de processos que envolvem nossa percepção emocional. Nossa percepção emocional tem início a partir do modo como assimilamos informações oriundas de estímulos dotados de significado emocional (LeDoux, 1996). Ademais, nossa percepção emocional é essencialmente caracterizada por processos que antecedem ou nos quais são minimizados nossos processos atencionais e cognitivos, ou seja, conscientes (Almada, 2012; Tamietto e Gelder, 2010; Adolphs, 2003).

As pesquisas contemporâneas sobre a natureza da percepção têm se destacado como mais uma das áreas de pesquisa que filosofia e ciência compartilham: sem dúvida, a percepção tem interessado igualmente a filósofos e a cientistas. A importância da pesquisa filosófico-científica acerca da percepção envolve, dentre outras coisas, a participação efetiva que nossos processos perceptivos desempenham em inúmeros transtornos psiquiátricos, a exemplo do transtorno do pânico, transtorno dissociativo de identidade, transtorno de distorção da autoimagem, transtorno afetivo bipolar, transtorno depressivo maior e, dentre outros que envolvem a percepção em maior ou menor grau, a esquizofrenia. Tais transtornos se originam em processos perceptivos internos e externos distorcidos, enganosos ou exagerados, o que explica a razão pela qual, em suas etiologias, a alteração de nossa percepção ocupa papel tão destacado (Almada, 2012, p. 34).

A ideia central da noção de que distorções, alterações, exageros ou falhas no âmbito da percepção constituem papel central na formação de certos transtornos psiquiátricos está relacionada com o fato de que tais processos não dependem exclusivamente de nossos aspectos ou processos cognitivos. Em outros termos, o conjunto de nossos processos atencionais e perceptivos podem ter mais essencialmente aspectos ou processos emocionais do que aspectos ou processos cognitivos. É nesse sentido que podemos distinguir a percepção emocional da percepção propriamente cognitiva.

O que de fato mais essencialmente nos interessa neste tópico são os aspectos que dizem respeito à nossa percepção emocional, já que, a partir da percepção emocional envolvida na “tarefa” de decodificar perceptivamente as expressões emocionais alheias, realizamos, de maneira invariável, julgamentos morais e sociais. A decodificação perceptiva de processos emocionais é considerada a ferramenta-chave para os processos de julgamentos morais e sociais, bem como, em consequência, a ferramenta para nossos processos deliberativos, o que a torna o pivô mais importante em situações que envolvam ameaças e perigos, reais ou imaginários (Mogg & Bradley, 2002).

Segundo Almada (2012), a percepção do conjunto de sinais emocionais transmitido por outros indivíduos recebe o nome de ‘cognição social’, e sua função primordial é a de interpretar e prever comportamentos de outros organismos. Sobre isso, Almada (2012, P. 35) afirma que:

A cognição social tem sido definida como a habilidade que temos de interpretar e prever os comportamentos, crenças e intenções de outros organismos, de onde resulta a capacidade que temos de interagir em relações e em ambientes sócias complexos.

No arcabouço das ciências do cérebro, é de conhecimento comum o fato de que o cérebro humano é um excelente decodificador de “sinais emocionais”, e é quase certo que, sem essa capacidade de decodificar sinais emocionais, a espécie humana já teria sido extinta. Tal qual Eagleman (2012) defende uma herança de “programas inatos” para resolução de problemas imediatos, Almada (2012, p. 36) também afirma que o cérebro (por meio da percepção visual) categoriza e interpreta de forma automática e “inata” expressões e significações emocionais provindas do mundo externo e de interações sociais. Referindo-se especificamente às interações entre experiências emocionais e percepção emocional de expressões faciais, Adolphs (2003) afirma que elas são uma das principais arquiteturas para entendermos as funções sociais do cérebro, o que também nos fornece importantes *insights* sobre os mecanismos gerais das relações de interação e integração entre processos cognitivos e processos emocionais.

Entretanto, um fenômeno natural interessante, concernente às experiências e percepções emocionais, ocorre quando interagimos com outros organismos: várias ações involuntárias do nosso dia-a-dia — as quais tem raízes em processos perceptivos emocionais — são processos que não envolvem nossos estados propriamente atencionais e conscientes. Ações que envolvem perigo ou ameaças acionam instintos básicos de sobrevivência, o que ocorre sem a intervenção ou pelo menos sem intervenção significativa de nossos processos cognitivos. O fato de nossas emoções serem programas de ações complexos e em grande medida automatizados (Almada, 2012) justifica, em grande medida, o conceito de que nossas respostas a estímulos emocionais sejam, de certa forma, processos automatizados e implícitos em nossa maneira de agir. Isso não significa que todas as respostas a estímulos emocionais estão “fora da rota” de nossos estados conscientes. Sobre isso Almada (2012, p. 40) — com base em Tamietto e Gelder (2010) — afirma que:

O reconhecimento de informações/sinais emocionais pode ocorrer a partir de uma maneira mista, sem delimitações claras entre a deliberação e o automatismo, entre a percepção explícita e a implícita, entre a voluntária e a involuntária, ou seja, de modo que não saibamos distinguir percepção consciente de não-consciente. Seja por meio das formas de percepção completamente automáticas, seja por meio das formas parcialmente automáticas, é apenas por meio da capacidade de apreendermos informações/sinais emocionais de maneira implícita, involuntária e não-consciente que conseguimos agir rapidamente em situações reais ou potenciais de perigo e ameaça. Em termos mais simples, mecanismos básicos de sobrevivência não costumam envolver processos deliberativos, mas respostas corporais e ajustes comportamentais involuntários e automáticos.

Fundamentado em pesquisas experimentais de laboratório as quais envolvem os mecanismos emocionais do cérebro, LeDoux (1996), que é considerado uma das maiores autoridades no que diz respeito ao papel que certos processos neurofisiológicos exercem sobre nossa percepção emocional, defende que é com base na percepção emocional de estímulos emocionalmente significativos que, possivelmente, fundamentamos nossas relações sociais.

Como resultado de suas pesquisas, LeDoux (1996) estabeleceu seis teses gerais sobre a natureza da percepção em processamentos cognitivos conscientes e em processamentos emocionais não necessariamente conscientes, defendendo, assim, certa concepção sobre como avaliamos e identificamos a significação emocional de estímulos com significativa valência emocional (Almada, 2012).

A primeira das seis teses fundamentada por LeDoux (1996, p. 69-70) estabelece que “podemos perder a capacidade de apreciar a significação emocional de certos estímulos sem nenhuma perda da capacidade de perceber esses estímulos como objetos”. Esta tese estabelece uma distinção entre componentes cognitivos e emocionais da percepção, referindo-se ao fato de que nossa capacidade de percepção emocional pode ser prejudicada por lesões ou disfunções cerebrais, sem que isso implique prejuízo para nossa percepção consciente e cognitiva.

A segunda estabelece que “o significado emocional dos estímulos pode começar a ser apreciado pelo cérebro antes do sistema perceptual ter processado totalmente o estímulo”. Daí porque “é realmente possível ao cérebro saber se alguma coisa é boa ou má antes de saber exatamente o que é”. Como consequência da primeira tese, a segunda estabelece que o cérebro tem capacidade de realizar percepções emocionais sem passar pelo crivo da consciência ou mesmo a cognição.

A terceira tese estabelece que os mecanismos do cérebro através dos quais as “memórias da significação emocional dos estímulos são registradas, armazenadas e recuperadas são diferentes dos mecanismos através dos quais as memórias cognitivas dos mesmos estímulos são processadas”. Esta tese estabelece que os processos perceptivos que fundamentam memórias emocionais não se confundem com os processos perceptivos que engendram memórias cognitivas.

A quarta estabelece que os “sistemas que realizam apreciações emocionais são diretamente conectados com os sistemas envolvidos no controle das respostas emocionais”. Uma vez a apreciação sendo realizada por esses sistemas, “as respostas ocorrem automaticamente”. Em contrapartida, “sistemas envolvidos em processos cognitivos não são hermeticamente acoplados com o sistema de controle de resposta”. Essa tese sustenta que a conexão direta entre apreciações emocionais e sistemas de controle de respostas emocionais ocorre por vias diferenciadas das vias que envolvem percepções cognitivas. Por isso, o sistema de controle de resposta emocionais é automático e não-consciente, uma vez que o da deliberação consciente implica respostas conscientes e não automáticas.

Na quinta tese, LeDoux fundamenta que “a ativação dos mecanismos de apreciação estreita as opções de resposta para as poucas escolhas que a evolução sabiamente nos forneceu para conexão com um específico mecanismo de apreciação”, ou seja, através de nossos processos não deliberativos, nosso organismo considera úteis apenas as opções que assegurarão a manutenção dos níveis homeostáticos reduzindo a um número mínimo possível nossa possibilidade inicial de escolha.

Por último, LeDoux estabelece que a “ligação dos mecanismos de apreciação com os sistemas de controle de resposta” significa que os “mecanismos de apreciação detectam um evento significativo, sua programação e até mesmo a execução de um ajuste de repostas apropriadas que ocorrerão”. As sensações corporais “usualmente acompanham apreciações e, quando acontecem, são apenas uma parte da experiência consciente das emoções”. Nesta última tese, LeDoux fundamenta que grande parte de nossas respostas emocionais envolvem sensações corporais necessárias para nossas apreciações, e que apenas uma parte dessa relação chega à consciência (LeDoux, 1996, p. 69-70).

Em síntese, as teses de LeDoux (1996) estabelecem que a maioria de nossas respostas emocionais são automáticas e, por conseguinte, não-conscientes. LeDoux (1996), Phillips (2003), Tamietto e Gelder (2010) e Damásio (2000, 2004, 2011) compartilham a ideia de que respostas corporais não-conscientes são, em sua grande maioria, respostas a estímulos emocionais que resultam de mecanismos de percepção emocional do ambiente. No século retrasado, Darwin (1872\1965) já era favorável à ideia de que a rápida identificação e avaliação de estímulos com valência emocional agregava uma função biológica imprescindível — a de responder a estímulos externos de forma rápida, involuntária, não-consciente e automática (Almada, 2012).

Acreditamos que não seria possível uma séria abordagem a respeito da percepção emocional de estímulos com valência emocional sem uma significativa apreciação do órgão cerebral que responde a estímulos emocionais competentes, a saber: a amígdala¹⁹. Um grande número de estudos tem sido realizados com o propósito específico de analisar regiões do cérebro relacionadas a processos de avaliação emocional de estímulos com valência emocional. Contudo, tem-se dado uma ênfase especial ao órgão cerebral que responde por grande parte dos estímulos emocionais competentes — a amígdala (Phillips, 2003, p. 505).

O aumento do fluxo sanguíneo na amígdala, juntamente com sua ativação, apresenta respostas perceptivelmente visíveis. Estímulos externos tais como (i) expressões de faces não familiares, (ii) detecção de um olhar, (iii) expressão de emoções significativas, tais como medo, tristeza, etc., e (iv) mesmo cenas de filmes com alto conteúdo emocional são exemplos de estímulos específicos na ativação da amígdala (Almada, 2012, p. 45). Por outro lado, Phillips (2003 p. 505) associa a amígdala estritamente (i) à percepção visual de palavras ameaçadores, (ii) a vocalizações de medo, (iii) a estímulos olfativos e gustativos e não agradáveis e (iv) à formação de memórias com significativas informações emocionais.

¹⁹ A amígdala se situa em uma pequena região do prosencéfalo, no interior do sistema límbico, e é um órgão cerebral essencial para vários comportamentos emocionais, com clara independência em relação aos processos conscientes, servindo como ponto de partida para todas as percepções emocionais. É usualmente chamado de órgão de alerta, na medida em que é o primeiro órgão a atuar de maneira significativa em face de estímulos emocionalmente competentes (Almada, 2012).

Tais pesquisas em neurociência são consensuais em relação à teoria de que o complexo amigdalóide está intimamente relacionado ao fenômeno ou à experiência emocional, muito embora haja também consenso quanto à ideia de que a emoção não é um processo mental simples e unitário, já que envolve inúmeros componentes neurocognitivos e psicofisiológicos. O fato de a emoção envolver componentes neurocognitivos e psicofisiológicos dificulta nossa compreensão acerca da seguinte questão: a atividade amigdalóide representa a geração da experiência emocional em si ou apenas reflete os variados aspectos do processamento de informação emocional que se correlacionam com a experiência emocional? (Almada, 2012, p. 46).

Tais processos, além de fazerem parte de nossos mecanismos de regulação biológica da vida, demonstram também que a amígdala participa nos processos de modulação perceptiva da vigilância e atenção a estímulos emocional. Em um estudo clássico, Adolphs, Tranel e Damásio (1998) defendem a tese de que a amígdala parece ser necessária para recuperar informações emocionais com base em experiências sociais prévias. Tais processos são considerados como tendências pré-programadas (“inatas”), proporcionando à amígdala desempenhar um papel-chave em julgamentos sociais de expressões faciais confiáveis e não confiáveis, o que está de acordo com a ideia de que a amígdala participa ativamente de estímulos considerados ameaçadores ou aversivos (Almada, 2012, p. 52).

Em suma, o tema da percepção emocional — seja abordada pelo viés das ciências do cérebro, seja por um viés filosófico — traz consigo a ideia de que nossas respostas emocionais não se resumem às respostas conscientes de nossos processos deliberativos. Pelo contrário, na compreensão de nossas relações complexas e de nossas interações emocionais com o meio, respostas emocionais — além do sentido final de preservação e regulação da vida biológica — têm por objetivo responder emocionalmente, e de forma automática, a estímulos, visando a resolver problemas imediatos com maior eficiência e sem a necessidade imediata de nossos processos deliberativos conscientes. Tais processos, ao que parece, já estão instalados em nossas redes neurais (Nicoletis, 2011) e, por isso, são considerados processos “inatos” e não-conscientes (LeDoux, 1996; Eagleman, 2012).

Ainda que processos emocionais e processos cognitivos tenham percursos neurais próprios e particulares, torna-se também verdade que, no âmbito dos raciocínios morais e na regulação do comportamento, há uma cooperação e integração funcional significativa entre eles, inviabilizando a tradicional dicotomia ou de subordinação entre processos cognitivos e processos emocionais na constituição do comportamento ético-moral de nossos processos deliberativos (Almada, 2010).

3.2.4 Nossas emoções e sentimentos afetam de forma não-consciente nossos processos deliberativos?

Nos tópicos anteriores, tentamos lançar alguma luz na questão que envolve a ideia de que grande parte do que fazemos ou sentimos não é consciente; apresentamos também uma defesa da noção de que não somos ‘tábulas rasas’ (Eagleman, 2012), ou ainda, que nossos programas “inatos” para resolução de problemas imediatos são mecanismos herdados a partir de nossas matrizes biológicas, proporcionando que grande parte de nossas respostas concernentes aos processos de preservação e de subsistência da vida são automáticos e, em grande parte das ocasiões, processados de modo tal que não estamos conscientes deles (Damásio, 2000, 2011; LeDoux, 1996); pudemos ainda discutir a tese segundo a qual nossas respostas a estímulos emocionais do ambiente são respostas que não necessariamente são subsidiadas por uma prévia avaliação cognitiva, sendo, por isso, mecanismos de preservação biológica, além de respostas automáticas e, em grande parte, não-consciente (Almada, 2012; LeDoux, 1996; Phillips, 2003; Tamietto e Gelder, 2010).

Neste tópico, vamos tratar especificamente da influência das emoções e sentimentos em nossos processos cognitivos e principalmente em nossos processos de tomadas de decisão. A ideia de que nossas emoções e sentimentos influenciam nossos processos de tomada de decisões corrobora, em adição ao conceito discutido no tópico anterior, a tese de que não deliberamos unicamente fundamentados em processos cognitivos, isto é, na “razão”.

Trata-se, como vimos nos tópicos acima, de uma nova compreensão geral acerca das relações entre processos de tomada de decisão e o suposto uso autônomo de uma “razão pura”: com efeito, as novas ciências do cérebro e a filosofia da mente têm sido muito eficazes em desmistificar a tese de que agimos a partir da “força exclusiva” de uma abstrata e a-histórica, isto é, de uma “razão pura” ‘desencarnada’, assim concebida à maneira dos modernos.

Diante disso, nossa proposta de discussão desse tópico se encerra aqui, quando então tentaremos fundamentar a ideia de que nossas decisões e juízos morais possuem uma influência significativa de avaliações e sentimento emocionais. Para tanto, e à luz das novas perspectivas neurocientíficas e filosóficas da mente, faz-se necessário uma ‘correção’ da tese de que (i) nossas emoções e sentimentos pertencem ao universo sensitivo-biológico e que, por isso, não afetam nossos processos de tomada de decisões, concebidos, estes últimos, como resultantes de meros processos cognitivos, isto é, de nossa capacidade de julgar com base na razão. Tal perspectiva ainda se encontra dependente de um paradigma metafísico dualista, o qual insiste na separação entre corpo e alma, emoção e razão. Em consequência à primeira tese, faz-se também necessária uma ‘correção’ de (ii) um modo de uso do termo ‘razão’, largamente usado na filosofia para se referir à ‘capacidade de deliberar sem o auxílio ou intervenção dos aspectos sensitivos’ (no caso, emoções e sentimentos). Nesse caso, nossa ‘correção’ visa a um alinhamento com as novas ciências do cérebro, que, segundo entendemos, tiveram grande mérito em esclarecer o que historicamente temos chamado de razão: trata-se agora de uma nova e mais sofisticada compreensão do significado de “razão”, tratando-a como processos cognitivos instaurados em nossas redes neurais (Nicollelis, 2011), os quais jamais atuam em separado de nossos processos emocionais, exceto em algumas situações e em função de alguma intervenção ou lesão cerebral (Damásio, 2011, 2011; Panksepp, 1998; LeDoux, 1996).

Segundo Almada (2010), uma das características da revolução cognitiva que mais ‘careceu de reparos’ nessas últimas décadas é a ideia de que “emoções são estados mentais que estão fora do domínio da explicação cognitiva”. Esses ‘reparos’ têm sido empreendidos pelas ciências do cérebro desde pelo menos a década de 1970, quando então as emoções passaram a ser tratadas como estados mentais que sofrem influência de processos neuroquímicos, neuroelétricos e neuro-hormonais, os quais, por sua vez, estão sistematicamente presentes em nossos processos de tomadas de decisão.

A discussão sobre o tradicional binômio filosófico razão *versus* emoção não é nova. Esse binômio data da Grécia antiga, quando foi instituída a ideia de que, em nossas “escolhas efetivas”, as paixões estão sempre ‘fora’ de nossos processos de escolha. Para Aristóteles, o mais notório e influente filósofo na história do pensamento ocidental, uma vida virtuosa ou *eudaimonica* é uma vida conforme a razão, a saber, uma atividade da alma conforme a virtude mais perfeita, o que implica o disciplinamento das paixões. Por conseguinte, o homem, criatura dotada de inteligência e vontade, deve atingir seu propósito máximo como criatura racional no ato da “escolha efetiva” (Almada, 2010, p. 201). Sobre isso, Aristóteles (2000a, p.156) afirma que:

Sempre que está em nosso poder o fazer, está também o não fazer, e sempre que está em nosso poder o não, está o sim, de modo que, se está em nosso poder o agir quando é belo, o estará também quando é vergonhoso, e se está em nosso poder o não agir quando é belo, o estará, assim mesmo, para agir quando é vergonhoso. E se está em nosso poder fazer o belo e o vergonhoso e, igualmente, o não fazê-lo, e nisso radica o ser bons ou maus, estará em nosso poder o ser virtuoso ou vicioso.

Segundo Aristóteles, ser virtuoso ou ser vicioso decorre exclusivamente de um ato voluntário de escolha própria. O vício, que subsume a voluntariedade humana, torna o homem escravo de sua própria paixão e, por conseguinte, ações viciosas não podem ser encaradas como resultantes de atos de escolha. Sobre esse ponto, Almada (2010, p. 201) afirma que “ainda que todos os atos morais, tanto os virtuosos quanto os viciosos, sejam voluntários, somente o homem virtuoso pode *efetivamente* escolher”. Em contraste à virtude ou à escolha efetiva, Almada (2010) afirma que “as atitudes viciosas são voluntárias, mas jamais poderão ser consideradas como atos de escolha”. Daí Aristóteles estabelecer uma distinção entre a ‘escolha efetiva’ e ‘atitudes viciosas ou voluntárias’. Para Aristóteles (2000a, p. 185) a escolha se apropria da virtude e, por conseguinte, crianças e animais participam dos atos voluntários, mas não participam de um verdadeiro processo de escolha. Aristóteles também afirma que, mesmo no homem incontinente, age-se por apetite e não por escolha. Com isso, nasce a ideia de que a escolha está associada a um princípio de ação moral; ou seja, fora dos limites da escolha não pode haver efetiva ação moral.

Na compreensão de que não pode haver efetiva ação moral fora dos limites da escolha, Aristóteles deixa claro que os viciosos sempre agem por paixão. Em contrapartida, a ação moral é unicamente praticada por intermédio de uma ‘entidade’ superior, a razão. No entender do filósofo, segundo Almada (2010, p. 202), os viciosos (incontinentes, *akrasicos*) são os que, em decorrência da subserviência aos mandos das paixões, não conseguem exercer controle sobre seus apetites. Compreendendo que os subservientes obedecem aos mandos de suas próprias paixões e que os virtuosos praticam ações morais fundamentadas em escolhas, Aristóteles problematiza uma série de questões com os quais a posteridade (chegando às neurociências e à filosofia da mente) vai se deparar: trata-se da recente compreensão de que a paixão ou os processos oriundos das sensações (emoções e sentimentos) não se dissociam de processos cognitivos racionais na constituição dos processos de tomadas de decisão. Aristóteles é realmente uma fonte de referência para as discussões contemporâneas, mas também alguém contra quem se posicionar, tendo em vista a ênfase excessiva que conferiu à capacidade do homem de fazer escolhas.

Entretanto, o que parece atual na discussão aristotélica sobre a relação entre processos emocionais e processos cognitivos é o fato de que a voluntariedade tem uma amplitude muito maior do que a escolha, uma vez que fatores internos e externos parecem tornar inviável a suposta completa liberdade humana (Almada, 2010). Muito embora isso possa parecer contraditório, as descobertas atuais sobre o funcionamento das atividades cerebrais — no âmbito das diferentes perspectivas científicas das ciências do cérebro — têm ‘colocado em xeque’ a convicção de que o homem é caracterizado por sua capacidade de deliberar e por sua autonomia. Será que se pode afirmar que somos verdadeiramente autônomos? Contudo, recentes são os estudos neurofuncionais que tentam dar conta dos conhecimentos empíricos sobre a organização neural que corresponde ao comportamento moral. Jorge Moll (2003, p. 299) — neurocientista brasileiro que desenvolve pesquisas sobre as bases neurais do comportamento moral e social humanos, e sem deixar de levar em consideração o papel das emoções e sentimentos na constituição de comportamentos morais e sociais — afirmou que os avanços qualitativos nos estudos sobre as drásticas mudanças no comportamento social só foram possíveis graças às análises tecnológicas com aparelhos de neuroimagens funcional em pacientes com lesões cerebrais adquiridas.

Sem dúvida, esses estudos têm dado fundamentação teórica à formulação de hipóteses sobre o comportamento antissocial de indivíduos com danos ou lesões cerebrais (Eagleman, 2012)²⁰.

Por outro lado, estudos polêmicos recentes têm apontado uma influência significativa, que não podemos desprezar, de estados emocionais que seletivamente influenciam a atividade neural, ou seja, no que se convencionou chamar de “raciocínio moral”. Sobre isso Almada (2010, p.205) afirma que:

A descoberta de que (i) grande parte do comportamento humano supõe a influência das emoções no raciocínio moral e de que (ii) a formação do pensamento moral resulta de específicos e múltiplos processos psicológicos e neurobiológicos parece evidenciar que, em tempos de século XXI, as Neurociências se propõem consolidar a promessa que vem realizando desde meados do século XX: depreender, da relação dos raciocínios morais com as emoções, um caminho privilegiado para a compreensão objetiva e em bases causais do comportamento humano e do percurso neural que envolve o processo de decision-making.

As “bases causais do comportamento humano e do percurso neural que envolvem o processo de *decision-making* (tomada de decisões) ” se entrelaçam aos nossos processos de emoções primárias e secundárias, de forma inseparável (Damásio, 2011, 2011; Ledoux, 1996; Panksepp, 1998).

²⁰ No capítulo intitulado *Por que a Questão não é a Imputabilidade*, David Eagleman (2012, p. 163-206) reserva uma discussão muito interessante sobre a questão da imputabilidade segundo os moldes dos sistemas jurídicos atuais, isso é, sobre pessoas que apresentam comportamento antissocial relacionados a lesões ou em função de qualquer alteração dos mecanismos ou funções cerebrais. Eagleman, neste capítulo, coloca em questão se de fato pessoas com lesão cerebral têm liberdade de escolha e se fazem uma associação significativa entre comportamento antissocial e alterações neurofisiológicas (química, fisiológica, funcional, etc.) nas redes neurais.

Sobre a integração emoção-cognição, Almada (2010, p. 205) afirma que nossas fortes relações de integração e interação emoção-cognição foram largamente rejeitadas por grande parte da tradição filosófica ocidental, o que, por conseguinte, consolidou, de maneira significativa, a consideração da tomada de decisão como um atributo do espírito livre. A relação entre raciocínios morais e as emoções no comportamento humano tem gerado debates significativamente atuais no sistema jurídico, e principalmente sobre questões éticas de um modo geral (Eagleman, 2012; Damásio, 2011).

Destarte, torna-se difícil, no contexto das ciências de cérebro, falar de ‘controle de pensamento’ e de ‘comportamento’, sem considerar, de forma igual e conjunta, o binômio ‘cognição e emoção’. Almada (2010, p. 205) afirma que “todo comportamento e todo pensamento moral supõe relações intrínsecas entre processos emocionais e processos cognitivos, no âmbito neurofuncional, neuroanatômico e neuroquímico”.

Para alguns pesquisadores em neurociência, tais como Damásio (2000, 2011) o *locus* no qual potencialmente se fundem emoção e cognição se encontra no córtex pré-frontal. No entanto, diferentemente de como muitos pesquisadores concebem a influência de processos emocionais sobre os processos cognitivos, Gray, Braver & Raichle (2002, p. 4115-4116) concebem posição contrária, afirmando que “não apenas a emoção contribui para a relação do pensamento e comportamento, mas também a cognição pode contribuir para a regulação da emoção”.

Em pesquisas que buscam estabelecer a relação entre processos emocionais e cognitivos, Joseph LeDoux (1996) intenta, mais do que familiarizar as noções de cognição e emoção, mas proclamar certa anterioridade dos processos emocionais sobre o comportamento moral. Em consonância com as pesquisas de LeDoux (1996), e estabelecendo uma nova base para o diálogo “razão e emoção”, Almada (2010, p. 206), assumindo também a intenção de desmistificar a ideia de que os processos racionais (ou a razão) sejam anteriores aos processos emocionais, afirma que:

Ainda que a cognição possa exercer papel relevante na regulação da emoção, nada mais justifica a antiga tese filosófica de que a razão é anterior ou primaz em relação às emoções. Mais que isso, as emoções estão no núcleo das relações entre pensamento e comportamento, regulando de maneira significativa nossos raciocínios morais.

Segundo a tese fundamentada nos pressupostos de que “nada justifica a antiga tese filosófica de que a razão é anterior ou primaz em relação às emoções”, novas discussões têm sido levantadas — tanto nos meios científicos quanto nos meios filosóficos — sobre a possibilidade de uma anterioridade dos processos emocionais em relação aos processos cognitivos. Daí porque uma suposta anterioridade dos processos emocionais sobre os cognitivos se apresenta ainda como um problema filosófico digno de ser questionado. Estabelecendo-se a partir de uma significativa ênfase na ‘racionalidade ética’, a cultura ocidental acabou reduzindo os processos emocionais a um arcabouço que não pertencia ao universo científico de pesquisas sobre o comportamento, vindo a se estabelecer efetivamente como objeto de pesquisa unicamente depois da segunda metade do século XX.

Com efeito, a contribuição de uma neurociência dos afetos, mais conhecida como ‘neurociência afetiva’ (Panksepp, 2003), tem se apresentado como uma das mais significativas contribuições interdisciplinares no âmbito das neurociências. A ‘neurociência afetiva’ proporcionou o diálogo entre neurociências, ética e epistemologia, e seu enfoque principal se resume “na natureza da consciência e no papel das emoções e dos processos cognitivos na tomada de decisões (*decision-making*), o que inclui as questões do conhecimento, dos raciocínios morais, da ação e da normatividade” (Almada, 2010, p. 206). Jaak Panksepp (1998), um dos mais expressivos pesquisadores no âmbito da neurociência afetiva, afirma que “jamais saberemos o que são as emoções e como exercem influência sobre os raciocínios morais se ignorarmos o modo como o cérebro as produz”, o que inclui sentimentos subjetivamente experienciados como uma cadeia causal de eventos que controlam as ações humanas em geral (Almada, 2010, p. 206).

Uma vez estabelecida sob as bases fundamentais de uma neurociência das emoções, a relação entre “processos emocionais básicos” e “raciocínios morais mais complexos” fica subsumida, nos processos de tomada de decisão, a uma relação complexa de interação e integração entre processos emocionais nos processos cognitivos. O resultado dessas relações de ‘interação’ e ‘integração’ é a constituição dos raciocínios morais, o qual deu origem a novas questões éticas que demandam um *background* neurocientífico, propiciando que a filosofia das neurociências tenha se tornado um dos campos mais promissores dentre os campos de conhecimento multidisciplinar.

Atualmente, as investigações neurocientíficas, principalmente as que concernem aos raciocínios morais e emoções, têm proporcionado uma fusão interdisciplinar, envolvendo computação, direito criminal, marketing e psicologia evolutiva. Essas modalidades do conhecimento científico têm trabalhado de modo intenso para transformar problemas que outrora eram de exclusividade da reflexão filosófica em respeitáveis objetos de investigação científica.

3.3 Nossa personalidade depende de nossa biologia?

Nos tópicos anteriores, delineamos em que sentido o ‘pacote herdado’ de nossas redes neurais traz consigo certo ‘equipamento para solução de problemas’, o qual Eagleman (2012) caracteriza como ‘inato’, e que Pinker (2004) concebe como uma ‘habilidade natural’ a qual nos auxilia na resolução de problemas imediatos sem que, para tanto, seja necessária nossa mente consciente. Abordamos também que esses recursos da biologia natural oferecem-nos caminhos para que possamos ir de encontro à ideia de que cada pessoa nasce como uma ‘tábula rasa’. Resulta daí que a ideia de uma ‘natureza humana’, defendida por Eagleman (2012), não se compreende senão a partir do recurso aos nossos ‘instintos herdados’ que visam a otimizar nossas ações, à economia de energia cerebral, e a gerir a vida de forma apropriada.

Neste tópico, por sua vez, pretendemos sustentar, apoiados em uma pertinente e atualizada literatura filosófico-científica, a ideia de que nossa personalidade, ou seja, aquilo que somos, dependem direta ou indiretamente de nossa biologia, ou, para sermos mais precisos, do funcionamento adequado de nossas estruturas cerebrais ou do cérebro como um todo.

Após o clássico e trágico caso ocorrido no estado de New England (USA), no ano de 1848, as ciências do cérebro têm mudado radicalmente o posicionamento tradicional acerca da relação entre nossos processos mentais e nossa estrutura cerebral, o que, em última instância, se refere a uma mudança de posicionamento em relação à nossa personalidade ou aquilo que somos, o que depende de nossa estrutura cerebral. Um caso exemplar é o de Phineas Gage (1823-1860), o jovem de 25 anos e trabalhador da construção civil que sofreu um trágico acidente (Ver figura 4).

Gage foi trespassado por uma barra de ferro na cabeça, especificamente na região que hoje conhecemos e denominamos de lobo frontal (Damásio, 2011). O que chamou mais a atenção da mídia na época deste caso, e depois de muitos estudiosos do caso Gage e do cérebro, foi o fato de que Gage permaneceu vivo e consciente mesmo durante o processo da perigosa e intrincada cirurgia de retirada do objeto de ferro que traspassara seu cérebro (Ver figura 4).

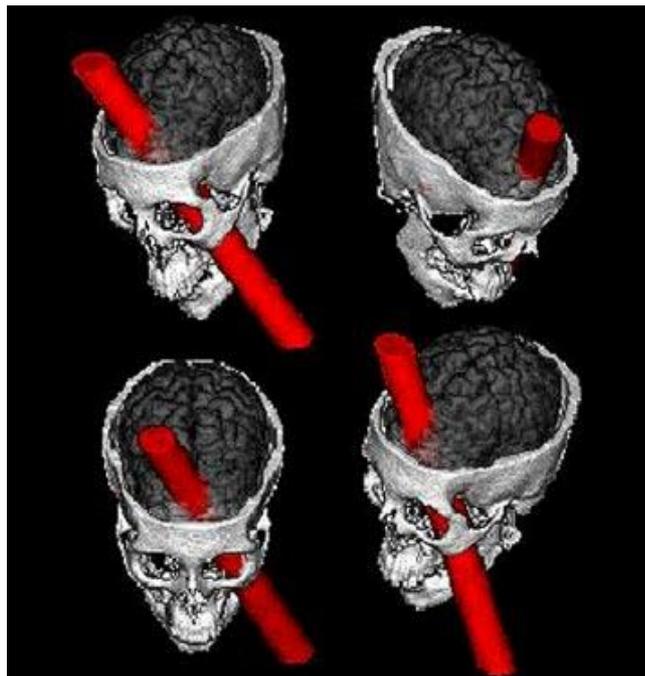


Figura 4: Extraída do site <http://laudaamassada.blogspot.com.br/2012/08/phineas-gage-e-o-operario-que-teve.html>

Gage permaneceu vivo durante e depois da cirurgia, recuperou suas forças e foi completamente restabelecido. No entanto, “Gage deixou de ser Gage” (Damásio, 2011, p. 27). Seu médico, o Dr. John Harlow, estudou o caso Gage por mais de vinte anos. Apesar de Gage ter perdido a visão do olho esquerdo, Harlow descreve que Gage podia ouvir, sentir, e que nem os membros e nem a língua estavam paralisados. Caminhava com firmeza, utilizava as mãos com destreza, e não tinha nenhuma dificuldade assinalável na fala ou na linguagem. No entanto, “o equilíbrio entre suas faculdades intelectuais e suas propensões animais fora destruído” (Damásio, 2011, p. 27). Descrevendo sobre o comportamento que Gage desenvolvera depois de sua recuperação, diferentemente do que antes apresentava, Damásio (2011, p. 28) descreve que Gage se tornou:

Irreverente, usando por vezes a mais obscena das linguagens, o que não era anteriormente o seu costume, manifestando pouca deferência para com os colegas, impaciente relativamente a restrições ou conselhos quando eles entravam em conflito com seus desejos, por vezes determinadamente obstinado, outras ainda caprichoso e vacilante, fazendo muitos planos para ações futuras que tão facilmente eram concebidos como abandonados [...] sendo uma criança nas suas manifestações e capacidades intelectuais, possui as paixões animais de um homem maturo. Sua linguagem obscena era de tal forma degradante que as senhoras eram aconselhadas a não permanecer durante muito tempo na sua presença, para que ele não ferisse suas sensibilidades. As mais severas repreensões vindas do próprio Harlow falharam na tentativa de fazer que o nosso sobrevivente voltasse a ter um bom comportamento.

A mudança que Gage sofrera em seu lobo frontal fora tão radical que seus amigos e conhecidos dificilmente os reconheciam depois da tragédia, de onde se segue a possibilidade de afirmar que “Gage não era mais Gage”. O homem de ‘hábitos moderados’ e de ‘considerável energia de caráter’, possuidor de uma ‘mente equilibrada’, muito ‘persistente na execução de todos os seus planos de ação’ mudara de tal forma que seus patrões tiveram que dispensá-lo pouco tempo depois de sua regressão ao trabalho, alegando que o problema não era por falta de capacidade física ou de competência, mais precisamente por causa de seu “novo caráter” (Damásio, 2011, p. 29). Gage morreu aos 38 anos de idade, após uma longa e fracassada jornada de várias tentativas profissionais e de um quadro bem avançado e irreversível de epilepsia.

No sentido de estabelecer o ‘cérebro como a base da mente’, a nova perspectiva sobre o cérebro a partir do caso Gage, trouxe nova luz para a ciência e um novo olhar para a tradicional relação mente-corpo, fragilizando substancialmente a tradição filosófica, e em especial as bases sobre as quais estão fundamentadas o problema mente-corpo. O dualismo clássico corpo\alma começa a ser contestado abrindo espaço para se pensar o problema mais por uma perspectiva espinosana — mente como ideia do corpo — do que a alma (mente) como substância de natureza independente do corpo. Talvez o próprio Descartes ficasse surpreso se vivesse em nossos dias e constatasse à primeira vista que uma lesão física no órgão cerebral pudesse causar uma alteração em características tão específicas da alma, tais como o ‘juízo ético’, o ‘livre-arbítrio, ou mesmo as próprias emoções e sentimentos.

No entanto, foi unicamente com os neurocientistas Paul Broca (1824–1880), na França, e Karl Wernicke (1848–1905), na Alemanha, que se começou a estabelecer, de forma sistemática e objetiva, as relações entre áreas bem circunscritas do cérebro e as respectivas lesões ocorridas nessas áreas, desencadeando disfunções comportamentais, linguísticas, éticas e sociais. Infelizmente, o Dr. Halow, que cuidou do caso Gage, não possuía nem literatura suficiente e tampouco os conhecimentos necessários acerca das ciências do cérebro para fornecer um relato mais acurado sobre o seu estudo de caso. Após cerca de 120 anos do caso Gage que Hanna Damásio (1942-) e vários outros neurocientistas concluíram a árdua tarefa — começada por Harlow — de estabelecer uma ligação entre regiões do lobo frontal e as faculdades da mente, a personalidade humana, a capacidade de planejar o futuro e de agir eticamente (Damásio, 2011, p. 45). Em síntese, aquilo que somos depende do nosso cérebro: uma vez danificado, podemos deixar, em graus diferentes, de ser o que somos.

O caso Gage está longe de ter sido o único na história que se pode associar comportamento e personalidade ao funcionamento harmônico e saudável do cérebro ou a qualquer lesão ou alteração em sua estrutura. O próprio Damásio (2011, p 58), em sua experiência como médico neurologista e neurocientista, conta que atendeu um paciente — o qual decidiu chamar de Elliot — que sofria de uma patológica e radical ‘alteração de personalidade’. Apesar de Elliot ter sido um bom marido e pai, um exímio exemplo para os irmãos e colegas de trabalho, chegando a atingir um altíssimo *status* social e profissional, começava a manifestar uma personalidade bem distinta daquilo que era. Elliot era conhecido por sua atenção constante aos problemas sociais, políticos e econômicos mundiais. Discutia assuntos políticos com humor e seus conhecimentos sobre o mundo dos negócios estava à altura de suas capacidades profissionais. Possuía uma memória impecável da história de sua vida; no entanto, vinha sofrendo fortes dores de cabeça e outros sintomas, o que o incapacitava de produzir como produzira. Em função disto, foi dispensado de suas atividades profissionais e vivia com a ajuda da família após a recusa da Previdência Social de pagar-lhe pensão por doença ou invalidez (Damásio, 2011, p. 59).

O médico da família, suspeitando de um tumor no cérebro, sugere a procura de um especialista, o que insere Damásio (2011) em cena. O neurologista detecta um tumor do tamanho de uma ‘laranja pequena’ nas meninges, na superfície do cérebro, o qual também começara a crescer, a partir das superfícies inferiores dos lobos frontais, comprimindo-os para cima. A cirurgia era necessária, já que o crescimento do tumor poderia custar-lhe a vida em breve. Damásio (2011, p. 59) afirmou que a cirurgia foi executada com sucesso, em ‘todos os aspectos’, e por uma excelente equipe medica: o tumor foi removido completamente, removendo, juntamente como ele, tecidos do lobo frontal danificados pelo tumor.

Semelhantemente ao caso Gage, a inteligência, a capacidade de locomoção e de falar de Elliot permaneceram ilesas. No entanto, devido à retirada do tecido danificado no lobo frontal, Elliot já não era mais Elliot — não era mais o mesmo. No trabalho era demasiadamente incapaz de utilizar o tempo de forma adequada. Não conseguia interromper uma tarefa e continuar depois. Tornara-se irracional em relação ao plano mais amplo de comportamento, o que levou a perder vários empregos e a ignorar o aviso de vários amigos concernentes a investimentos que lhe trouxeram o fracasso e falência financeira. Divorciou-se da primeira mulher se envolvendo com outra que nenhum dos amigos e familiares aprovava. No relatório que o próprio Damásio (2011, p. 61) enviou para a Previdência Social afim de que Elliot pudesse receber pensão por invalidez relatou o seguinte:

Seus falhas [referindo-se a Elliot] eram de fato provocadas por uma doença neurológica. Era verdade que estava ainda fisicamente apto e que a maioria de suas capacidades mentais estava intata. Porém, sua aptidão para tomar decisões estava prejudicada, assim como a capacidade para elaborar um planejamento eficaz das horas que tinha pela frente, para não falar na planificação dos mesmos e dos anos futuros.

Um pouco mais a frente em seu relato, Damásio (2011) afirma que a causa original da gravidade mental do Elliot era bastante simples, a saber, “a lesão de um determinado setor do cérebro”, isto é, a retirada do tecido danificado no lobo frontal tornara crônico o caso de Elliot. Comparado ao clássico e histórico caso Phineas Gage, Damásio (2011, p. 62) arrisca dizer que tanto Elliot quanto Gage certamente comprometerão, de modo irreversível, suas capacidades de agir com base em um ‘livre-arbítrio’.

Além de a capacidade de comportamento social ter sido cronicamente danificada nesses indivíduos, suas “capacidades de tomar decisões” também foram dramaticamente danificadas. Apesar de não precisarmos exatamente o quanto foi destruído em relação ao que ficou intacto na área frontal do cérebro de Elliot, e mesmo no de Gage, as partes danificadas em seus lobos frontais foram suficientes para comprometer suas personalidades, suas capacidades de tomar decisões e, por conseguinte, seus “livres-arbítrios”; seus comportamentos nunca mais foram os mesmos, trazendo lhes desastrosas consequências para sempre em suas vidas.

Tal como outros inúmeros casos que Damásio (1996, 2000, 2011) cita em sua obra, Eagleman (2012) também faz menção de casos semelhantes. Alex, conforme Eagleman (2012, p. 166) também decidiu chamar, um homem de quarenta anos de idade, e convivendo há mais de 20 anos com sua mulher, começa a manifestar uma mudança radical em suas preferências sexuais. Começara a solicitar prostituição de uma jovem em um salão de massagem e tornara-se compulsivamente viciado em pornografia, especialmente em pornografia infantil, manifestando um caráter definitivo de um pedófilo. Ao mesmo tempo, Alex reclamava de fortes dores de cabeça, o que fez com que sua mulher o levasse ao médico da família. Após um minucioso escaneamento cerebral, foi detectado um imenso tumor no córtex orbitofrontal.

Após a retirada do tumor, a vida sexual de Alex volta ao normal. No entanto, seis meses depois, seu comportamento pedófilo volta radicalmente, fazendo sua mulher novamente procurar ajuda médica. O laudo neurológico comprovou que parte do tumor não fora retirado e que estava crescendo, de novo e rapidamente. Após a remoção final, seu comportamento volta ao normal.

Quando o lobo frontal é comprometido, Eagleman (2012, p. 167) afirma que “nossos impulsos e desejos ocultos podem espreitar escondidos por trás da maquinaria neural de socialização. As pessoas tornam-se mais desinibidas, desmascarando a presença de elementos mais fracos da democracia neural”. Perguntar, no caso de Alex, quem vem primeiro, a saber, se os desejos e impulsos maléficos ou o tumor seria o mesmo que perguntar quem veio primeiro, ‘o ovo ou a galinha’. Talvez Alex pudesse conter em sua neurofisiologia um caráter fundamentalmente pedófilo, mas não apresentara nenhum traço antes do tumor por coerção social.

No entanto, dados sugerem que pessoas com lesões ou qualquer degeneração nos lobos frontal e temporal perdem a capacidade de controlar impulsos ocultos. Referindo-se a história de Alex, Eagleman (2012, p.167) relatou o seguinte:

A história de Alex ressalta um ponto central profundo: quando sua biologia muda, podem mudar sua tomada de decisão, seus apetites e seus desejos. Os impulsos que você toma por certos ('sou hetero\homossexual', 'sou atraído a crianças\adultos', 'sou agressivo\tranquilo', e assim por diante) dependem de pormenores intrincados de sua maquinaria neural. Embora agir segundo estes impulsos seja popularmente considerado uma questão de livre-arbítrio, o exame mais apressado das evidências demonstram os limites deste pressuposto.

Se, por um lado, Damásio (2011) e Eagleman (2012) costumam atribuir certa limitação ao exercício neurofisiológico de nosso livre-arbítrio, é verdade, por outro lado, que ambos nunca de fato negaram sua existência e a possibilidade que temos de agir conforme metas, ou seja, por meio de uma faculdade que nos permite realizar escolhas. O que ambos delimitaram em suas propostas foi o fato de que, quando certas regiões de nossa estrutura cerebral são danificadas, em particular algumas regiões específicas do lobo frontal, comprometemos seriamente nossa capacidade de deliberar e opinar sobre o que é o melhor tanto para nós quanto para os outros. É o que se pode perceber e evidenciar no caso de pessoas tais como Gage, Elliot, Alex e muitos outros que sofreram danos em seus lobos frontais e que ou (i) foram simplesmente prejudicados ou (ii) o foram completa e cronicamente “incapacitados” de agir eticamente e de manifestar um comportamento social.

Não bastando unicamente citar casos em que pessoas sofreram danos em suas massas lobulares frontais, há também casos de pessoas que apresentaram quadros de desequilíbrio químico no cérebro, o qual é responsável, pelo menos em tese, de mudanças significativas em seus comportamentos éticos e sociais. No ano de 2001, famílias e enfermeiros de pacientes com Parkinson passaram a perceber um comportamento estranho por parte de seus familiares e pacientes. “Quando os pacientes recebiam uma droga chamada *Pramipexol*, parte deles passava a fazer apostas, e não apostas fortuitas — transformaram-se em jogadores patológicos” (Eagleman, 2012, p.168).

O mais interessante era que esses portadores da Parkinson nunca haviam exibido um comportamento semelhante. Eagleman (2012, p.168) conta que um homem de 68 anos acumulou uma dívida de mais de 200 mil dólares em seis meses numa série de cassinos. Os casos se tornavam mais graves quando se estendiam à compulsão por bebidas alcoólicas, sexo, e mesmo à comida.

O Parkinson, um distúrbio degenerativo do cérebro que faz as mãos tremerem, braços e pernas enrijecerem, e as expressões faciais tornarem-se vazias, é resultado da perda de células que produzem a *dopamina*. Normalmente os medicamentos contra o Parkinson vão apresentar um duplo efeito, que, por um lado, atua nos aumentos dos níveis de dopamina no organismo. Os receptores desse hormônio vão atuar no ‘sistema de recompensa’ do organismo fazendo com que o desequilíbrio dopamínico atue em diversas áreas, tais como compulsão por comida, álcool, droga, sexo, e mesmo o hábito de apostar. Os enfermeiros e familiares, conhecendo os efeitos do *pramipexol*, são orientados a retirarem de pertos dos doentes cartões de crédito, sendo em alguns casos orientados pelos médicos a diminuírem a dose do medicamento de modo a diminuir os sintomas do distúrbio gerado por assimilação medicamentosa.

A ideia básica e geral desse tópico é o de delinear a íntima relação entre nossa estrutura cerebral e nossa personalidade, ou, para sermos mais precisos, aquilo que somos, aquilo que decidimos e aquilo que pensamos. Uma conclusão imediata sobre os exemplos citados acima, como o de muitos outros, se atem ao fato de que uma leve mudança no equilíbrio química do cérebro (Eagleman, 2012, p. 169), ou um tumor na região lobular frontal (Damásio, 2000, 2011; Eagleman, 2012), ou uma mínima lesão límbica ou pré-cortical, ou mesmo uma leve degenerescência nesta região e/ou em outras faz ou pode fazer com que nosso comportamento, nosso caráter ou nossa personalidade sofra(m) mudanças radicais. O que isso parece sugerir é que nem sempre nossas escolhas ou nossa capacidade de deliberar são sempre voluntárias e possíveis quando nossas redes neurais são afetadas ou alteradas em algum nível. A questão é saber se tais pesquisas põem em risco nosso “sistema ético”, ou seja, se põem em risco algumas de nossas mais antigas questões filosóficas, como por exemplo: Até que ponto podemos ser livres? Em outros termos, somos realmente e efetivamente autônomos? Agimos fundamentados em nossas próprias escolhas conscientes?

Outra questão que devemos levar em consideração é o fato de que a configuração de nossas redes neurais apresenta uma relação direta com aquilo que somos. Considerando que nosso cérebro é formado por redes neurais, e que cada neurônio possui cerca de mil sinapses (alguns chegam a formar de 5 a 6 mil sinapses); considerando que nosso cérebro possui em média 10 bilhões de neurônios e mais de 10 trilhões de sinapses; considerando, por fim, que cada neurônio está conectado a um grupo de neurônios locais, e que esses, por sua vez, estão conectados com outros circuitos, de modo a formar uma rede de conexões locais, Damásio (2011, p. 53) postulou três princípios básicos: (i) o que um neurônio faz depende do conjunto dos outros neurônios vizinhos no qual o primeiro está inserido; (ii) o que os sistemas fazem depende de como os conjuntos se influenciam mutuamente em uma arquitetura de conjuntos interligados; e, por fim, (iii) a contribuição de cada um dos conjuntos para o funcionamento do sistema ao qual pertence depende da sua localização nesse sistema.²¹

A ideia de que o sistema sobre o qual estão fundamentadas nossas redes neurais depende da “localização” no cérebro e de um determinado “grupo de neurônios” ali existentes, e de que esse sistema é alterado quando essa região é alterada ou danificada (e, por extensão, os neurônios dessa região) sugere que muito do que somos é estruturado, modelado e mediado por nosso cérebro. No caso de Elliot, as partes responsáveis por suas regiões motoras estavam intactas, o que justifica que seus movimentos tenham permanecido inteiramente normais.

²¹ Inserindo-se no já clássico debate entre localizacionismo e distribucionismo, Nicolelis (2011, p. 19) faz esclarecimentos bastante relevantes: “Na busca por esse Santo Graal da neurobiologia, todavia, nos últimos duzentos anos a neurociência envolveu-se numa disputa acirrada em torno da questão crucial de como diferentes regiões cerebrais medeiam diferentes funções cerebrais ou comportamentais. Em um extremo, um grupo representado por localizacionistas radicais, legítimos mas com frequência não reconhecidos herdeiros do criador da fenologia, o anatomista alemão Franz Gall (1758-1828), ainda acredita piamente que funções cerebrais específicas são geradas por regiões do sistema nervoso central altamente especializadas e segregadas. No outro extremo desse debate feroz, um grupo menor mas que tem crescido rapidamente nas últimas décadas, que gosto de chamar de distribucionistas, professa que, em vez de confiar em áreas especializadas únicas, o cérebro humano prefere realizar todas as suas árduas tarefas por meio do trabalho coletivo de grandes populações de neurônios distribuídos por múltiplas regiões cerebrais, capazes de participar da gênese de várias funções simultaneamente”. Apesar do acirrado debate entre localizacionistas e distribucionistas nos dias atuais, as comunidades neurocientíficas ainda não chegaram a um denominador comum definitivo sobre se o funcionamento do cérebro é mais primordialmente ou exclusivamente local ou centrado em grupos de redes neurais. Nicolelis (2011) se posiciona como um distribucionista ou holista. Por sua vez, Damásio (2010, 2011), apesar de defender o lobo frontal como a sede de nossos valores éticos-morais e da capacidade de planejamento do futuro, e apesar de, como muitos outros, situar uma correlação fixa entre emoções primárias e regiões do sistema límbico, não se posiciona claramente sobre sua posição teórica em relação ao debate localizacionismo *versus* distribucionismo.

A região do prosencéfalo de Elliot, a qual se situa imediatamente atrás do lobo frontal, e que é responsável pela memória também não havia sofrido dano algum, o que justifica o fato de que sua memória não foi prejudicada (Damásio, 2012, p. 63). Muitas outras áreas ou regiões do cérebro de Elliot — assim como do de Gage — estavam intactas; é verdade, portanto, que a pequena região danificada, a saber, o lobo frontal, foi suficiente para comprometer permanentemente os aspectos intrínsecos da personalidade e daquilo que conferia identidade moral e comportamental tanto a Elliot quanto a Gage.

Apesar dos enormes avanços conquistados pelas neurociências, principalmente na segunda metade do século passado e no início deste século, ainda estamos longe de ter solucionado ou pelo menos ter suficientemente equacionado todas as questões sobre a natureza física e orgânica desse pequeno órgão físico — o cérebro (Damásio, 2011). Não à toa, questões levantadas pelas ciências do cérebro têm sido, igualmente, objeto de discussão por parte da filosofia, dentre as quais: “somos verdadeiramente livres?”, “decidimos com base em processos exclusivamente racionais?”, “somos constituídos de alma e corpo?”, “aquilo que somos está em nossa alma?”, “existe de fato uma alma?”, “se existe uma alma, onde está localizada?”. Desta forma, a filosofia, que desde os gregos tem sido caracterizada por preocupações antropológicas (perguntas sobre a natureza humana), não mais pode responder, atualmente, essas questões em sua totalidade, isto é, sem algum recurso às ciências do cérebro e às neurotecnologia. Filosofia e neurociências compartilham as seguintes questões: (i) o que é o corpo e seus aspectos gerais?. (ii) o corpo faz parte temporária ou definitivamente daquilo que somos?, e, por fim, (iii) a filosofia pode ignorar o arcabouço científico açambarcado pelas ciências do cérebro de modo a conseguir responder às questões sobre o que é o homem? Talvez não. Se a filosofia ignorar as contemporâneas ciências do cérebro, poderá estar se constituindo exclusivamente a partir de jargões metafísicos clássicos, de uma tradição filosófica (ainda que consolidada) e nada mais. Por isso, para que a filosofia preserve uma de suas características mais fundamentais — seu caráter universal - é necessário que os avanços que as ciências do cérebro têm trazido para a compreensão do que verdadeiramente seja o homem (se é que um dia saberemos no plano científico o que é o homem) não pode em hipótese nenhuma ser desprezado.

Afinal, nossa personalidade depende, pelo menos em parte, de nossa biologia; por essa razão, é possível sugerir que a antropologia reúna, doravante, um diálogo “ecumênico” entre a filosofia e as ciências do cérebro: como temos tentado demonstrar, acreditamos que uma neurofilosofia é capaz de realizar tal empreitada.

3.4 Processos emocionais, sentimentos e o *self*

Nos subcapítulos e tópicos do presente capítulo, apresentamos alguns dos mais importantes processos neurofuncionais e neurofisiológicos conhecidos no contexto das neurociências e filosofia da mente, que atuam de forma “inata” e “automática” em nossas redes neurais, sem o auxílio ou consentimento de nossos processos deliberativos ou cognitivos e conscientes. Neste subcapítulo, vamos tratar especificamente das relações entre processos emocionais e neurofisiológicos e suas relações com a mente consciente e/ou *self* (Damásio, 2000). Propomos também demonstrar que o conhecimento, consciente ou não-consciente, ou a ‘leitura’ desses processos são manifestos ou através de nossa percepção emocional, o que discutimos em subcapítulos anteriores, ou através de nossos processos mentais, dando à leitura um sentido único e privado — os sentimentos — para a existência de qualquer emoção no organismo.

À primeira vista, Damásio (2000, p. 55) afirma que “não existe nada de caracteristicamente humano nas emoções”, afirmando que qualquer animal pode apresentar, tanto quanto os humanos, uma gama de emoções que se apresenta de forma tão vasta quanto complexas dependendo de quão sofisticados se apresentam seus cérebros. Apesar do reconhecimento e da similaridade entre os processos emocionais presente no homem bem como nos animais, Damásio afirma, por outro lado, que emoções se vinculam a ideias, valores e juízos a partir de um modo adaptativo que é intrínseco à natureza das emoções. Essa forma especial de vinculação que é proporcionada pela estrutura neurofuncional e neurofisiológica das emoções ressalta uma dissimilaridade entre humanos e não-humanos em geral, já que somente humanos são capazes de expressar com clareza, e verbalizar, a vinculação entre emoções, ideias, valores e juízos. E é nesse sentido que a percepção de nossas emoções se reveste de um valor biológico e adaptativo tão especial.

O valor biológico e adaptativo dos sentimentos (de emoções) é claramente reconhecido por Damásio (2000, p. 56), e se expressa na sua distinção entre “sentir” e “saber que temos um sentimento”. Ora, o “sentir”, tomado em si, não é suficiente, embora seja necessário, para que se tenha “conhecimento do sentimento”, ou seja, para que seja consciente do que se sente. Com efeito, qualquer organismo que apresente um sistema nervoso ou manifeste qualquer padrão neural pode sentir sem que necessariamente tenha a capacidade de “saber” ou estar consciente que sente.

No entanto, o “saber” o que se sente ou ter ciência do que está sentindo envolve mais do que a simples manifestação de padrões neurais ou de estados mentais (caso não estejamos comprometidos com alguma forma de materialismo reducionista) de um organismo. Normalmente é difícil fazermos tal distinção, principalmente porque temos consciência daquilo que sentimos e não conseguimos imaginar com facilidade um organismo que sente sem saber que sente. Entretanto, há, em princípio, uma distinção temporal e contínua entre o estado de “sentir” e o “saber que temos um sentimento”. Damásio (2000, p. 57) vai chamar esse “saber que temos um sentimento” de *continuum*. O *continuum* Damásio (2000, p.57) se divide em três estágios: (i) “estado de emoção”, que pode ser desencadeado e executado inconscientemente (não-conscientemente); (ii) estado de sentimento, que pode ser representado “inconscientemente” (não-conscientemente); e, por fim (iii), o “estado de sentimento tornado consciente”, que, por sua vez, é o estágio em que o estado de emoção ou o estado de sentimento é conhecido ou tornado consciente pelo organismo.

Para adentrarmos ao conceito do que venha ser emoção e relaciona-la à ideia de sentimento, Damásio (2000, p. 74) concebe emoções como conjuntos complexos de reações químicas e neurais que estruturam padrões. No que se refere às finalidades biológicas das emoções, Damásio (2000, p. 74) afirma que “todas as emoções têm algum tipo de papel regulador a desempenhar” no organismo; o que leva, de um modo ou de outro, “à criação de circunstâncias vantajosas para o organismo”. A ideia de que as emoções desempenham um papel regulador no organismo justifica a metáfora de que “todas as emoções usam o corpo como teatro”. Nesse sentido, os sentimentos de emoção tornam-se percepções daquilo que nosso cérebro vivencia no teatro de nosso corpo, durante o estado de emoção. Daí, no ato de perceber ou conhecer o que se sente é que a experiência ou vivência das emoções adquire seu caráter privado.

Nas palavras do próprio Damásio (2000, p. 64): “o termo sentimento é reservado para a experiência mental privada de uma emoção, enquanto o termo emoção seria usado para designar o conjunto de reações, muitas delas publicamente observáveis”.

De um modo geral, emoção e sentimento de emoção são, respectivamente, início e fim de um *continuum*, isto é, de um processo contínuo, que, na prática, apresenta distinções significativas para o propósito de nossa exposição (Damásio, 2000). Enquanto, segundo Damásio (2000), muitas das emoções são “publicamente observáveis”, os sentimentos, por sua vez, são “experiências mentais privadas” de emoções vivenciadas individualmente por cada organismo, em especial pelo humano. Em geral, os processos emocionais podem ser observados publicamente por qualquer humano ou animal não-humano através de suas reações comportamentais e de suas atividades elétricas e bioquímicas, tais como o ato de correr ou atacar qualquer criatura diante do perigo ou de expelir qualquer substância química no organismo como consequência de uma emoção intensa. Contrariamente, o sentimento só pode ser vivenciado pelo organismo que experiencia a emoção. Ao que parece, o conceito de “experiência privada das emoções” sugere que é impossível que dois organismos vivenciem um mesmo sentimento, pois cada vivência acontece no teatro neurofisiológico e neurofuncional de cada corpo. Em outras palavras, cada corpo vivencia suas próprias emoções e a manifestação de cada vivência são expressas nos sentimentos.

Uma característica básica da vivência dos processos emocionais torna-se evidente no fato de que os mecanismos básicos subjacentes às emoções não necessitam necessariamente serem reconhecidos pelo processos cognitivos da consciência, ou seja, é possível que grande parte de nossos processos emocionais sejam reconhecidos por processos neurofuncionais sem que tomemos consciência deles. Desta forma pode se dizer que uma ‘cascata’ de processos emocionais pode ser desencadeada antes que se tenha consciência das razões e circunstâncias que desencadearam tais processos. Os processos emocionais se originam na grande maioria das vezes de processos involuntários e, talvez por esse motivo, não temos normalmente o mínimo controle sobre eles. Entretanto, poderíamos dizer que, processos emocionais são naturais e espontâneos.

Processos emocionais podem também ser influenciados por transformações hormonais ou por uma simples percepção inconsciente de uma imagem do passado. Com efeito, poderia ser percebido a partir de nossas manifestações de alegria ou de infelicidade sem ao menos ter consciência do que provoca nossos estados de excitação ou de tristeza. O que normalmente se torna evidente em todo processo é o fato de não nos darmos conta das representações que induzem nossos processos emocionais. Representações internas ou externas podem ocorrer independentemente de nossos processos atencionais ou conscientes. Por isso, Damásio (2000, p. 72) afirma que:

Somos tão incapazes de impedir uma emoção quanto de impedir um espirro. Podemos tentar impedir a expressão de uma emoção, e podemos ser bem-sucedidos em parte, porém, não inteiramente. Alguns, sob a influência cultural apropriada, acabam por tornar-se muito bons nisso, mas, em essência, o que conseguimos adquirir é uma capacidade para disfarçar algumas das manifestações externas de emoções, sem jamais podermos bloquear as mudanças automáticas que ocorrem nas vísceras e no meio interno.

Em outras palavras, o que Damásio está afirmando é o fato de que não temos mais controle sobre nossas emoções do que em relação a qualquer um de nossos processos viscerais e automáticos. Entretanto, as emoções têm a peculiaridade de deixar registadas suas imagens, as mesmas imagens que são assimiladas pelo processo de sentimento de emoções. Assim, as imagens mentais que criamos dessas emoções nos possibilitam estabelecer um limite entre o mero “sentir” e o “conhecer” ou “saber” que sente, estabelecendo, nesse último caso, um vínculo privilegiado com aquilo que normalmente denominamos de consciência (Damásio, 2000, p. 64). Devemos atentar para o fato de que mesmo os sentimentos de emoção podem ser concebidos em um organismo que não saiba estar sentindo uma emoção; no entanto, é unicamente a partir da mente consciente, ou do self, que podemos ‘privatizar’ nossas emoções e vivenciá-las de forma única e exclusiva. Quanto a isso, Damásio (2000, p. 80) afirma:

A consciência permite que os sentimentos sejam conhecidos e, assim, promove internamente o impacto da emoção, permite que ela, por intermédio do sentimento, que permeie o processo de pensamento. Por fim, a consciência torna possível que qualquer objeto seja conhecido — o “objeto” emoção e qualquer outro objeto.

A consciência é o que permite que os sentimentos sejam conhecidos, promovendo internamente o impacto da emoção em nosso organismo e pensamentos. É a consciência que torna possível qualquer ‘objeto’ alheio ser reconhecido por ela. Tais objetos podem ser “um conjunto complexo de reações químicas e neurais”, conforme aponta Damásio (2000, p. 74), ou mesmo a emoção pode ser considerada como o objeto da consciência. Através dos “padrões neurais” ou de “sinais” construídos em nossas redes neurais, nossa consciência reconhece o objeto desses padrões. E por isso o objeto de nossas emoções é entendido como sentimentos, por apresentar um sentido privado e único de nossas emoções. Nossos processos atencionais não reconhecem de imediato e de forma direta nossas emoções, e, por isso, o “reconhecimento” privado desses “padrões neurais” formam imagens mentais as quais entendemos como padrões comuns. São essas imagens mentais as responsáveis pela formação do “sentido” das emoções na consciência, o que também seria o mesmo dizer, formação dos próprios sentimentos.

Entretanto, o que de fato faz a diferenciação entre o “estado de emoção” e o “sentido dessa emoção” é o valor que o *self* dá ao sentido dessa emoção. Talvez fosse a isso que Damásio (2011, p. 16) se referia quando afirmou:

O fato de que os inúmeros conteúdos exibidos em minha mente, independentemente do quanto fossem nítidos ou bem-ordenados, estavam *ligados* a mim, o proprietário da mente, por fios invisíveis que reuniam esses conteúdos na festa movediça que é o *self*. E, igualmente importante, o fato de essa ligação ser sentido. Eu tinha o sentimento da experiência de mim mesmo e daquela ligação.

Se a mente humana carecer de um “eu”, ou de um proprietário, o “sentimento da experiência” perde sua “ligação” com o proprietário da mente, o *self*, perdendo assim sua capacidade privada da leitura dos próprios padrões neurais. Por mais simples que isso possa parecer, a ausência de um “*self*” em nossos processos mentais ou processos neurofuncionais nos incapacita de reconhecer nossas emoções como processos ou objetos privados de nossa própria experiência ou de nossos processos cerebrais. Referindo-se aos estados mentais conscientes, ou ao sentir, Damásio (2011, p. 198) afirma que “sentir é obrigatoriamente um aspecto dos estados mentais conscientes *elementares* — eles nos dão alguma sensação”. Em outras palavras, um sentido ao *self*. E é nesse sentido somente que o organismo humano é capaz de distinguir-se dos não humanos por se posicionar como proprietários de sua própria experiência emocional.

Considerações Finais

Nossa conclusão mais básica é a de que a atividade consciente é o aspecto mais intrínseco da vida orgânica. Sem consciência não haveria história, cultura, ou “o mundo”; o amor não seria amor, mas apenas um meio de reprodução; a amizade seria apenas cooperação conveniente, a dor nunca se tornaria sofrimento e o prazer não seria uma expressão de alegria. Sem o revolucionário surgimento da subjetividade na consciência, não existiria o conhecimento uma vez que não haveria ninguém para produzi-lo e apreciá-lo (Damásio, 2011, p. 17). O outro não seria o outro, mas tudo estaria interligado por uma conveniência homeostática. Entretanto, a consciência não é uma realidade *per se*. Emerge a partir de “programas neurais especializados” ou de “habilidades herdadas” das matrizes biológicas e se desenvolve através de processos cognitivos desenvolvidos em inúmeras interações do organismo consigo mesmo e com o meio externo.

Sobre o meio externo, nossa conclusão foi a de que, ainda que a consciência emerja em sua “forma final” a partir da atividade de um cérebro saudável e de um sistema neural desenvolvido atuando em sua plenitude, e ainda que todos os órgãos do organismo estejam trabalhando em perfeitas condições e de forma integrada para que a atividade consciência surja e se desenvolva de forma plena, a consciência não se integra e se desenvolve sem um meio ambiente favorável.

Além do mais, vamos defenderemos que a consciência ética é o estágio mais sofisticado da vida consciente, isto é, só alcança sua plenitude em relação ao meio externo e em íntima interação com o outro. Sem a relação de interação com o outro, não há formação da consciência ética e, por conseguinte, não há história, cultura, e, fenomenologicamente falando, não há “mundo”. A consciência ética, composta pela capacidade de atribuir um sentido particular às informações adquiridas nas relações com o outro, juntamente com o sentimento atribuído a cada informação, torna possível a formação do que Pereira Jr. (2013) chama de “hábitos sentimentais”, o substrato essencial para a formação da consciência ética.

Concluimos também que o homem, bem como todos os outros organismos vivos, vem ao mundo com “programas neurais especializados” para a solução de problemas e desenvolvidos com um propósito de atingir uma maior eficiência para adquirir uma velocidade na resolução de problemas e preservar uma tendência mínima de gasto de energia, o que ocorre por meio de ações imediatas e automáticas (Damásio, 1996; Eagleman, 2012; Pinker, 2004). Essas conclusões desbancam o clássico conceito de que o organismo humano vem ao mundo como um *bank slate* (tábula rasa). Por outro lado, a ideia de que herdamos “habilidades inatas” ou “programas neurais especializados” para a resolução de problemas não significa que o organismo humano seja uma máquina biológica produzida e desenvolvida pela natureza com programas e ações automáticas programadas, o que também desbanca a hipótese contrária do *bank slate*.

Concluimos também que o desenvolvimento da consciência depende do conteúdo de informação adquirido a partir de redes neurais, transformando-se em imagens mentais particularizadas na mente através de variados tipos de sentimentos de emoção e da interação com os meios internos e externos ao organismo. A partir da particularização do universo informacional, a consciência privatiza e qualifica conteúdos informacionais por sofisticados processos cognitivos auxiliados por aspectos intrínsecos da consciência, tais como a subjetividade, o *self*, a memória, etc. Para que o *self* – o proprietário dos processos mentais – reconheça um conteúdo informacional como propriedade privada e qualitativa dos processos mentais conscientes, é necessário que a subjetividade qualifique tal conteúdo como aspecto privado dos processos mentais. Sem subjetividade, o *self*, acreditamos, perde seus aspectos intrínsecos – seu caráter privado, qualitativo e único da consciência. Quando, por sua vez, o *self* toma posse de nossos conteúdos mentais, oferece-lhes um significado privado de propriedade. Desta forma, a subjetividade assume a qualidade de um ‘espaço privado’ do *self*, proporcionando ao *self* a capacidade de reconhecer experiências e expectativas na mente e no organismo como objetos de um dono ou de uma pessoa.

Quisemos defender também que a consciência é uma característica do mundo natural, aí presente por meio de organismos vivos de pessoas com cérebros saudáveis e sistemas neurais desenvolvidos. Se o organismo é parte da natureza, de onde proveio, e se a consciência é parte desse organismo, logo é razoável afirmar que o aspecto consciente de organismo de pessoas seja também parte do mundo natural, assim como a excreção, digestão, mitose, meiose, etc.

Por isso, nossa conclusão é a de que o estudo da consciência não pode ser tratado como uma modalidade de conhecimento separada de qualquer investigação científica ou filosófica, uma vez que os fenômenos da consciência estão presentes no organismo e vêm à existência a partir dele.

Na ideia de uma codependência entre consciência e todas as características que lhe dão origem e suporte, tentamos descrever cada uma dessas características, demonstrando como elas influenciam e colaboram para que a consciência exista, se desenvolva e se atualize. Desde a descrição de um meio ambiente favorável à delimitação de um organismo saudável, demonstramos que, para que o organismo humano consciente exista de forma saudável, ele depende da integração coerente e constante de todas essas características.

No interior de nossa dissertação, uma das discussões mais relevantes que fizemos diz respeito ao fato de que, em nossos processos deliberativos de tomadas de decisão, não é, em princípio, legítimo afirmar que somos plenamente conscientes de tudo o que nos ocorre durante nossas escolhas. Com efeito, as evidências são cada vez mais largamente favoráveis à ideia de que, no bojo das milhares de decisões que realizamos no dia-a-dia, não podemos ter certeza de possuir o pleno domínio de nossas escolhas e tampouco das razões pelas quais escolhemos o que escolhemos. Afinal, não podemos estar cientes (*aware of*) e muito menos conscientes (*conscious*) de tudo o que ocorre em nosso cérebro, em nosso corpo e em seu ambiente. Por outro lado, porém, e mesmo no interior de um *framework* filosófico-científico, faz sentido ainda dizer que a natureza é sábia. Na grande maioria das decisões, com efeito, nosso organismo, e a mente, que dele emerge e que com ele se confunde, tende a saber qual a melhor resposta, isto é, a mais apropriada para nossa regulação homeostática e para nossa sobrevivência.

Referências

- ABRANTES, P. Thomas Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista: uma introdução ao artigo “what is it like to be a bat”. *Caderno de História e Filosofia das Ciências*, v. 15, n.1, p. 223-223, 2005.
- ADOLPHS, R. 2003. Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour. *Nature Reviews neuroscience*, v. 4, n. 3, pp. 165–178.
- ALMADA, L. F. Processos neurobiológicos do processo de decision-making: o papel das emoções no comportamento humano. *Psicologia em Revista*, v.16, n.1, p. 199–214, 2010.
- ALMADA, L. F. Percepção Emocional e Processamento de Informação Emocional no Reconhecimento de Expressões Faciais: origens psicológicas do julgamento social. *Dois Pontos*, v. 9, n.2, p. 33 — 61, 2012a.
- ALMADA, L. F. Processos implícitos não-conscientes na tomada de decisão: a hipótese dos marcadores somáticos. *Ciências & Cognição*, v. 17, n. 1, p. 105-119, 2012b.
- ADOLPHS, R.; TRANEL, D.; DAMÁSIO, A.R. The human amygdala in social judgment. *Nature*, v. 399, pp. 470-474, 1998.
- ANDERSON, J. R. *Learning and memory: An integrated approach*. New York, NY, US: John Wiley & Sons, Inc, 2000.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2000a.
- ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 2000b.
- ARMSTRONG, D. *A Materialist theory of the mind*. London: Routledge & K. Paul, 1968.
- BALDWIN, J. M. Consciousness and Evolution. *Psychological Review*, v. 3, n. 3, p. 300-309, 1895.
- CHALMERS, D. M. The hard problem of consciousness. In: D. M. CHALMERS (Ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 225-235), 2007.
- CHALMERS, D. M. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. M. *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.
- DAHEANE, S; NACAACHE, L. Towards a Cognitive Neurosciences of Consciousness: basic evidence and workspace framework. *Cognition*, v. 79, 2001, p. 1-37.

- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAMÁSIO, A. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DAMÁSIO, A. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DAMÁSIO, A. *E o Cérebro Criou o Homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DAMÁSIO, A; CARVALHO, G. B. The nature of feelings: Evolutionary and neurobiological origins. *Nat Rev Neurosci*, v. 14, n. 2, 2013. p. 143–152.
- DARWIN, C. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 1872/1965.
- DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DENNETT, D.; KINSBOURNE, M. Escape from the Cartesian Theater. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 15, 1995, p. 234-246.
- EAGLEMAN, D. M. *Incógnito: as atividades secretas do cérebro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- FODOR, J.A. *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*. New York: Random House, 1968.
- GRAY, J.; BRAVER, T.; & RAICHLE, M. Integration of emotion and cognition in the lateral prefrontal cortex. *PNAS*, v. 99, n. 6, 2002, p. 4115-4120.
- GUTTENPLAN, S. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1995.
- HEIL, J. *Filosofia da Mente: uma introdução contemporânea*. Lisboa: Instituto Piaget, Portugal, 1998.
- HINDE, R. Relation between levels of complexity in the behavioral sciences. *Journal of Nervous & Mental Disease*, v. 177, 1989, p. 665-667.
- JACKSON, F. C. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, 1982, p. 127-136.
- JACKSON, F. C. What Mary Didn't Know? *The Journal of Philosophy*, v. 85, n. 5, 1986, p. 291-295.
- JAMES, W. *Principles of Psychology*. New York: Henry Holt, 1890.
- JAMES, W. *What is an Emotion? Mind*, v. 19, 1884. p. 188-205.

- KIM, K. H. S.; RELKIN, N. R.; LEE, K. M.; HIRSCH, J. Distinct cortical areas associated with native and second languages. *Nature*, v. 388, p. 171–174, 1997.
- KIHLSTROM, J. F.; DORFMAN, J.; PARK, L. Implicit and Explicit Memory and Learning. In: Velmans, M.; Schneider, S. (eds.). *The Blackwell Companion to Consciousness* (p. 525-539). Great Britain: Cornwall, 2007.
- KIRCHER, T.; DAVID, A. Introduction: the self and neuroscience. In: Kircher, T.; David, A. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2003, p. 1-8
- KUHL, P. K. A New View of Language Acquisition. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 97, n. 11, 2000, p. 850–857.
- NUMMENMAA, Lauri; GLERAN Enrico; HARI Riitta; HIETANEN, Jari. Bodily maps of emotions. *PNAS*, vol. 111, no. 2, 2014. p. 646–651.
- LEVENSON, R. W. Blood, sweat, and fears: The autonomic architecture of emotion. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 1000, n. 2003, p. 348–366.
- LEVINE, J. The Explanatory Gap. In: McLaughlin, B.; Beckermann, A.; Walter, S. (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (pp. 281-291). New York: Oxford University Press, 2009.
- LEVINE, J. On the Phenomenology of Thought. In: Bayne, T.; Montague, M. (eds.). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LEDOUX, J. *The Emotional Brain*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- LIBET, B. Can Conscious Experience Affect Brain Activity? *Journal of Consciousness Studies*, v. 10, n. 12, 2003, p. 24–28.
- LIEBER, R. *Teoria de sistemas*. São Paulo: ADL, 2001.
- LLINÁS, R. El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos. Bogotá: Editorial Norma, 2002.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1996.
- LUDWIG, K. The Mind–Body Problem: an overview. In: Stich, Stephen P; and Warfield. Ted A. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (pp. 1-46). Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.
- MARINO JUNIOR, R. Neurótica: o cérebro como órgão da ética e da moral. *Revista Bioética*, v. 18, n. 1, 2010, p. 109–120.

MCLAUGHIN, B. P.; BECKERMANN, A.; SVEN, W. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press, 2009.

MOGG, K.; BRADLEY, B. P. Selective orienting of attention to masked threat faces in social anxiety. *Behaviour Research and Therapy*, v. 40, 2002, p. 1403-1414.

NAGEL, T. "What is it Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*, v. 83, n.4, 1974, p.435-450.

NAGEL, T. "What is it Like to Be a Bat?". In: Block, N.; Flanagan, O. J.; Guzeldere, G. (eds.). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1997.

NAGEL, T. *Concealment and Exposure and other essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

NAGEL T.: Como é Ser um Morcego? *Cadernos de história e filosofia da ciência*, v.15, n.1, 2005, p. 245-262.

NIEDENTHAL, P. M. Embodying emotion. *Science*, v. 316, n. 5827, 2007. p. 1002–1005.

NICOLELIS, M. *Muito além do nosso Eu: a nova neurociência que une cérebro e máquina e como ela pode mudar nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PANKSEPP, J. *Affective Neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.

PANKSEPP, J. B. The seven sins of evolutionary psychology. *Evolution and Cognition*, v. 6, 2000, p. 108–131.

PANKSEPP, J. Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans. *Consciousness and Cognition*, v. 14, 2003. p. 30–80.

PEREIRA JR, A.; LIMA, O. F. O resgate do monismo de Espinosa na neurofilosofia da Antonio Damásio. *Revista Simbio-Logias*, v. 1, n.2, 2008.

PEREIRA Jr, A. Triple-Aspect Monism: A Framework for the Science of Consciousness. In: PEREIRA JÚNIOR, A.; LEHMANN, D. (Eds.). *The unity of mind, brain and world: current perspectives on a science of consciousness*. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2013a.

PEREIRA JR, A. Uma Concepção de Bioética na Perspectiva Evolucionista. *Revista Simbio-Logias*, V.6, n.8, Nov, 2013b.

PINKER, S. Why Nature & Nurture Won't Go Away. *Daedalus Fall*, v. 133, n. 4, 2004, p. 5-17.

ROSENTHAL, D. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

SCHWARTZ, B., REISBERG, D. *Learning and memory*. New York: Norton, 1991.

STICH, S. P.; WARFIELD, T. A. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Melbourne: Blackwell Publishing, 2003.

SEARLE, J. *The Rediscovery of the Mind*. London: The MIT Press, 1992.

SEARLE, J. How to Study Consciousness Scientifically. *Philosophical Transaction: The Royal Society*, 1998, p. 1935-1942.

TAMIETTO, M.; GELDER, B. Neural bases of the non-conscious perception of emotional signals. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 11, 2010, p. 697-709.

VELMANS, M. Consciousness, brain, and the physical world. *Philos Psychol*, 1990, v. 3, p. 77-99.

VELMANS, M. How experienced phenomena relate to things themselves: Kant, Husserl, Heidegger and Reflexive Monism. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 6, 2007, p. 411-423.

VELMANS, M. Reflexive Monism. *Journal of Consciousness Studies*, v. 15, n. 2, 5-50, 2008.

VELMANS, M. *Understanding Consciousness*. London, UK: The Taylor & Francis Group, 2009.

WINKIELMAN, P.; BERRIDGE, K. C.; & WILBARGER, J. L. Unconscious affective reactions to masked happy versus angry faces influence consumption behavior and judgments of value. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 31, n. 1, 2005, p. 121-135.