

## Pode a Consciência Ser Estendida?

Luiz Henrique de Araújo Dutra  
*UFSC/UnB/CNPq*

Devemos ser os outros se vamos ser  
nós mesmos. [...]  
Todo eu é um eu social...

— George H. Mead, 1932.<sup>1</sup>

A expressão “mente estendida” já se tornou corrente na filosofia da mente, assim como a expressão “cognição distribuída”. Basicamente, podemos identificar a mente humana estendida em casos ordinários e bastante simples de resolução de um problema por parte de um ou mais indivíduos, quer dispositivos não humanos para guardar e manipular informação sejam também utilizados, quer não. Andy Clark (1997), por exemplo, empregando a noção devida a Edwin Hutchins (1996), diz que uma situação tão simples como duas pessoas martelando o mesmo prego pode ser tomada como um episódio de cognição distribuída. Isso ainda não ilustra muito bem o fato de que suas mentes se estendem ao ambiente, mas outro caso corriqueiro, como aquele de uma pessoa a utilizar qualquer dispositivo externo de memória, mostra claramente como a mente humana se estende a elementos ambientais. Não se trata apenas de guardar informação em dispositivos fora de nossas cabeças, como fazemos com um bloco de anotação, mas também de nos valermos desses dispositivos para manipular informação e resolver problemas, como quando utilizamos lápis e papel para fazer uma operação aritmética com números grandes, operação essa que não conseguimos fazer “de cabeça”, como se diz.

Contudo, nem nos citados exemplos, nem em outros, de muito maior complexidade, podemos dizer — aparentemente — que a consciência humana é estendida, embora pos-

---

<sup>1</sup> Cf. MEAD, 2002 [1932], p. 197.

samos falar da mente estendida. Supomos que os estados de consciência se restringem unicamente ao “interior” do seres humanos, além de outros animais. Em um interessante artigo cujo curioso título traduzido para o português seria “Como uma cabine de avião lembra suas velocidades” (“How a Cockpit Remembers Its Speeds”), Hutchins (1995) procura mostrar que quem pilota um avião de grande porte é a cabine de pilotagem como um todo, estando, obviamente, incluídos aí os dois pilotos humanos e toda a aparelhagem de navegação da aeronave. Mas é claro que são apenas os pilotos que têm consciência do que fazem, embora de maneira literal o autor diga que a cabine de pilotagem “lembra” suas velocidades. Trata-se de uma memória inconsciente, é claro, o que não é de surpreender. Outros animais e nós mesmos também possuímos memórias inconscientes. Mas deixemos esse aspecto para mais tarde. Ele é importante no caso de uma possível consciência estendida.

A menção a outros animais nos conduz imediatamente à necessidade de caracterizar melhor a consciência humana, pois, aparentemente, apenas os indivíduos de nossa espécie alcançam determinados estados de consciência, a saber, aqueles estados em que um sujeito se dá conta de se dar conta de algo. É unânime a opinião de que esse tipo de consciência — vamos denominá-la *consciência superior ou reflexiva* — não se encontra em outras espécies animais, e que talvez apenas de modo muito incipiente ela esteja presente nos grandes primatas, como gorilas e chimpanzés. Os autores que sustentam suas teorias da consciência nessa distinção entre consciência básica, de um lado, e consciência superior, de outro, tal como Gerald Edelman (1992), argumentam também que alcançar a consciência reflexiva, como preferimos chamá-la, requer a posse da linguagem, isto é, do tipo de linguagem simbólica que apenas os humanos possuem, tal como há nas línguas naturais.

Essas não são, contudo, as únicas noções de consciência discutidas na literatura atual pertinente para o tema. É talvez mais notória a noção de consciência *fenomênica ou experiencial*, para empregarmos os termos utilizados por David Chalmers (1996; 2010). A consciência fenomênica discutida por esse

e outros autores, a partir do célebre artigo de Thomas Nagel, “O que é ser um morcego” (“What is it like to be a bat”; 1974), não se equipara a nenhuma das noções antes mencionadas. Por exemplo, no caso dos humanos — mas, obviamente, não naquele dos morcegos —, a experiência de um de nós de ser o que é envolve a capacidade de reflexão, uma noção clara do eu, acompanhada daquela de que nossos semelhantes são outros eus. E embora não saibamos como é ser um morcego, pois não temos nem seu corpo, nem seu cérebro, de modo a termos sua experiência, podemos apostar que um morcego pode reconhecer seus semelhantes, mas não como outros eus, como outras individualidades, como seres com suas experiências privadas, suas expectativas, desejos, opiniões etc. No nosso caso humano, como sabemos, isso envolve concedermos a nossos semelhantes os mesmos direitos e deveres que cada um de nós vê atribuídos a si mesmo, e constitui a própria base de toda nossa convivência uns com os outros.

Isso nos conduz a outra noção de consciência, ainda que à primeira vista, possa parecer que, nesse caso, o termo “consciência” esteja sendo utilizado em sentido metafórico, a saber, a noção de *consciência moral*. A consciência moral é uma das modalidades do tipo de consciência que podemos denominar *existencial*, ao lado de consciência de classe, consciência de gênero, consciência ecológica etc. Essas são, de fato, modalidades do que também parece apropriado denominar *consciência social*, já que todas envolvem a referência ao outro e, de forma geral, à sociedade humana, portanto.

O indivíduo que possui consciência moral experimenta emoções — e, portanto tem experiências, vivências — que os indivíduos que não possuem consciência moral — especificamente, os psicopatas — não experimentam, como mostram os trabalhos de pesquisadores como Robert Hare (1993). O sujeito moralmente consciente pode, por exemplo, experimentar culpa ou remorso, que são duas emoções que os psicopatas são incapazes de experimentar, pelo menos aqueles no grau mais alto dessa síndrome. Portanto, para retornarmos à noção de consciência fenomênica, podemos dizer que um psicopata não sabe como é ser um sujeito moral, nem esse sabe como é ser um psicopata. Nenhum dos dois tem a experiência do outro,

do mesmo modo que eles não têm aquela de ser um morcego. Assim, no caso humano, as modalidades da consciência existencial ou social, assim como a consciência reflexiva, contribuem para termos a experiência de quem somos.

Ora, a consciência moral, que pode se manifestar na experiência do indivíduo por meio das emoções de culpa, remorso e vergonha, por exemplo — mas também, no aspecto positivo, naquele tipo de satisfação de fazer o bem ou de fazer o que é certo, aquilo que a consciência nos diz para fazer —, é em si a experiência privada do dever e, na medida em que o dever envolve o outro como outro eu, já é, por assim dizer, uma *consciência reflexiva estendida*. O indivíduo deve se ver a si mesmo como um agente moral. *Mutatis mutandis*, podemos dizer o mesmo das outras modalidades da consciência existencial, como, por exemplo, a consciência de classe, segundo a qual o indivíduo se vê como membro de determinado segmento social, alguém que deve, portanto, ter comportamentos compatíveis com os interesses de seus pares. Vemos, assim, como essa modalidade da consciência existencial é, por sua vez, ela mesma uma espécie de *consciência moral estendida*. E isso é bastante claro no caso da consciência ecológica, por exemplo, uma vez que ela não se refere a formas de ação que não digam respeito à humanidade toda; ela alcança a universalidade que esperamos dos preceitos morais genuínos.

O que queremos afirmar com essas primeiras considerações é que, claramente, a consciência moral e as outras modalidades da consciência social ou existencial estão em continuidade com a consciência reflexiva. Elas todas contribuem para o tipo de consciência fenomênica tipicamente humana. Ou talvez devamos dizer para *os tipos* de consciência fenomênica humana, já que, como sabemos, não deixa de ser um ser humano alguém que não tem consciência ecológica, ou consciência de classe, ou consciência de gênero, nem, além disso, devemos reconhecer, no caso do psicopata, alguém que nem mesmo tem consciência moral. Todas essas formas da experiência humana são resultado de processos que envolvem a consciência reflexiva. Mas envolvem muito mais e é a esse aspecto que devemos prestar atenção. Sabemos hoje que a psicopatia se deve sobretudo a disfunções neurológicas, ainda

que alguns pesquisadores insistam também no papel dos elementos ambientais em sua origem ou, pelo menos, em seu desenvolvimento. Se quisermos falar, pois, de consciência estendida, devemos encarar esses fatores ambientais, especialmente sociais, na origem da consciência moral normal, digamos.

Como dissemos, as modalidades da consciência existencial — como formas da consciência reflexiva estendida — sempre envolvem a sociedade. Nenhuma delas, mas concentremo-nos no caso da consciência moral, tem uma origem que não seja social, pois é o contato com outros seres humanos que conduz cada um de nós a alcançar essas formas de consciência. Mas a explicação *padrão*, digamos assim, na filosofia é que o indivíduo dotado de consciência reflexiva e, portanto, fluente em uma língua natural, uma vez estimulado pelos fatores ambientais sociais, adquire consciência moral e as outras modalidades da consciência existencial. Excetuando-se o caso do psicopata, uma vez que esse, mesmo exposto ao ambiente social adequado, deixa de adquirir consciência moral, em geral, podemos pensar a aquisição da consciência moral a partir tanto da posse da consciência reflexiva como dos estímulos sociais apropriados em analogia com a aquisição da própria linguagem a partir tanto da posse de capacidades mentais inatas dos seres humanos como dos estímulos verbais apropriados. Isso é aceitável mesmo que sustentemos uma forma branda de inatismo ou nativismo, e não aquela que caracteriza o pensamento de Noam Chomsky (2006). Assim, é significativo o caso das crianças ferais que não adquirem nem uma coisa, nem outra, isto é, nem a linguagem verbal humana, nem a consciência moral que caracteriza nossa forma comum de ser. É certo, no caso dessas crianças, que a falta do estímulo verbal no período apropriado do desenvolvimento psicomotor e, logo, neurológico, impede o desenvolvimento pleno dos centros cerebrais da fala.

O caso do psicopata não se compara com o da criança feral, pois ele é exposto a comportamentos morais e a padrões e valores de conduta de sua sociedade, mesmo assim não adquirindo consciência moral. Embora ele saiba o que é considerado certo ou errado em sua sociedade, ele não tem sentimentos morais, aquelas emoções já mencionadas (culpa, vergonha

etc.) que sempre acompanham o comportamento do sujeito moral quando ele age em face de seus semelhantes. Por outro lado, também sabemos hoje que a área cerebral relacionada com os juízos (e sentimentos) morais só está plenamente madura por volta dos 25 ou 26 anos. Assim, desde a aquisição da fala pela criança em seus primeiros anos de vida até essa idade, o indivíduo é exposto aos estímulos sociais que vão permitir esse amadurecimento neurofisiológico e conceitual que dá lugar à emergência da consciência moral.

Não apenas os padrões de comportamento, mas os conceitos, valores e, enfim, princípios de ação moral que o indivíduo internaliza ao longo desse longo processo têm, obviamente, origem social. É a sociedade que nos oferece esses princípios, ainda que nos ofereça também o aparato conceitual para questionarmos esses próprios princípios. Assim, a consciência moral — ainda que apenas em seu aspecto meramente conceitual — é primeiro uma consciência distribuída pelos indivíduos de uma sociedade. Muitos autores têm se ocupado do tema pelo menos desde o século XIX, mas gostaríamos de mencionar dois textos de Émile Durkheim (1924) nos quais ele sustenta a origem social da consciência moral, a saber: “Representações individuais e representações coletivas” e “A determinação do fato moral”. Os que conhecem o pensamento desse autor sabem que ele defende a emergência da moralidade no meio social e, em decorrência dela, a formação da consciência moral individual.

A consciência moral, pelo menos em seu aspecto meramente conceitual, como dissemos antes, é um tipo de consciência distribuída e, do ponto de vista de cada sujeito, sua consciência moral é estendida, uma vez que ela tem origem e manutenção nas práticas de sua sociedade. A moral de uma sociedade que está, por assim dizer, corporificada em cada indivíduo que a ela pertence e que pretende praticá-la, sendo distribuída por todos os membros dessa sociedade, apenas em parte se encontra na versão que o indivíduo corporifica e realiza em sua ação. Assim como a língua falada por essa sociedade, sua moral, enquanto tal, é algo abstrato e distribuído pelos indivíduos. O poder normativo da língua faz com que os diversos idioletos possam convergir na comunicação efetiva; e,

do mesmo modo, o poder normativo dos princípios morais permite a convergência das ações individuais na busca de realização concreta da moralidade.

A nosso ver, o reconhecimento de que a consciência moral é distribuída em uma sociedade ainda não é tudo, nem é o mais interessante que podemos ter do ponto de vista da filosofia da mente humana. Voltemos ao pressuposto já mencionado de que os indivíduos primeiro possuem consciência reflexiva e, depois, diante dos estímulos sociais apropriados, adquirem consciência moral. Ora, a gênese — ou, se quisermos — o desenvolvimento da consciência reflexiva nos seres humanos desde o aprendizado da língua materna até a idade adulta se dá ao mesmo tempo em que eles adquirem consciência moral, salvo os casos anômalos já mencionados. Logo, não é possível que tenhamos primeiro consciência reflexiva, o que inclui o domínio da linguagem, e, depois, consciência moral. Linguagem, reflexão e moral vêm juntas. Mesmo assim, poder-se-ia dizer que, do ponto de vista lógico, embora não genético, a linguagem é uma condição necessária para a consciência reflexiva e que essa, por sua vez, é uma condição necessária para a consciência moral. Não é assim que pensamos, o que exige que discutamos o que é para nós ser reflexivo.

Fenomenologicamente, dar-se conta de se dar conta de algo é o mesmo que ser expectador das próprias ações e afecções; é ser observador de si mesmo. Mas esses distintos papéis de observador e observado não podem ser desempenhados ao mesmo tempo pelo indivíduo humano se ele não possuir as noções de eu e de outro, sendo que esse outro tem de ser concebido como outro eu, alguém capaz de observá-lo e de se observar. Essa figura do outro-observador não pode ser distinta daquela do outro-agente-moral. Nós não nos observamos de maneira moralmente neutra, assim como não observamos os outros de maneira moralmente neutra. Sempre observamos avaliando. O esforço que temos sempre de fazer, ao contrário, é para tentarmos alcançar alguma neutralidade ou, sendo mais realistas, para sermos menos avaliativos e, portanto, menos parciais na observação de nós mesmos e dos outros. É isso também que a fenomenologia da auto-observação e da observação do outro nos revela.

A consciência humana superior é reflexiva não de maneira fixa. Ela pode bem ser retratada como capacidade, mas é também processo. E mesmo como capacidade, nossa reflexividade pode vir em graus. Aqui reencontramos o tema do inconsciente, pelo menos em um sentido geral. Pois tomamos consciência de quem somos aos poucos, como ilustram bem modalidades da consciência existencial como a consciência de classe e a consciência de gênero, por exemplo. A consciência reflexiva não é absoluta ou todo-poderosa, de forma a revelar para o indivíduo sua totalidade. Trata-se de uma capacidade que precisa também ser desenvolvida, que pode ser ampliada. O indivíduo mais reflexivo é aquele que é capaz de se observar com mais detalhe, com mais veracidade. A posse da consciência reflexiva não acarreta para qualquer um de nós sua completa transparência para si mesmo. Assim, precisamos treinar a auto-observação, assim como precisamos treinar a observação dos outros. Observar-se é simular a observação do outro sobre si mesmo, assim como julgar moralmente uma possível ação é o indivíduo imaginar o outro agindo em relação a ele, como diz a conhecida máxima moral segundo a qual devemos fazer aos outros aquilo que desejamos que eles façam em relação a nós. O outro que nos observa é sempre um agente moral.

Se estivermos diante de alguém que não é capaz de entender essa máxima, como, aliás, acontece com o psicopata, não temos como não concluir que tal pessoa tem uma reduzida capacidade de reflexão. Não é apenas sua consciência moral que é reduzida ou talvez nula, mas sua consciência reflexiva também se mostra um processo mentalmente deficiente. O indivíduo se vê no mundo de maneira incorreta. É porque o psicopata se vê no mundo de maneira incorreta que ele é capaz de fazer sem culpa o que faz, sem consciência moral. Mas é também porque não tem consciência moral que ele não se vê corretamente diante de seus semelhantes. Pois, se ele tivesse consciência moral, sua reflexão sobre si mesmo conduziria a resultados diferentes.

Mesmo que a consciência moral e a consciência reflexiva se desenvolvam paralelamente, mesmo que a consciência moral tenha claramente uma origem social e mesmo que a



própria consciência reflexiva também dependa de fatores ambientais em sua origem, ainda assim a experiência reflexiva é alguma coisa que só pode haver para o indivíduo humano. É ele que experimenta esse dar-se conta de se dar conta de algo, assim como é ele que experimenta uma sensação qualquer, como, por exemplo, uma dor em um membro de seu corpo.

Uma dor, assim como outros estados perceptivos nossos, não requer a consciência reflexiva, mas apenas aquilo que denominamos consciência básica. Dar-se conta de sentir a dor é que exige a ação da consciência reflexiva. Mas, salvo os casos anômalos de sensações em membros fantasma, para sentir uma dor num de seus dedos, a pessoa precisa ter esse dedo. E mesmo no caso de se tratar de um membro fantasma, as terminações nervosas estão ali, dando início à sensação de dor. De qualquer forma, a presença daquela parte do corpo, nesse caso, o referido dedo, é uma das condições de base para haver uma dor. As outras são as já mencionadas terminações nervosas, toda a inervação que conduz o estímulo ao sistema nervoso central etc. Assim, resumidamente, podemos dizer que aquela parte do corpo em questão, o dedo que dói, e o sistema nervoso são as condições de base do fenômeno mental emergente, daquele estado de consciência básica que é o indivíduo sentindo uma dor em seu dedo.

De modo semelhante, os estados de consciência reflexiva também requerem condições de base para emergirem. Nesse caso, podemos arriscar a hipótese de que outras áreas do cérebro estarão envolvidas, especialmente, como sabemos hoje, aquelas ligadas aos mecanismos da memória. Mas as condições de base que possibilitam a emergência dos estados de consciência reflexiva, como já dissemos, incluem também elementos cognitivos, especialmente a noção de eu e a noção do outro como um outro eu. Envolvem então, devemos reconhecer, elementos ambientais: os outros ali no mundo, diante de nós.

Adotando uma perspectiva evolutiva, devemos pensar que, assim como a consciência básica, que nos possibilita sentir uma dor como indicação de algum dano no organismo, desempenha esse tipo de papel na economia do organismo como um todo, do mesmo modo, a consciência reflexiva, que é es-

sencial na relação de um indivíduo humano com os outros, desempenha também esse tipo de papel na economia da vida de relação, isto é, na *participação ecológica* do indivíduo humano. O que queremos dizer é que, por meio da consciência reflexiva, o indivíduo toma parte como agente na ordem das coisas naquela região do mundo na qual ele está inserido. Isso quer dizer que a consciência reflexiva não é apenas *corporificada*, já que parte de suas condições de base são as estruturas do corpo, especialmente do sistema nervoso central, mas é também *encaixada* em determinado contexto ambiental, especialmente de caráter social. Assim, o próprio funcionamento rotineiro, normal, da consciência reflexiva, tal como ocorre no caso da consciência moral, depende de condições ambientais.

Vale lembrarmos mais uma vez o lamentável caso das crianças ferais que, aparentemente, não têm apenas carência de linguagem, mas também uma capacidade reflexiva muito reduzida. Ora, a fluência numa língua natural não amplia nossa capacidade reflexiva apenas no sentido cognitivo, porque nos oferece conceitos que nos permitem lidar com a experiência em geral com muito mais eficiência e exatidão. É razoável pensarmos que a linguagem também amplia nossa própria experiência, nossa consciência fenomênica da reflexão. Para utilizarmos uma metáfora sugestiva, se a consciência reflexiva é uma espécie de espelho mental, a linguagem é o que dá polimento especial a esse espelho, permitindo que ele não apenas reflita mais, mas que reflita melhor. E a linguagem é, por excelência, aquilo que nos sintoniza o tempo todo com os outros membros de nossa sociedade.

Essa sintonia com o outro por meio da linguagem é o que torna, afinal, a consciência reflexiva também uma realidade mental estendida. Assim como os estados de consciência básica, como ter uma dor, se estendem por todo o corpo, os estados de consciência reflexiva se estendem por todo o ambiente social. Algo tão excelente como a consciência reflexiva não pode ser apenas um bônus da evolução de nossa espécie, algo que está aí mas não desempenha nenhum papel na economia do mundo em que vivemos. Portanto, seja no caso da consciência moral e das outras modalidades da consciência existencial, seja no caso da consciência reflexiva, a consciência

humana é uma consciência estendida.

\* \* \*

CHALMERS, David J. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, David J. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CHOMSKY, Noam. *Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CLARK, Andy. *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press, 1997.

DURKHEIM, Émile. *Sociologie et philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1924.

EDELMAN, Gerald. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. Nova York, Basic Books, 1992.

HARE, Robert D. *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths among Us*. Nova York e Londres: Guilford, 1993.

HUTCHINS, Edwin. How a Cockpit Remembers Its Speeds. *Cognitive Science*, vol. 19, p. 265–288, 1995

HUTCHINS, Edwin. *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press, 1996.

MEAD, George H. *The Philosophy of the Present*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2002 [1932].

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, vol. 83, p. 435–450, 1974.