

Sobre o Cérebro como identidade pessoal

Temos como objetivo, neste primeiro capítulo, examinar o impacto que os trabalhos sobre o cérebro provocaram na sociedade e no estabelecimento de um entendimento sobre si. Para isso, serão apresentados algumas considerações feitas em relação a esse impacto na identidade pessoal gerados a partir dos estudos neurocientíficos.

Quando questionado sobre o que pode ser feito para aperfeiçoar a memória, em uma entrevista dada ao jornal “Zero Hora” de Porto Alegre, o neurocientista Ivan Izquierdo (2012) sugere que para se ter um cérebro saudável, o melhor exercício que pode-se fazer é ler, pois o cérebro seria “como um músculo: quanto mais se usa, melhor funciona” (Izquierdo, 2012, p. 1). De forma semelhante, o famoso astrofísico Carl Sagan (1934-1996), em seu livro *Broca’s Brain* (1979), também afirma que “... o cérebro é como um músculo: quando pensamos bem, nos sentimos bem” (Sagan, 1979, p.14). Na verdade, esse tipo de afirmação não é incomum; de vez em quando, ouvimos alguém afirmar que o “cérebro é como um músculo” e para o seu bom funcionamento é necessário fortalecê-lo. Com isso, deposita-se grande confiança neste “músculo” tão poderoso e fundamental para nossas existências; se pretendemos alcançar algum aprimoramento pessoal, precisamos investir em nosso cérebro.

Isto parece tão verdade que, a cada dia, vemos surgir mais uma nova “dica” de como *melhorar*, treinar ou explicar o desempenho de nosso cérebro de forma que possamos nos tornar mais saudáveis, felizes e/ou funcionais. Se desejo modificar quem sou, devo começar trabalhando este “*músculo*”. Entretanto, diferente de qualquer outro músculo, ocorre com o cérebro algo distinto do que com o resto do corpo: se transplantarmos o cérebro de A para o corpo de B, não é B que recebe um novo cérebro, mas A que ganha um novo corpo. Essa mesma

equivalência pode ainda ser explicitada em uma fórmula, conferindo à ideia uma aura de formulação lógica acerca da identidade pessoal: “uma pessoa P é idêntica a uma pessoa P* se e somente se P e P* são dotadas de um só e o mesmo cérebro funcional” (Ferret, 1993, p. 79). Em outras palavras, reconhece-se o cérebro como sendo a única parte do corpo que devemos possuir, e que deve ser nossa, para que sejamos nós mesmos e que, ao mesmo tempo, qualquer mudança neste órgão, resulta em uma mudança no meu “eu” (Vidal, 2011).

Em um sentido amplo, o cérebro torna-se um órgão hegemônico, uma janela através da qual olhamos o mundo e explicamos o nosso relacionamento com este mundo (Azize, 2010a). Ele não é apenas um órgão corporal; é pensado e considerado como a sede da nossa identidade. Afinal, é o meu cérebro que me define; que dá suporte ao meu pensamento; que controla minhas emoções. Não somos pessoas que possuem um cérebro. Somos cada um, um cérebro que produz a experiência de ser uma pessoa e aquilo que atribuíamos ao sujeito, pode ser na verdade atribuído a este cérebro.

Cérebro: Fronteira final no debate acerca da mente humana? Em uma posição hierarquicamente superior a outros órgãos do corpo humano, e, de certa forma, ao corpo ele mesmo, o cérebro é tomado como órgão indispensável à existência do eu e a manutenção da identidade pessoal. Sendo assim, para explicar como os humanos criam a música, se apaixonam, escrevem peças, brigam, inventam máquinas, pensam e se questionam por que pensam, é preciso primeiro ir audaciosamente onde nenhum ser humano já esteve e desvendar o funcionamento cerebral. Compreender como uma consciência emerge de um conjunto de sinais sinápticos, capazes de processar milhares de informações ao mesmo tempo, parece configurar um dos maiores desafios atuais, tanto em termos científicos quanto filosóficos⁴.

Observa-se um impacto direto no campo científico, que passa a ser norteado cada vez mais por essa visão e orientando à convergência de diversas disciplinas, tais como a filosofia, a fisiologia, a psicologia, a neurologia e mais recentemente a genética, a Inteligência Artificial e a engenharia, nos domínios das neurociências.

⁴ Diversos autores dentro da Filosofia da Mente, por exemplo, discutem sobre a possibilidade de se identificar ou não uma natureza da mente. Muitas das discussões giram ao redor dos temas sobre monismo ou dualismo. Ver Bennett e Hacker, 2003; Chalmers, 1996; Churchland, 1996; Churchland, 1998; Dennett, 1999; Searle, 1997.

A partir da interação destas diferentes disciplinas sobre este mesmo objeto (o cérebro), busca-se compreendê-lo em seus diferentes níveis de análise oferecidos por esses campos de saber. Este conhecimento visa mais do que uma mera descrição morfológica e funcional das partes do cérebro; seu funcionamento é visto como intimamente ligado à mente humana (Churchland, 1996). Quando este argumento é levado ao extremo, pode-se afirmar que compreender o cérebro é compreender a mente; todos os fenômenos mentais, por mais complexos que sejam, podem ser compreendidos pela observação do cérebro em ação. Assim, ao mesmo tempo que a fisiologia cerebral é revelada, debruça-se sobre o que pode ser considerado epifenômenos deste órgão, como as emoções, os sentimentos, as escolhas que são feitas e as mais simples ações da vida cotidiana.

Ao se afirmar que o cérebro e seu funcionamento definem exclusivamente as propriedades pessoais dos seres humanos, entende-se que a existência de um substrato orgânico é suficiente para produzir subjetividade. Ainda, este substrato não seria somente necessário, mas também seria identificado como causa determinante da experiência subjetiva. Em outras palavras, a subjetividade pode ser entendida e explicada unicamente a partir do funcionamento cerebral, pela ação de seus neurônios e neurotransmissores. Assim, o pensamento deriva deste funcionamento e é basicamente determinado por ele (Winograd, 2010). O que ocorre nesse caso é um reducionismo fisicalista, ou seja, a tentativa de explicar fenômenos unicamente a partir de aspectos biológicos (Ortega e Zorzanelli, 2010).

Este reducionismo fisicalista vem avançando a passos largos através de diversos sistemas de difusão, seja através da divulgação científica da neurociência propriamente dita, seja através da incorporação de um discurso sobre o cérebro e suas partes em um tom casual às mais diversas formas de comunicação (Azize, 2010a). Nos últimos trinta anos, podemos observar a consolidação explícita de um processo de naturalização do pensamento e da condensação do sujeito no cérebro. Como consequência, nota-se uma mudança fundamental no modo como atribuímos nossa identidade pessoal, nossas experiências subjetivas e nosso sofrimento psíquico (Winograd, 2010).

De fato, a partir dos anos 1980, nos Estados Unidos, e dos anos 1990, na França, observamos as concepções naturalistas indo para além da psiquiatria e penetrando em nossa sociedade (Ehrenberg, 2009b). Podemos dizer que a neurociência contribuiu para mudar o estatuto do cérebro no sentido de que este não

é mais considerado somente em sua dimensão orgânica, mas também adquiriu um valor social que não existia há pouco tempo atrás na vida cotidiana, na vida política e nas referências culturais. Como aponta o sociólogo Alain Ehrenberg (2009b), pode-se falar de um “cérebro social” para evocar a ideia de que os “comportamentos” sociais são explicados essencialmente pelo funcionamento cerebral. O cérebro aparece então como o substrato biológico que condiciona a sociabilidade e a psicologia humanas.

Neste sentido, o cérebro não é apenas o alvo de estudo em relação às patologias mentais e neurológicas; dentro de um projeto maior, é ele aquilo que nos permite explicar os diferentes aspectos da cognição humana. Como uma figura emergente desta tendência cultural, o cérebro ganha o papel de denominador comum dos fenômenos mentais, sociais, antropológicos, etc. O cérebro passa a ser uma espécie de personagem, um ator social e é na medida em que o cérebro define a pessoa, que se fala em um “cérebro social”, um sujeito cerebral (Vidal, 2011).

1.1. O Cérebro Social = Identidade Pessoal

Na verdade, essa modificação no campo da identidade pessoal tem recebido diferentes denominações na literatura, tal como *self* neuroquímico (Rose, 2003), cerebralismo (Azize, 2008, 2010a, 2010b) e sujeito cerebral (Ehrenberg, 2009a; Ortega e Vidal, 2007; Vidal, 2011). Apesar de suas particularidades conceituais, todas estas denominações apontam de maneira crítica para o solo social em que se encontra esse processo de compreensão da identidade a partir do reducionismo fisicalista, no qual explicações exclusivamente associadas ao funcionamento cerebral são utilizadas para responder de maneira convincente para muitas perguntas que antes eram dirigidas de forma mais ampla às chamadas ciências humanas (Zorzanelli e Ortega, 2011).

Segundo Zorzanelli e Ortega (2011), são algumas as possibilidades que justificam a ascensão deste cérebro como entidade explicativa: o solo de cultura somática no qual esse tipo de ideia ganha espaço; a voga de estudos neurocientíficos que estende as investigações da relação do cérebro às perturbações mentais e comportamentais; o desenvolvimento do campo das neuroimagens e das novas tecnologias e seu poder de convencimento público. Além disso, como aponta Ehrenberg (2009a), um dos pontos que parece sustentar o desenvolvimento da

concepção da subjetividade baseada exclusivamente no funcionamento cerebral é que, desde a década de 1980, as neurociências passaram a incluir comportamentos sociais e morais em seu conjunto de preocupações. Isto teria resultado em um tratamento progressivo das psicopatologias como neuropatologias, produzindo uma expectativa de ação sobre o substrato cerebral e o aumento de sua capacidade de performance.

De maneira geral, diferentes autores (Ehrenberg, 2009a, Ortega e Vidal, 2007; Vidal 2011) apontam que no Ocidente industrializado, desenvolveu-se mais acirradamente a partir da segunda metade do séc. XX o que se denominou sujeito cerebral: uma figura antropológica que incorpora a ideia de que o ser humano é essencialmente reduzível a seu cérebro (Ortega e Vidal, 2007). Essa figura antropológica em emergência indica uma série de práticas, discursos, formas de pensar sobre si e o outro que tomam como base a ideia de que o cérebro é exclusivamente o órgão necessário para a construção de nossa identidade pessoal saudável ou doente.

Como ressaltam Zorzanelli e Ortega (2011), é necessário, de início, fazer uma observação em relação aos conceitos de indivíduo, de pessoa e de sujeito. Segundo os autores, indivíduo é uma forma ocidental moderna de produção de subjetividade. Já a noção de pessoa é tomada a partir do sentido proposto por Mauss (2003), que é também uma construção histórico-social situada. Por fim, a ideia de sujeito e, por derivação, a de sujeito cerebral, é utilizada em harmonia ao sentido dado por Foucault como “uma categoria historicizada, cuja ênfase recai nas formas de subjetivação e nas tecnologias de constituição de si” (Zorzanelli e Ortega, 2011, p. 36). Desta forma, pode-se identificar entre as formas de subjetividade correntes atuais, o sujeito cerebral, relacionado às sociedades industriais contemporâneas.

1.2. O Sujeito Cerebral

Em *O Sujeito Cerebral*, Ehrenberg (2009a) discute as fronteiras entre a psiquiatria e a neurologia e as mudanças de paradigma que ocorrem na passagem do século XX para o século XXI. Para o sociólogo francês, a passagem de um ‘Sujeito Falante’ (uma concepção de ser humano como ser social e falante) para um ‘Sujeito Cerebral’ (uma concepção de ser humano como ser corporal e cerebral) é melhor entendida quando colocada dentro de um contexto no qual o sofrimento

psíquico e a saúde mental se tornam os principais pontos de referência da individualização da condição humana. Com o objetivo de traçar uma antropologia do individualismo, Ehrenberg desloca os termos da discussão e, ao se falar de um ‘Sujeito Cerebral’, aponta para um contexto social que leva a considerar o cérebro como um indivíduo, ou seja, “a se pensar a si próprio como um cérebro são ou enfermo” (Ehrenberg, 2009a, p.190).

Ao circunscrever o ‘Sujeito Cerebral’, o autor denuncia os efeitos de um projeto de naturalização do pensamento, a saber, de que a experiência subjetiva pode ser entendida e explicada a partir do funcionamento cerebral, uma assunção que entende o cérebro como um fundamento do espírito. Segundo Ehrenberg, a neurociência tem se apresentado como a chave para o entendimento dos processos de aprendizagem, dos comportamentos sociais e das disfunções mentais, pois age como aporte científico, tecnológico e médico que respondem à uma demanda que se difundiu há mais de 20 anos nas nossas sociedades. Se o ‘Sujeito Cerebral’ trata dessa tendência de incorporar à linguagem do senso comum a ideia do cérebro como identidade pessoal, é a neurociência que torna possível fundir o social, o cerebral e o mental em uma nova ciência rainha (Winograd, 2010).

Com o objetivo de clarear o debate sobre o cérebro, Ehrenberg lança um olhar sobre a neurociência e distingue dois programas e três perspectivas em sua análise. Ele percebe que a neurociência apresenta um programa fraco e um programa forte. O “programa fraco” busca lidar com questões associadas com pesquisas envolvendo Parkinson ou Alzheimer, doenças tidas como de fundo neurológico. Refere-se de certa forma ao movimento dos estudos neurocientíficos em si, que mantém o campo em ação. Dessa forma, o “programa fraco” apresenta seu desenvolvimento e progresso no tratamento de doenças neurológicas através da descoberta dos aspectos neuropatológicos das doenças mentais.

Ao mesmo tempo, o “programa forte” estabelece, filosoficamente falando, uma relação direta entre o “conhecimento do cérebro” e o “conhecimento de si”. Desta forma, produz-se não apenas um campo de relações interdisciplinares, mas uma nova biologia do sujeito, uma “neurobiologia da personalidade”. Segundo Ehrenberg (2009a), a neurociência é profundamente marcada por seu programa forte, que nos evidencia três perspectivas: teórica, prática e social.

A *perspectiva teórica* é a explicação da cognição a partir de uma base exclusivamente materialista, tomando o cérebro como o fundamento da mente.

Ehrenberg argumenta que o crescimento científico associado com a intensa preocupação com estudos na área de saúde mental transformam esta visão em uma *perspectiva prática*: uma aproximação e fusão entre a neurologia e a psiquiatria. Se podemos considerar as psicopatologias em termos de neuropatologias, abordando-as como uma espécie única de doença, a esquizofrenia, a depressão e o Mal de Alzheimer se encontrariam no mesmo lugar. Em outras palavras, ao lidar com as patologias psiquiátricas, é possível tratá-las como problemas neurológicos. Diante desse quadro, procura-se promover a fusão entre neurologia e psiquiatria. Uma consequência direta seria uma fusão entre o neurológico e o psicológico, transformando ‘psis’ em ‘neuros’ (Winograd, 2010).

Nota-se que o cérebro não é mais considerado somente como um objeto científico; ele ganha um caráter de ator social, torna-se um “objeto de identificação, um meio de se reconhecer como agente social” (Ehrenberg, 2009a, p.189). Desta forma, a *perspectiva social* se situa, ao mesmo tempo, nas questões terapêuticas nascentes dos estudos neurocientíficos e além: em que medida a referência ao cérebro para descrever e compreender os comportamentos sociais é suscetível de entrar na linguagem comum? Afinal, nossas dificuldades são psicológicas ou neuroquímicas? Há um contexto social que permite pensar o cérebro como indivíduo.

Para Ehrenberg (2009a), as razões sociais do sucesso popular da neurociência não estariam simplesmente em um avanço técnico da visualização ou da medicalização do cérebro; a sua tese é a de que "uma representação de si como cérebro doente" constitui uma referência semântica apropriada, um consolo para aqueles que tem "dificuldades de encarar o mundo de decisão e ação que se edificou sobre as ruínas da sociedade da disciplina" (Ehrenberg, 2009a, p. 202). Dessa forma, somos levados a entender que ao revelarmos o funcionamento do cérebro seremos capazes de compreender a nós mesmos.

Ehrenberg (2009a) trata de uma neurociência que abre espaço para a formação de uma nova neurologia, na qual se dilui a fronteira entre a doença neurológica e o adoecer psicológico. Aparentemente, essa diluição poderia ser atribuída ao progresso científico. Entretanto, podemos entender que Ehrenberg aponta que o principal fator dessa diluição é o contexto onde a subjetividade e o sofrimento psíquico são colocados no centro da vida social, o que demanda pensar

até que ponto progresso científico e sentido dado à vida social se entrelaçam (Rodrigues e Mattar, 2012).

Desta forma, o sucesso da neurociência pode ser entendido a partir de razões sociais: está mais relacionado ao estilo de resposta que elas oferecem aos problemas configurados por nosso ideal contemporâneo de subjetividade do que a resultados científicos. O discurso da neurociência produz esperanças, ao oferecer, em linguagem do senso comum, técnicas de multiplicação de capacidades cognitivas e de controle emocional ao tratar do cérebro.

Entretanto, Ehrenberg afirmar que a redefinição das fronteiras entre neurologia e psiquiatria não finalizará a tensão entre o ‘Sujeito Cerebral’ e o ‘Sujeito Falante’, pois essa tensão “não é somente interna ao mundo da psiquiatria e da saúde mental, ela é tão inerente à nossa forma de ver que não poderia ser superada” (Ehrenberg, 2009a, p. 190). Além disso, o sociólogo francês argumenta que o programa forte da neurociência é um subproduto direto de uma de nossas principais crenças individualistas: que o homem está primeiramente fechado na interioridade de seu corpo, lugar de sua verdade, e que, em seguida, graças ao seu espírito, ele entra em relação com outrem para formar uma sociedade. Ao deter-se exclusivamente sobre os fatos, objetivos e dados sobre o cérebro, a neurociência reproduz essa ilusão individualista (Ehrenberg, 2009b).

Assim, Ehrenberg aponta para um naturalismo reducionista como *ideia social*: não apenas se revela como uma questão filosófica, como também é igualmente um elemento representativo da sociedade contemporânea. Para ele, essa naturalização da subjetividade do programa forte da neurociência é pura e simplesmente uma teoria mágica da ciência e trata da transfiguração de uma ilusão epistemológica em um fato social. A neurociência se desenvolve segundo a ideia de que se pode explicar melhor o laço social a partir de suas bases neurobiológicas naturais do que partindo de um ponto de vista sociológico. A sedução que o naturalismo exerce na sociedade participa de uma mudança geral da sociabilidade na qual as competências ou as capacidades são um elemento chave da boa socialização. De maneira geral, a neurociência reproduziria o imaginário individualista, ao mesmo tempo que alimentaria novas maneiras de agir (Ehrenberg, 2009b).

1.3. O Self Neuroquímico

De maneira similar a Ehrenberg, Nikolas Rose (2003) discute essa mudança de adoecer psicológico para adoecer neurológico. Mais especificamente, Rose procura apontar para um contexto cultural no qual se constitui uma identidade pessoal guiada por um entendimento neuroquímico dos estados emocionais. Aquilo que antes nos referíamos como tristezas e preocupações passam a ser tratadas como doenças e recebem nomes como “Depressão” e “Transtorno de Ansiedade Generalizada”. Tais transtornos são vistos como provocados por um desequilíbrio químico de nosso cérebro e que podem ser tratados com intervenções farmacológicas, que permitiriam reequilibrar essa química cerebral. Passa-se a se referir e atribuir o humor e o comportamento em termos do funcionamento da química de cérebro, ao mesmo tempo que se procura atuar sobre si mesmo, através da ação sobre esta neuroquímica.

Assim, Rose trata da constituição de um ‘self neuroquímico’ (*neurochemical self*) entrelaçando a elaboração deste *self*, a emergência de tais “doenças”, o desenvolvimento de psicofármacos, o marketing dos medicamentos e as estratégias das indústrias farmacêuticas, sem necessariamente se preocupar com uma hierarquia de causalidade entre estes pontos. Para Rose, a constituição de um ‘self neuroquímico’ não trata apenas da maneira de se pensar os transtornos do pensamento, do Humor e do comportamento; refere-se também ao entendimento de nosso cotidiano, desde o local de trabalho à escola, da família à prisão, do quarto às quadras esportivas. Essa visão dos mais simples comportamentos do dia-a-dia em termos da neuroquímica cerebral é um reflexo direto de uma mudança mais ampla da maneira como a sociedade ocidental (especificamente os EUA) entende a mente e sua identidade pessoal em termos de “cérebros e corpos” (Rose, 2003). Assim, o ‘self neuroquímico’ trata da crença de que as variações na neuroquímica marcam as alterações no pensamento, no humor e no comportamento de maneira geral, e que estes podem ser modulados pelas drogas.

Rose (2003) ressalta que na segunda metade do século XX a prática da assistência médica se tornou gradualmente dependente do consumo e do comércio de remédios, especificamente as áreas da psiquiatria e da saúde mental. Constituiu-se, assim, o que Rose chama de ‘sociedades psicofarmacológicas’ (*psychopharmacological societies*). Nestas sociedades, a modificação em

diferentes contextos e de diferentes formas do pensamento, do humor e do comportamento por meios farmacológicos se tornaram cada vez mais rotineiros. Rose explora o desenvolvimento de tais drogas, assim como o comércio em torno delas, ao mesmo tempo que avalia o crescimento de consumo e de prescrição nos últimos anos. Para Rose, as consequências são fundamentais na maneira como distinguimos e nos relacionamos com a doença e a saúde mental e psicológica. Indo além, o impacto pode ser visível até na própria concepção de personalidade.

Rose (2003) cita uma mudança essencial que se encontra no âmago da incidência de Depressão no Ocidente: nas sociedades psicofarmacológicas, há uma perda de um sentido de si como um *indivíduo psicológico* - esse espaço interno profundo definido por nossas vivências e pela experiência que define nossa individualidade e que seria o *locus* de nossos descontentamentos. No lugar, formou-se o que Rose considera como *individualidade somática*. Por *individualidade somática*, Rose se refere à tendência de definir os aspectos-chave da individualidade em termos corporais, ou seja, pensar a si mesmo como um ser incorporado (*embodied*), e entender esse corpo nos termos da biomedicina contemporânea. Assim, ser um indivíduo somático significa codificar as suas expectativas e medos nos termos desse corpo biomédico, e tentar reformar-se, curar-se ou melhorar-se atuando em seu corpo (Rose, 2003). No fim das contas, Rose aponta para um processo de somatização da subjetividade. Nesse processo, o cérebro possui um papel crucial enquanto fonte dos transtornos e local de tratamento. De maneira simples, a subjetividade seria traduzida na linguagem da bioquímica cerebral (Rose, 2003).

O que Rose parece propor é uma versão modificada da ideia de biopoder: as novas gerações de drogas psiquiátricas trazem em si menos uma ideia de “cura” e mais uma ideia de gestão do risco, na qual os indivíduos devem estar engajados através de atos de escolha (Azize, 2008). O ‘*self* neuroquímico’ de Rose transita em um universo em que os limites entre doença e vicissitudes da vida são tão nebulosos quanto os limites entre a cura, a normatização e o aprimoramento pessoal.

1.4. Sujeito Cerebral e a Cerebralidade

O que se discute, no final das contas, é o papel que o cérebro passou a ter nas últimas décadas. O espetacular progresso da neurociência e seu intenso processo de popularização, através da grande mídia, das imagens e informações que chegam à população em geral que associam a atividade cerebral a praticamente todos os aspectos da vida produzem, no imaginário social, uma crescente percepção do cérebro como detentor das propriedades e autor das ações que definem o que é ser alguém (Ortega, 2009). Dessa forma, o cérebro atua como referência de nossa subjetividade e a exercer papel definidor de nossa individualidade. Como argumenta Rose (2003), nossas crenças, desejos e comportamentos passam a ser frequentemente descritos num vocabulário cerebral ou neuroquímico, expressando a noção de um ‘*self* neuroquímico’.

O cérebro responde cada vez mais por tudo aquilo que, antes era atribuído à pessoa, ao indivíduo, ao sujeito. Inteiro ou considerado em suas partes, o órgão tornou-se o único órgão verdadeiramente indispensável para a existência do *self* e para definir a individualidade. Assim como Ehrenberg (2009a), que usa o termo de maneira independente, ao se referir a ligação com o “forte programa” da neurociência (conhecer o *self* é conhecer o cérebro), Vidal e Ortega (2007) referem-se ao ‘sujeito cerebral’: essa figura antropológica, cuja importância tem produzido profundo impacto desde meados do século XX, e cujas manifestações se multiplicam fora das disciplinas mais diretamente afins (Vidal, 2011).

Entretanto, este valor social do cérebro não seria um fenômeno recente. Vidal e Ortega (2007, Vidal 2011) afirmam que podemos ficar tentados a atribuir as origens da figura do ‘Sujeito Cerebral’ ao progresso da neurociência. Segundo eles, o que ocorreria seria um percurso inverso. Vidal (2009) argumenta que a afirmação de que a Década do Cérebro, nos anos 1990, foi decretada, pois “o sucesso do método científico substituiu, em parte, noções mais antigas da alma ou o dualismo mente-corpo, com a doutrina de que a mente (...) é um *output* exclusivo do cérebro” (Lepore, 2001 APUD Vidal, 2009, p.10). Isto revelaria um típico triunfalismo ahistórico característico do campo ‘neuro’. A atual constelação de discursos, imagens e práticas, que constitui nossa sociedade contemporânea, relacionadas ao cérebro e divulgadas pela neurociência, mascara uma continuidade existente, desde inícios do século XIX, de questões consideradas sobre a natureza

da consciência ou a relação mente-cérebro, assim como das respostas dadas a elas⁵. Na verdade, a ideia de que somos essencialmente nosso cérebro precede o desenvolvimento da neurociência e se encontra enraizado nas filosofias da matéria e da formação da identidade pessoal desde o século XVIII (Ortega, 2009; Vidal, 2011).

Ao longo do séc. XIX, o cérebro lentamente ganhou o lugar da alma como órgão definidor da identidade (Vidal, 2009). Essa transformação trouxe como consequência a investigação das funções mentais como uma das pedras angulares da pesquisa neurocientífica, apontado por Ehrenberg (2009a) no programa fraco da neurociência. Ao mesmo tempo, aquilo que a neurociência declara ter revelado – ser o cérebro a essência do que nos define como seres humanos, relacionado ao programa forte por Ehrenberg (2009) – seria uma ideia profundamente enraizada na cultura ocidental e anterior ao surgimento do campo neurocientífico.

Em outras palavras, o cérebro já ocuparia um lugar central na concepção ocidental de pessoa séculos anteriores, em outros argumentos e também considerados em termos científicos. Entretanto, Vidal e Ortega (2007) se referem ao ‘sujeito cerebral’ como uma grande figura biossocial e antropológica, uma forma central da mutação maior da identidade individual, relacionada diretamente a emergência de um processo de construção de subjetividade, inerente à modernidade, a constituição de indivíduo e de uma ‘individualidade somática’ (Novas e Rose, 2000).

A construção da subjetividade e da identidade pessoal na contemporaneidade ocorre a partir de um processo de somatização e exteriorização (Ehrenberg, 2009a; Ortega, 2008; Ortega e Vidal, 2007; Rose, 2003; Vidal, 2009, 2011). Como ressaltam Zorzanelli e Ortega (2011), o processo de somatização das identidades pode ser concebido como uma ancoragem da construção da subjetividade na superfície visível da imagem corporal e de sua exposição, dando novos contornos ao funcionamento já conhecido do sujeito psicológico e seus conflitos internos. Ao mesmo tempo, não apenas os dispositivos ligados às biotecnologias e à saúde, mas também as inovações no campo das tecnologias

⁵ Segundo Vidal (2011), Esse processo está em marcha desde o desenvolvimento das primeiras pesquisas da Frenologia, que no início do século XIX afirmava ser capaz de determinar características de personalidade pelo formato do crânio. Para maiores informações sobre este processo, ver Ortega, 2009; Vidal, 2011.

informacionais corroboram para e são alimentados pelo lento processo de mutação das configurações subjetivas típicas da modernidade. Além disso, as tendências contemporâneas à somatização – isto é, à essa ancoragem corporal – e à externalização da subjetividade incluem tanto o campo da normalidade quanto o da patologia.

Diante deste quadro, aliam-se ainda as várias tecnologias de acesso e aprimoramento do corpo, tanto químicas quanto mecânicas, contribuindo para a produção de um ideal da saúde perfeita. Todo esse cenário de acirrado de desenvolvimento biotecnológico, aumento do acesso à manipulação físico-química do corpo e de busca da saúde se inserem no contexto do que se pode chamar de cultura somática (Novas e Rose, 2000; Rose, 2003).

A ascensão de uma cultura somática, em que emergem novas formações subjetivas, impulsiona explicações biológicas para os fenômenos humanos. Ortega (2008) se refere a esse processo por biossociabilidade, uma forma de sociabilidade apolítica constituída por grupos de interesses privados, não mais reunidos segundo critérios de agrupamento tradicional, como raça, classe, estamento, orientação política. Assim como considerado na biopolítica clássica analisada por Foucault, mas agora a partir de critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade, entre outros. Na biossociabilidade, observa-se a formulação de novos critérios de mérito e reconhecimento, novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico. O objetivo é obter uma melhor forma física, e a partir desse objetivo que as ações individuais passam a ser dirigidas. Além disso, é pela melhor forma física que podemos alcançar mais longevidade e/ou o prolongamento da juventude.

Consequentemente, na biossociabilidade, a vida psíquica é descrita segundo predicados corporais. Segundo Ortega (2008), todo um vocabulário fiscalista-reducionista é utilizado na descrição de crenças, sentimentos, desejos, volições. Os atos psicológicos passam a ter sua origem em causas físicas e as aspirações morais do indivíduo são medidas segundo performances corporais. É para o externo que se encontram nossas concepções psicológicas e internalistas de pessoa são deslocadas, dando lugar à constituição de identidades somáticas, as bioidentidades (Ortega 2008). Isto significa que nossos desejos e comportamentos passam a ser radicalmente relacionados a nossas configurações fisiológicas internas,

relacionadas diretamente à química cerebral. Como aponta Rose (2003), falamos de um *self* neuroquímico na compreensão de nossas tristezas e agruras como desequilíbrios químicos.

E passamos a falar sobre nós e agir uns com os outros a partir da pressuposição de que nossas características são preponderantemente formatadas pela biologia. Não apenas as doenças, mas também as personalidades, capacidades, paixões e forças que mobilizam os seres humanos parecem potencialmente explicáveis em termos exclusivamente cerebrais e genéticos. Por consequência, estamos depositando nas tecnologias derivadas a genética, da neuroquímica, da neurobiologia, do imageamento cerebral a esperança de desvendamento do humano.

É neste contexto em que se desenvolve um predomínio de uma ‘cerebralidade’ como propriedade definidora do ser humano, assim como a figura antropológica do ‘sujeito cerebral’ que ganha espaço. Por ‘cerebralidade’ (ou *brainhood*), entende-se a consideração de que o cérebro - e não a mente - é suficiente para determinar o que somos, marcando uma equalização entre a condição de ter um cérebro e a de ser uma pessoa, ou a definição das propriedades de um ser humano a partir de qualidades e atributos cerebrais (Ortega e Vidal, 2007; Vidal, 2009). Se por personalidade (ou *personhood*) entende-se “qualidade ou condição de ser uma pessoa individual”, por ‘cerebralidade’ (ou *brainhood*) refere-se a “qualidade ou condição de ser um cérebro” (Vidal, 2011, 2009; Ortega e Vidal, 2007).

Em outras palavras, afirmar que ter um cérebro é ser uma pessoa, e que o cérebro é a única parte do corpo de que precisamos para ser nós mesmos revela uma representação de “pessoa” como um ‘sujeito cerebral’, caracterizada pela propriedade da “cerebralidade”, isto é, a propriedade ou qualidade de ser, ao invés de apenas ter, um cérebro (Ortega e Vidal, 2007).

Para Vidal e Ortega (2007), termos como ‘cerebralidade’ e ‘sujeito cerebral’ podem auxiliar a conectar processos sociais, representações culturais, desenvolvimentos científicos, e desenvolvimentos em medicina, filosofia, educação, mídia e outros campos, que historiadores, filósofos, antropólogos e sociólogos tem estudado a partir de suas próprias perspectivas. A neurocultura, como um conglomerado de culturas do “neuro”, está amplamente distribuída. Das

políticas públicas às artes, da neurociência à teologia, os humanos são geralmente tratados como reduzíveis a seus cérebros.

O ‘sujeito cerebral’ resume adequadamente essa redução do indivíduo ao órgão, a crença de que a essência do ser humano se encontra no cérebro (Ehrenberg, 2004; Ortega, Vidal, 2007; Vidal, 2009), agindo como um operador conceitual que auxilia a compreender tanto as mutações somáticas por que passa a subjetividade contemporânea quanto a ascensão do uso de biotecnologias para mensuração de funções psicológicas, tomadas uma em relação com a outra. Além disso, conforme Vidal (2011), o processo de cerebralização dos comportamentos tem desdobramentos para além dos campos filosófico, psicológico e neurocientífico. Este processo se apresenta como condição de emergência de projetos de articulação entre as neurociências com áreas das ciências humanas, que as reformulam à luz do conhecimento sobre o cérebro, tais como a neuropsicanálise, a neuroeducação, a neuroteologia, a neuroética.

O sujeito cerebral propicia a aparição de práticas de si cerebrais, as *neuroasceses*, isto é, discursos e práticas referentes a modos de agir sobre o cérebro para maximizar sua performance (Ortega, 2009). Nas práticas de *neuroascese*, o cérebro aparece como objeto científico e cultural, facetas que se misturam e confundem constantemente. A permanente circulação entre elas impossibilita destilar o objeto científico puro de sua elaboração cultural. O científico já é cultural desde o início. As *neuroasceses* incluem toda uma literatura de best-sellers de autoajuda cerebral, a qual oferece desde programas de exercícios para aumentar a desempenho e o poder cerebral, prevenindo a decadência mental e combatendo demências, até a manipulação do cérebro para promover estados alterados da consciência capazes de conectá-lo com as forças do universo e com uma inteligência superior, a Mente Cósmica ou Divina (Ortega 2006). Existe um mercado crescente de produtos referentes às *neuroasceses*, que incluem, entre outros, softwares de exercícios para o cérebro e programas de computador que se transformam em verdadeiras “academias cerebrais”, e vitaminas e todos os tipos de suplementos alimentares que se propõem a melhorar o desempenho do cérebro (Ortega e Vidal, 2007).

Essa cultura em particular é socialmente significativa por sua contribuição à formação de neurosocialidades e neuroidentidades. Proclamar-se a si mesmo como um sujeito cerebral está se transformando num critério biossocial de agrupamento

social, como pode ser visto em grupos de apoio a portadores de várias doenças e desordens neurodegenerativas e suas famílias, em um movimento da neurodiversidade, nos grupos de competição e treinamento que se reúnem para testar o desempenho cerebral em “clubes cerebrais”, “Campeonatos Mundiais de Memória”, ou a “Olimpíada dos Esportes da Mente” (Ortega e Vidal, 2007; Ortega, 2008).

Portanto, a despeito da convergência cada vez maior da genética e das neurociências, os problemas do *self* e da individualidade continuam primariamente relacionados à estrutura e ao funcionamento do cérebro. Indagar acerca do sujeito cerebral é tentar responder à pergunta de por que a afirmação “eu sou meu cérebro” tornou-se auto evidente. O sujeito cerebral constitui uma figura antropológica privilegiada na biossociabilidade.

Inseridos nesse contexto de ênfase na ciência médica e de conquistas no campo da saúde, é comum que nos deixemos fascinar pelas explicações e resultados das ciências médicas. Mas é necessário não somente observar os alcances, mas também os limites dos argumentos fisicalistas - centrados na redução ao cérebro ao agente exclusivo dos estados mentais – quando se trata de compreender transtornos mentais, comportamentos e ações humanas.

1.5. O Cerebralismo

Cabe notar que o chamado sujeito cerebral não existe como entidade autônoma que tem efeitos sobre as coisas. Ele envolve as manifestações (teóricas, práticas e visuais) que permitem postulá-lo como uma concepção de ser humano que perpassa, por exemplo, os debates sobre a definição de morte cerebral baseados em imagens do cérebro e o uso dos *scans* cerebrais para o estabelecimento de correlatos neurais de experiências, comportamentos e doenças (Dumit, 2003, 2004). Ao mesmo tempo, a ideia de que o ser humano seria reduzível ao cérebro não está restrita ao meio científico, mas tem sido difundida em outros espaços. A recorrência do tema “cérebro” em diferentes revistas de divulgação científica exemplifica bem essa característica ligada ao sujeito cerebral, que consiste na presença maciça do cérebro tanto na ciência quanto na cultura popular.

Tendo isso em mente, o antropólogo Rogério Lopes Azize (2010a) realizou um trabalho etnográfico amplo, na qual procurou investigar a popularização da

neurociência propriamente dita (em livros, teatro, televisão, passando pela publicidade de psicofármacos por parte de laboratórios farmacêuticos e observando as representações que atravessam a cosmologia espontânea da cultura ocidental moderna). De acordo com Azize, o cérebro parece ser o órgão do corpo humano a respeito do qual há mais excitação na mídia e no discurso leigo, talvez devido à profusão de notícias e às representações que tem o cérebro, além do impacto de seu estudo no manejo de doenças que o podem acometer (Azize, 2008).

Azize (2010a) constata que há uma presença marcante daquilo que ele se refere como um ‘vocabulário cerebralista’ na mídia em geral, na publicidade e no cinema. Mesmo que não de maneira explícita, os personagens cerebrais – o cérebro ele mesmo, as sinapses, neurônios ou neurotransmissores – se encontram constantemente presentes nas manchetes de reportagens da grande mídia: o tema pode ser um acidente aéreo, alimentação saudável, respiração, violência, preferência musical ou estilo de vida. Em todos os casos, o cérebro aparece como um mecanismo explicativo de algo que diz respeito ao comportamento individual e social, constituindo parte da cosmologia do pensamento moderno, não apenas dos saberes científicos, mas em relação direta com eles.

A ideia do ‘cérebro como pessoa’ é observada em diferentes formatos em livros de divulgação de importantes neurocientistas, que visam atingir os seus pares especialistas, assim como constituir e ampliar o número de novos curiosos a respeito do funcionamento do cérebro e que estão disponíveis ao público leigo. Forma-se, assim, uma onda de ‘ufanismo’ neurocientífico que carrega consigo uma concepção objetiva de pessoa, movida, ao menos em parte, pelo combustível de novas tecnologias de visualização do cérebro, e hipóteses a respeito do que essas imagens podem dizer acerca da subjetividade humana.

Da neurologia à filosofia, da medicina à antropologia, uma ampla discussão entre os especialistas ocorre, na tentativa de revelar o lugar do cérebro hoje em relação ao corpo e à cultura, em discussões nas quais se observa mais tensões do que concordâncias. Os estudos que se multiplicam sobre o seu funcionamento, funções e doenças são sinais desse lugar especial que o cérebro assume. Assim como o resto do corpo, o cérebro tornou-se mais ‘transparente’ em decorrência de novas técnicas, o que tem possibilitado a divulgação da ideia de que se pode ‘ver’ um pensamento, sentimentos, emoções e doenças mentais.

Ao estabelecer uma correlação direta entre os fenômenos físicos e epifenomenais que acontecem no cérebro, ou seja, ao se reduzir a esfera do ‘mental’ ou ‘psicológico’ a uma consequência física da rede neuronal, Azize aponta para uma diluição daquilo que conhecemos como o dualismo mente/corpo, herança do pensamento cartesiano, em nome de uma perspectiva cerebralista da pessoa. Ao mesmo tempo, o corpo é visto como um Outro, relacionado e ao mesmo tempo separado do cérebro, que também sofre passivamente as consequências do funcionamento dos neurotransmissores. De maneira única, cérebro e corpo se apresentam como entidades diferentes, ainda que interligados. Ambos são vítimas dos efeitos da química dos neurotransmissores – uma ideia que não parece ter um equivalente em relação a outros órgãos do corpo humano. Em vez de uma representação dualista do ser humano, no formato corpo/mente ou cérebro/mente, o que se observa com frequência no discurso tanto leigo quanto elaborado pelos especialistas é uma construção do que Azize se refere como um ‘dualismo fisicalista’, no formato corpo/cérebro, sem contraponto em algum termo (Azize, 2010a).

Se nós somos o nosso cérebro, todas as capacidades humanas, independente de qual seja ela, estão relacionadas a esse órgão, e não a qualquer estrutura de caráter metafísico. O curioso é que a ideia de ‘mente’ ainda se encontra viva nessa perspectiva, mas como um subproduto do cérebro, uma consequência da rede neural em funcionamento. As duas palavras - mente e cérebro -, então, podem ser usadas de forma intercambiável, o que possibilita que, em um mesmo livro de divulgação de saberes da neurociência e da psiquiatria, possam conviver ideias que afirmam que “as doenças mentais são uma condição que aflige as mentes, os cérebros e os espíritos de bilhões de pessoas em todo o mundo” (Azize, 2010a, p. 29).

O cenário que Azize produz é de certa forma bilíngue, no sentido em que se observa a convivência entre a ideia do ‘cérebro como pessoa’ e a noção de conhecimento de si que remete ao ‘mental’, como uma instância de outra ordem que o aparato biológico. Na verdade, Azize afirma que o discurso neurocientífico pretende ser bilíngue e que tem como objetivo ultrapassar os limites entre corpo e mente, sujeitando ambos a um ‘monismo cerebral’. Essa pretensão bilíngue da neurociência busca dar conta de uma equivalência entre os termos mentais e biológicos, ao mesmo tempo que estabelece uma hierarquia entre eles. A partir desse bilinguismo – que pretende falar o idioma da fisiologia do cérebro, mas

também pretende construir discursos sobre a subjetividade humana –, é possível a construção de uma ‘moderna biologia do espírito’, como afirma o neurocientista Jean-Pierre Changeux (1985).

Azize atribui um papel fundamental às novas ferramentas tecnológicas para o estabelecimento de um bilinguismo da neurociência como um projeto a ser estabelecido, e que eventualmente pode substituir outras concepções de pessoa. Esse projeto está longe de ser uma novidade no campo das investigações sobre o cérebro, mas a partir das novas tecnologias, é possível a produção de novas evidências em forma de imagens e ideias que circulam frequentemente pela mídia de massa – e apontam projetos anteriores com objetivos semelhantes como pseudocientíficos⁶.

Azize (2008, 2010a, 2010b) se refere a um ‘cerebralismo’ – uma concepção de pessoa que relaciona cérebro e indivíduo – e que constitui um traço central na concepção de pessoa moderna. Trata-se de uma ideia que tem hoje ampla divulgação nos meios de comunicação, para a qual contribuem representações científicas e também leigas, e que conta com a autoridade da neurociência, por vezes deslizando para um tom normativo que flerta com a autoajuda. Isso se expressa também pela quantidade cada vez maior de intervenções biológicas na subjetividade, sobretudo medicações, e também com a introdução de novas tecnologias de intervenção e investigação. Ao mesmo tempo, reflete-se no discurso leigo; fala-se da química cerebral com certa naturalidade, assim como se comenta os efeitos dos neurotransmissores com grande familiaridade.

Para Azize, o cerebralismo reflete uma face específica de um mais amplo fisicalismo, ou seja, uma “condição da corporalidade em si, como dimensão autoexplicativa do humano”, que se caracteriza como uma revolução cosmológica decorrente da separação radical entre corpo e espírito e que permite pensar “a corporalidade humana como dotada de uma lógica própria, que deve ser descoberta e que tem implicações imediatas sobre a condição humana” (Azize, 2010a, p. 6).

O discurso produzido pela neurocientista vai ao encontro do cerebralismo, pois este nada mais é do que um fisicalismo exacerbado e com foco no cérebro como órgão central e hierarquicamente superior em relação ao resto do corpo.

⁶ Um exemplo de uma considerada pseudociência é a frenologia, que geralmente atribui-se à ela os fundamentos da neurociência. A aproximação é tanta que levou a William Uttal se perguntar, com a neurociência, se não estamos diante de uma “Nova Frenologia”. Ver Uttal, 2001.

Soma-se o lugar social ocupado pelo cérebro na cultura contemporânea como um órgão definidor do humano – o cérebro como pessoa – com uma certa mística a respeito da complexidade do funcionamento deste órgão e temos como resultado um espaço sob medida para diversos níveis de tradução entre um saber altamente codificado e os circuitos leigos. Dessa forma, o cérebro surge como um déspota que domina a nossa subjetividade, um órgão imperador que rege tanto os estados de humor quanto é capaz de definir a nossa identidade. Novas formas de objetividade e novas formas de subjetividade se misturam em um discurso que mescla cérebro e pessoa, imagens técnicas e sentimentos, razão e emoção (Azize, 2008).

Entretanto, Azize discorda de Vidal e Ortega, e considera que é muito mais provável que a figura antropológica do ‘sujeito cerebral’ seja causa da grande legitimidade da neurociência contemporânea ante o público leigo, mais do que sua consequência. Segundo Azize (2010a), tal concepção de pessoa vem constantemente atravessando, em ambas as direções, a ponte através da qual se comunicam os discursos científico e leigo. O cérebro estaria, então, colado a (e seria determinante para) um determinado modelo de pessoa, uma categoria de análise antropológica.

Por um lado, é ao discurso científico que cabe (no sentido em que a ciência detém essa autoridade no Ocidente) produzir novas verdades sobre a 'natureza humana', hoje fortemente relacionada ao funcionamento do cérebro, assim como difundir tais ideias, que consistem em um modelo de pessoa, entre o público leigo. Por outro, há que se levar em conta que o público amplo não é 'estranho ao cérebro', no sentido em que não é recente a circulação de saberes sobre esse órgão, cuja centralidade em nosso corpo como um centro organizador já atravessa há muito uma cosmologia espontânea na cultura ocidental moderna.

A paisagem que aos poucos se constitui é de um cérebro tanto como objeto de estudo quanto de admiração. O impacto dessa imagem que se produz é profundo em nosso entendimento. A partir disso, podemos seguir com a pergunta: o que será esse cérebro afinal?