

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

ROGÉRIO DA COSTA FORTES

HUMANO, DEMASIADO ORGÂNICO.
PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DO IMPERATIVO DO SUJEITO CEREBRAL

Porto Alegre

2015

ROGÉRIO DA COSTA FORTES

HUMANO, DEMASIADO ORGÂNICO.

PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DO IMPERATIVO DO SUJEITO CEREBRAL

Dissertação de Mestrado Acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Saúde Coletiva.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo Soares Damico

Porto Alegre

2015

ROGÉRIO DA COSTA FORTES

HUMANO, DEMASIADO ORGÂNICO.

PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DO IMPERATIVO DO SUJEITO CEREBRAL

Conceito:

Aprovado em _____ de _____ de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Geraldo Soares Damico – PPGCol/UFRGS (Orientador)

Prof. Dr. Luís Henrique Sacchi dos Santos – PPGEduc/UFRGS

Prof. Dr. Luiz Fernando Silva Bilibio – UFRGS

Profª. Dra. Maria Gabriela Curubeto Godoy – UFRGS

Prof. Dr. Roberto Henrique Amorim – PPGCol/UFRGS

CIP - Catalogação na Publicação

Fortes , Rogério da Costa
Humano demasiado orgânico: problematizações acerca
do imperativo do sujeito cerebral / Rogério da Costa
Fortes . -- 2015.
194 f.

Orientador: José Geraldo Soares Damico.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Escola de Enfermagem, Programa de
Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Porto Alegre, BR-RS,
2015.

1. Biopoder contemporâneo. 2. Discurso
neurocientífico. 3. Ontologia humana. 4. Cartografia
foucaultiana. 5. Sujeito cerebral . I. Damico, José
Geraldo Soares, orient. II. Título.

*Dedico esta obra a todos aqueles humanos
– deste tempo histórico e de outros – que
diante da morte eminente, da dominação e
do fascismo resistiram bravamente diante
das tentativas de sujeição, opressão e
aniquilamento de suas vidas.*

AGRADECIMENTOS

Após concluir a escrita desta dissertação, gostaria de realizar uma série de agradecimentos a pessoas que foram fundamentais nesta caminhada.

Ao professor José Geraldo Damico, pelo modo dedicado e atencioso que conduziu a orientação deste trabalho. Mais do que uma produção acadêmica, nossos encontros possibilitaram a formação de sólidos laços de amizade e cooperação.

Aos caros professores que compõem a banca desta dissertação, pelo modo cortês e zeloso que aceitaram contribuir para minha formação acadêmica e para a produção desta escrita.

A toda a equipe do PPGCol, por ter apoiado, fomentado e viabilizado institucionalmente a realização desta pesquisa.

À equipe do Projeto SEAP da Faculdade de Educação da UFRGS, da qual tive a oportunidade de ser integrante durante um ano.

Aos colegas de trabalho na educação dos municípios de Guaíba e Porto Alegre, pelo apoio e incentivo dispensados a este empreendimento.

Aos amigos que, através de conversas, reflexões e risadas, de um modo ou de outro contribuíram de modo importante para esta experiência e produção acadêmica: Luiz Alberto Ferreira, Bruno Oliveira, Leonardo Cunha, Cássio Lamas, Iago Cunha, Haik Khatchirian, Luciane Mello, Leonardo Abib, Alpheu Júnior, Daison Teixeira, Ednardo Idiarte, Leticia Tagliapietra, Elisa Abreu, Cristiane Ribeiro, Érika dos Santos.

Ao irmão de coração Benhur Caldas Silveira e sua família, a amiga Zoleima Pompeo (recém-mestranda, parabéns!) e seu filho Matheus Pompeo, pela potência que cada um de nossos encontros proporciona na minha vida.

À minha cunhada Angélica Ghinato, ao seu marido Geraldo Azevêdo (Dinho) e à minha sogra Inês Ghinato, pelo modo afetuoso e cuidadoso que me adotaram como um integrante da família.

A toda a minha família, por ter me ajudado a ser quem sou: minha mãe Maria Augusta, minhas irmãs Danielle e Fernanda, meu irmão Rafael, meus sobrinhos Pedro, Matheus, Lênin, Giovana e Francisco. À memória de meu pai: a sabedoria de seus ensinamentos inspirou de modo significativo esta escrita. Queria muito que tu estivesse presente neste momento. Ainda sinto muito a tua falta, e sei que sempre vou sentir.

Um especial agradecimento à minha esposa Raquel Pires Ghinato: nosso amor faz minha vida mais potente, mais alegre, mais feliz.

A fábula da liberdade inteligível. A história daqueles sentimentos, em virtude dos quais tornamos alguém responsável, portanto, pelos assim chamados sentimentos morais, está dividida nas fases principais seguintes. Em primeiro lugar, são denominadas boas ou más ações isoladas, sem nenhuma consideração pelos seus motivos, mas unicamente baseando-se em consequências úteis ou prejudiciais. Mas logo nos esquecemos da origem desses termos e imaginamos que a qualidade de “boas” ou “más” é inerente às ações em si, sem consideração de suas consequências [...], ou seja, tomamos o efeito pela causa. Em seguida atribuímos a bondade ou a maldade aos motivos, e consideramos os atos em si como moralmente ambíguos. Chegamos até a ir mais longe e deixamos de conceder ao motivo particular o predicado de bom ou mau, dando-o, em vez disso, à inteira natureza do homem; o motivo cresce nele como a planta cresce da terra. Assim, tornamos sucessivamente o homem responsável pelos efeitos de suas ações, a seguir por suas ações, depois por seus motivos, e finalmente, por sua natureza. No final, descobrimos que sua natureza não pode ser tampouco responsável, uma vez que ela mesma é uma consequência inevitável, um resultado dos elementos e influências das coisas passadas e presentes; ou seja, o homem não pode ser responsabilizado por nada, nem por sua natureza, nem por seus motivos, nem por suas ações, nem pelos efeitos de suas ações. E assim, chegamos a compreender que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, um erro chamado “responsabilidade”, que por sua vez, repousa em um erro chamado “liberdade de vontade”. (NIETZSCHE, 2005, p. 45 - *Aforisma 39*).

Todo indivíduo, mesmo o mais restrito à mais banal das vidas, constitui em si mesmo, um cosmo. Traz em si suas multiplicidades internas, suas personalidades virtuais, uma infinidade de personagens quiméricos, uma poliexistência no real e no imaginário, o sono e a vigília, a obediência e a transgressão, o ostensivo e o secreto, pululâncias larvares em suas cavernas e grutas insondáveis. Cada um contém em si galáxias de sonhos e fantasias, de ímpetos insatisfeitos de desejos e de amores, abismos de infelicidade, vastidões de fria indiferença, ardores de astro em chamas, ímpetos de ódio, débeis anomalias, relâmpagos de lucidez, tempestades furiosas [...]. (GARM'OREM, s/d, *apud MORIN*, 2001, p.44).

RESUMO

Esta dissertação problematiza o discurso da *expertise* neurocientífica no que se refere à produção de verdade acerca da caracterização de uma ética, uma moral e uma ontologia humana a partir da concepção das Neurociências. Inspirado no referencial teórico-metodológico que Gilles Deleuze denominou de *cartografia foucaultiana* e na *arqueologia* de Foucault, o estudo tem como objetivo examinar e descrever o discurso midiaticizado das Neurociências – designado como *neurodiscurso* –, no que tange ao objeto da pesquisa, e mapear diagramas de poder entre práticas discursivas e meios não discursivos relacionados com a dispersão do neurodiscurso nas práticas culturais e políticas da contemporaneidade. A problematização é derivada da trilogia foucaultiana *saber-poder-si* e das três esferas derivadas da concepção de biopoder contemporâneo, tal como apresentado por Paul Rabinow e Nikolas Rose: discursos *experts* verdadeiros; jogos de poder; modos de subjetivação. Os referenciais do campo da Saúde Mental Coletiva, a problematização acerca da moral realizada por Friedrich Nietzsche e a concepção de biopolítica proposta por Nikolas Rose também irão compor o solo epistemológico e dar subsídios às análises. Como *corpus* foram selecionadas para análise entrevistas de neurocientistas publicadas em páginas digitais de veículos de comunicação de ampla divulgação. Os enunciados selecionados foram reinterpretados a partir de determinadas formações discursivas. A designação *humano demasiado orgânico*, aqui, é tomada para dar visibilidade ao emergente modo de o ser humano pensar, interpretar, julgar e definir a si mesmo a partir de uma compreensão somática. Esse processo, no âmbito das Neurociências, tem sido identificado por diferentes autores como a aparição de uma nova figura antropológica, que busca redefinir filosoficamente a concepção de humanidade: o *Sujeito Cerebral*. O discurso das Neurociências tem constituído uma dada política de verdade acerca da ontologia humana por meio de fluxos de poder entre distintos domínios: um saber delimitado historicamente, o Cerebralismo; sua dispersão na cultura – as Neuroculturas; sua versão como estratégia biopolítica – as Neuropolíticas; a configuração de uma determinada figura de humanidade: o *Homo neuronal*; o surgimento de novos modos de subjetivação e de práticas sociais individuais e coletivas: o *Sujeito Cerebral*, as neuroasceses, e as neurosociabilidades – e um determinado projeto teleológico, denominado por Lucien Sfez como utopia da *saúde perfeita*. Como a caracterização desse discurso em larga medida tem sido atravessado pelo ideário biopolítico neoliberal, a problematização deste estudo evoca a recusa a formas de subjetividades coercitivas que correspondam a projetos reducionistas e totalitários de poder, e enseja a abertura a perspectivas ontológicas que criem novas possibilidades de compreensão de si e à invenção de formas de vida não fascistas.

Palavras-chave: Biopoder contemporâneo. Discurso neurocientífico. Ontologia humana. Cartografia foucaultiana. Sujeito Cerebral.

ABSTRACT

This thesis discusses the discourse of neuroscience expertise with regard to the production of truth about the characterization of an ethics, a moral and a human ontology from the Neuroscience framework. Inspired by the theoretical framework that Gilles Deleuze called Foucauldian cartography and in Foucault's archeology, the study aims to examine and describe the mediatized discourse of Neuroscience – designated as neurodiscourse – with respect to the object of the research, and to map power diagrams between discursive practices and not discursive means related to the dispersion of the neurodiscourse in the cultural and political practices of contemporaneity. The questioning is derived from Foucault's trilogy knowledge-power-self and the three spheres derived from the notion of contemporary biopower as presented by Paul Rabinow and Nikolas Rose: true expert speeches; power games; modes of subjectivity. Works from the field of Public Mental Health, the questioning about the moral performed by Friedrich Nietzsche and the concept of biopolitics proposed by Nikolas Rose will also compose the epistemological ground and support analysis. As corpus were selected for analysis interviews with neuroscientists published in digital pages of full disclosure from media companies. The selected statements were reinterpreted from certain discursive formations. The designation *human too organic*, here, is taken to give visibility to the emerging ways humans think, interpret, judge and define itself from a somatic understanding. This process, in the context of Neuroscience, has been identified by different authors as the appearance of a new anthropological figure, which seeks to redefine the philosophical conception of humanity: the Cerebral Subject. The discourse of Neuroscience has given determined truth policy about human ontology through power flows between different areas: a knowledge delimited historically, cerebralism; its spread in the culture – the neurocultures; his version as biopolitics strategy – Neuropolitics; the settle of a determined figure of humanity: *Homo neuronal*; the emergence of new forms of subjectivity and individual and collective social practices: the Cerebral Subject, the neuroasceses, and neurosociabilities – and a certain teleological project, named by Lucien Sfez as utopia of perfect health. Since the characterization of this discourse to a large extent has been crossed by the ideology neoliberal biopolitics, the questioning of this study evokes the refusal to forms of coercive subjectivities that match reductionist and totalitarian projects of power, and entails the opening to ontological perspectives that create new possibilities for understanding of the self and the invention of non-fascist life forms.

Keywords: Contemporary Biopower. Neuroscientific discourse. Human Ontology. Foucauldian cartography. Cerebral subject.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Capa do livro intitulado <i>Cérebro e conduta</i>	87
Figura 2 – Desfile da escola de samba Porto da Pedra no ano de 2009	99
Figura 3 – Imagens do gol marcado por Carlos Alberto Torres	101
Figura 4 – Entrevista do neurocientista Roberto Lent à revista <i>Veja</i> , intitulada <i>Não é mais ficção</i>	108
Figura 5 – Reportagem do jornal <i>Zero Hora</i> intitulada “ <i>A maioria das decisões tem um componente emocional</i> ” diz neuroeconomista Paul Zak	111
Figura 6 – Reportagem de <i>Zero Hora</i> intitulada <i>Paul Zak, o Dr. Love, faz palestra sobre a química cerebral e o comportamento</i>	113
Figura 7 – Reportagem do site <i>BBC Brasil</i> , intitulada <i>Pesquisador se descobre psicopata ao analisar o próprio cérebro</i>	121
Figura 8 – Comparação entre um cérebro considerado não psicopatológico e o cérebro do neurocientista	122
Figura 9 – Reportagem do portal clicRBS intitulada <i>Maldade é pré-disposição humana e cadeia não ressocializa, diz neurologista</i>	126
Figura 10 – Reportagem da revista <i>Superinteressante</i> intitulada “ <i>Todos nós somos um pouco psicopatas</i> ”	127
Figura 11 – Reportagem do portal clicRBS intitulada <i>Quem são os conferencistas do Fronteiras do Pensamento e o que foi dito sobre eles</i>	131
Figura 12 – Reportagem do site da revista <i>Veja</i> , intitulada <i>Por dentro da mente dos criminosos</i>	136
Figura 13 – Cartografia do diagrama de poderes do Cerebralismo hoje	160
Figura 14 – Cartografia do diagrama de forças de uma forma de vida <i>humana demasiado orgânica</i>	169

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 SOBRE MIM MESMO.....	16
1.1 Das inspirações e das suspeitas.....	16
1.2 A Saúde Mental Coletiva.....	18
1.3 Fragmentos de minha história.....	20
2 DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA.....	28
2.1 As neurociências e uma nova ontologia humana: com que efeitos e a que preço?.....	28
2.2 Rastros do biopoder contemporâneo: a nova pastoral e o neurodiscurso.....	35
2.3 Caminhos foucaultianos: uma cartografia do poder.....	39
2.4 Procedimentos de investigação.....	46
3 SABER-PODER-SI.....	49
3.1 [Eixo Saber] Ciências: discursos verdadeiros.....	49
3.1.1 <i>A necessária historicização das ciências e os perigos do reducionismo.....</i>	54
3.1.2 <i>A busca pela medida do homem: os perigos do biodeterminismo.....</i>	57
3.1.3 <i>Reflexões para seguir adiante.....</i>	60
3.2 [Eixo Poder] Biopolíticas: jogos de poder.....	60
3.2.1 <i>Biopoder e Biopolítica oitocentista: a população como problema científico e político.....</i>	61
3.2.2 <i>O racismo como tecnologia de biopoder e a ascensão do Homo cerebralis.....</i>	64
3.2.3 <i>Biopolítica dos séculos XX-XXI: da defesa à otimização da vida.....</i>	68
3.3 [Eixo Si] Ética e cultura somática: modos de subjetivação.....	74
3.3.1 <i>Um novo ethos: a ética somática.....</i>	75
3.3.2 <i>Um novo telos: a utopia da saúde perfeita.....</i>	80
4 UM DISCURSO VERDADEIRO SOBRE NÓS MESMOS.....	83
4.1 Neurociências: o Cerebralismo como ciência.....	83
4.2 Neuropolítica: as Neurociências e a Psiquiatria Biológica.....	91
4.3 Neurocultura: neurosociabilidades, neuroasceses e novas definições filosóficas de humanidade.....	98

5	NEURODISCURSO: ANÁLISE E PROBLEMATIZAÇÃO.....	106
5.1	Neurociências: o humano objeto de um poder-saber.....	147
5.2	Neurociências: o humano sujeito a uma neuropolítica.....	150
5.3	Neurociências: o humano sujeito a uma nova moral.....	152
6	AFINAL, QUEM SOMOS NÓS?.....	163
6.1	O <i>Sujeito Cerebral</i>: humanos demasiado orgânicos?.....	164
6.2	A recusa do que somos e a invenção de quem somos: nunca fomos humanos?.....	172
6.3	Do <i>Sujeito Cerebral</i> ao <i>Homo complexus</i>: do reducionismo à complexidade... 	177
	CONSIDERAÇÕES FINAIS – CAMINHOS NÃO FASCISTAS: MANIFESTO POR UMA BIOLOGIA DOS ESPÍRITOS LIVRES.....	182
	REFERÊNCIAS.....	184

INTRODUÇÃO

Ao longo do último meio século, tem se fortalecido a crença de que nossos cérebros têm a chave para a descoberta sobre o que somos. Essa crença vem progressivamente se difundindo a partir das chamadas Neurociências, que têm proposto, em larga medida, uma nova agenda redescritiva do mundo e da vida, provocando uma redefinição da ontologia humana na contemporaneidade. Neste prisma, os avanços neurocientíficos estariam começando a desvendar os processos que fazem a nossa humanidade possível como indivíduos, como sociedades e como espécies a partir dos aspectos cerebrais (ROSE; ABI-RACHED, 2013). Desse modo, nossos próprios genes passariam a ser compreendidos como a matéria de nossa essência individuada – nossa *alma* –, alterando conseqüentemente nosso estatuto sobre o que seria *ser* um *humano* (SFEZ, 1996). O discurso neurocientífico traz, ainda, como promessa implícita, a utopia de uma “reunificação” do homem pelo cérebro e pelos genes (WOLFF, 2012).

De fato, o aspecto cerebral de nossa existência tem ocupado lugar de destaque no imaginário contemporâneo ocidental (AZIZE, 2008). Para alguns autores, estaríamos vivendo um *novo tempo* e uma *nova ordem* a partir das Ciências do Cérebro: um “tempo de cérebro” (RIBEIRO, 2013, p. 7) e uma “nova ordem cerebral” (AZIZE, 2010). Nossos cérebros, ao adquirirem centralidade nas narrativas contemporâneas, também se tornam chaves de inteligibilidade, para a compreensão de certos setores acadêmicos e políticos, de *quem somos* e *o que somos* nos contextos sociopolíticos avançados, propondo clivagens nas maneiras de pensar sobre nós mesmos: nossas vidas psicológicas, nossos hábitos, nossas relações sociais, nossos valores e compromissos éticos, assim como nossas percepções (ROSE; ABI-RACHED, 2013). A força de tais narrativas cerebralistas pode ser verificada através da ascensão e expansão da retórica biomédica e neurocientífica, que tem alcançado quase todos os domínios da vida, realizando uma série de prescrições de como viver e como organizar setores da sociedade, ditando assim modos adequados de levar a vida (LISBOA; ZORZANELLI, 2014).

O prestígio das Neurociências e o destaque dado ao cérebro a partir dos mais variados temas têm promovido o surgimento de uma série de novas neurodisciplinas que, sustentadas em concepções naturalistas e cerebrais, alavancam textos neurocientíficos publicados não apenas em periódicos científicos especializados, mas também em um vasto material que se propõe a se comunicar e traduzir numa linguagem palatável, para um público não iniciado nos ramos da ciência de ponta, um conjunto variado de mensagens neurocientíficas (AZIZE,

2010), a ponto de impregnar a cultura popular (ALVAREZ, 2011). Desse modo, ao extrapolar os limites da discussão científica, o discurso neurocientífico tem alcançado penetração nos campos da cultura e da política. Transtornos mentais, doenças degenerativas, emoções, sensações, sentimentos, uso de substâncias, violência, criminalidade, espiritualidade são alguns dos exemplos dos temas que têm sido largamente associados ao funcionamento cerebral nos grandes meios de comunicação. Esse processo de midiatização do discurso neurocientífico foi denominado por Alves (2007) como “neurodiscursos”.

Diante da dispersão de neurodiscursos, vejo como necessário um exame atento às nuances dessa prática social no sentido foucaultiano, uma vez que abarca tantos domínios da vida contemporânea e com efeitos de verdade ainda pouco estudados. Chamo a atenção, de antemão, que tomo o conhecimento neurocientífico como uma determinada prática discursiva¹, com técnicas e efeitos singulares. Um *poder-saber*, ou, ainda, uma relevante face do poder sobre a vida de hoje: com determinados efeitos de verdade, circunscritos a jogos de poder e composto por figuras de autoridade específicas, incidindo, assim, em determinados modos de subjetivação a partir deste poder-saber. Configuração esta que Rabinow e Rose (2006) têm recuperado como a forma característica do “biopoder” na contemporaneidade.

A primeira intencionalidade deste trabalho consiste em mapear configurações do biopoder de hoje a partir do neurodiscurso, acrescentando duas noções que poderão contribuir decisivamente neste empreendimento cartográfico: a noção de “figura de humanidade”, tal como exposta por Francis Wolff, e a de “bio-eco-religião”, conforme desenvolvido por Lucien Sfez (1996).

A segunda intencionalidade deste estudo consiste em problematizar a figura de sujeito e de humano surgida a partir de determinado saber: no caso, o Cerebralismo. O exame deste tipo *humano demasiado orgânico*² permite visibilizar a profunda mudança ontológica que as Neurociências têm proposto na atualidade sobre *quem somos, como somos e o que somos* na contemporaneidade.

A noção cerebralizada de sujeito surge como um imperativo de verdade e poder na contemporaneidade. A expressão de Azize (2008, p. 8) talvez dê conta desta conversão: “o cérebro surge como um déspota que domina a nossa subjetividade, um órgão imperador que

1 Para Foucault, o conceito de *prática discursiva* vincula-se diretamente a “[...] um conjunto de regras anônimas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1987, p. 136). Segundo Rosa Fischer (2012), exercer uma prática discursiva significa falar segundo determinadas regras e expor as relações que se dão dentro de um discurso.

2 A expressão *humano demasiado orgânico* é inspirada e tomada de empréstimo da obra *Humanos demasiadamente orgânicos: um estudo comparativo de diferentes versões de um manual psiquiátrico*, de Russo e Venâncio (2003).

rege estados de humor e define a nossa identidade”. Face a isso, almejo evidenciar três importantes prismas da relação surgida entre discurso *verdadeiro* das Ciências do Cérebro e os seres humanos. O primeiro aspecto pode ser interpretado como o *‘humano’ sujeito às Neurociências*, ou seja, refere-se ao redimensionamento da própria noção de humanidade a partir do discurso neurocientífico, no qual o aspecto cerebral é concebido como peça-chave para definição de *o que é humano*. Em outras palavras, o discurso de uma humanidade possível como espécie a partir da constituição de um saber e de uma ciência.

A segunda perspectiva refere ao processo de objetificação dos seres humanos ao imperativo das Neurociências, que pode ser entendido como *os humanos ‘sujeitos’ às Neurociências*; trata-se do modo como nós humanos estamos sendo assujeitados a partir de dois prismas: um discurso de individualização, o homem visto como um ser vivente e calcado no cérebro e nos processos biológicos e outro de práticas divisórias, a divisão dos humanos entre *bons* e *maus* a partir das práticas das neurotecnologias.

Por fim, o último aspecto refere-se especificamente aos modos de subjetivação derivados dessa relação objetificada, podendo ser codificada como *os ‘sujeitos humanos’ das Neurociências*. Esta última convocação busca dar visibilidade ao surgimento de autoconstituições subjetivas, figuras antropológicas e práticas sociais individuais e coletivas modeladas a partir do imperativo neurocientífico. Uma humanidade possível a partir de uma relação consigo e com o outro como um *Sujeito Cerebral*, o discurso *neuro* como uma teia de significados produzida e produtora de cultura: uma Neurocultura. O humano como objeto da constituição de um saber, jogos de poderes e sujeito a uma moral. Não seria essa provocação tripla, justamente, um reflexo ou um retorno à problematização de nossa ontologia histórica a partir da trilogia foucaultiana do *saber-poder-si*? Eis aí uma questão.

Nesse sentido, este estudo pretende realizar um exercício de problematização ao que está insistentemente sendo posto sobre o cérebro, não enquanto objeto de conhecimento científico produzido por instituições acadêmicas, mas sobretudo no que tange ao modo como tem sido difundido como estatuto de verdade ao chamado público leigo a partir dos meios de comunicação. Entendendo que um novo conjunto de saberes, poderes e modos de ser passa a existir a partir desse fenômeno, pretendo adotar um foco de pesquisa que examine os discursos oriundos de especialistas da área na produção de verdades sobre os sujeitos. Dito de outro modo, pretendo problematizar as coisas ditas sobre nós mesmos pelos neurocientistas.

Para tanto, minhas questões de pesquisa são assim formuladas: **Que efeitos de verdade e poder podem derivar desta concepção ontológica de ser humano derivada do neurodiscurso? Que tipo de relação esta prática discursiva estabelece com o biopoder**

contemporâneo? Como o neurodiscurso vem associando o funcionamento cerebral à questão da experiência moral e ética dos sujeitos? Como problematizar quem somos diante de tais imperativos de verdade?

A dissertação está organizado do seguinte modo: no capítulo inicial, exponho alguns aspectos da minha trajetória, contextualizando como o objeto da pesquisa se conecta ao percurso pessoal, profissional e acadêmico na Saúde Mental Coletiva e na Educação. Também são aprofundados os referenciais teóricos que fundamentam a discussão proposta por esta pesquisa: os referenciais da Saúde Coletiva e da Saúde Mental Coletiva.

O segundo capítulo é dedicado à delimitação do objeto, dos objetivos e da perspectiva teórico-metodológica adotada pelo estudo: o discurso da *expertise* neurocientífica, o Cerebralismo e sua relação com o biopoder contemporâneo. No decorrer da investigação, busquei inspiração na ideia difundida por Gilles Deleuze a respeito de Michel Foucault, ou seja, o “Foucault Cartógrafo”. Utilizo essa noção – quero dizer, um certo modo de investigar – como ferramenta metodológica para mapear as relações de poder e os efeitos de verdade oriundos do discurso da *expertise* neurocientífica.

O capítulo 3 divide-se em três eixos foucaultianos: saber-poder-si. No eixo *saber*, é discutida de forma introdutória a interface entre ciência, cultura e política, problematizando alguns rumos sobre o discurso de verdade sobre nós mesmos. O eixo *poder* é dedicado à contextualização do cenário biopolítico de nosso tempo e à aproximação com as noções atualizadas de biopoder e biopolítica. O eixo *si* é destinado à abordagem sobre a emergência de práticas culturais, modo de sociabilidades, identidades e condutas ascéticas surgidas a partir do solo de uma cultura somática e de uma utopia de saúde perfeita.

A emergência das práticas e dos discursos das Neurociências será abordada no quarto capítulo: os discursos cerebralistas como estratégia biopolítica ao longo do século XIX até os dias de hoje; a dispersão do discurso neurocientífico na cultura; e a ascensão de novos modos de subjetivação, novas práticas sociais e novas figuras antropológicas originadas deste poder-saber.

O capítulo 5 é dedicado à análise e à problematização dos neurodiscursos praticados por neurocientistas na mídia digital. As noções de biopolítica de Nikolas Rose, sujeito e poder de Michel Foucault, e as considerações genealógicas sobre moral de Friedrich Nietzsche subsidiam as análises.

O capítulo final é dedicado à problematização do *Sujeito Cerebral*, uma forma de vida calcada no biológico, surgida a partir dos discursos e das práticas neurocientíficas. As ideias

de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Edgar Morin, contribuem na proposição de modos de viver menos reducionistas e totalitários.

É nesta direção que recorro à tripla problematização do saber-poder-si e sua forma de derivação expressa na noção de *biopoder* contemporâneo para sistematizar este experimento cartográfico: um discurso de verdade e autoridade para tal; jogos de poder; modos de subjetivação. Os próprios capítulos estão organizados a partir dessa lógica. Não pretendo, obviamente, esgotar o vasto tema das Neurociências e sua dispersão na cultura e na prática política – que devido à sua amplitude e complexidade extrapola em muito o âmbito de uma dissertação de mestrado.

Trata-se, afinal de contas, de discutir uma dada concepção ontológica que chega para nós como um regime de verdade estabilizado e legitimado sobre quem somos e como somos.

1 SOBRE MIM MESMO

1.1 Das inspirações e das suspeitas

A feitura desta dissertação emerge de uma série de inquietações que vêm ressoando há algum tempo em mim. Este exercício investigativo força meu pensamento inicial como um deslocamento necessário e potente para problematizar regimes de verdade e configurações de poder reivindicados e revigorados pelas Neurociências na atualidade.

Para tanto, cabe apontar que uma das características é a dispersão desses discursos pela sociedade atual. É nessa medida que acredito já ser suficiente a justificativa da escolha deste objeto de estudo, ou seja, examinar o aumento considerável das teorizações sobre o cérebro, nos últimos anos, principalmente sua penetração nos campos da educação, saúde, justiça e até mesmo na vida cotidiana. Porém, como afirma Renato Janine Ribeiro (1999, p. 193), “nada é apenas um objeto, porque sempre, de alguma forma, tem a ver intimamente com o sujeito que o está estudando”. Portanto, a opção de problematizar os discursos neurocientíficos não se dá simplesmente pela ampla abrangência desse campo, mas está intrinsecamente conectada com histórias, acontecimentos, narrativas que me passam/passaram e causam/causaram efeitos. Utilizando as palavras de Ribeiro (ibidem, p. 190), há aí um “desejo de pensar” e uma “libido de conhecer” de minha parte.

Recorro à conexão de passagens de minha história com o objeto de pesquisa, concordando com Ribeiro (ibidem), ao se referir a um certo processo inventivo, como um atributo que possibilita a alavancagem de novas descobertas e revigora os sentidos da própria ciência enquanto empreendimento humano que, por vezes tem sido reduzido à mera carreira e planejamento nas pesquisas acadêmicas. Nas palavras do autor, tem faltado *vida* nesse modo de pesquisar:

Mas o mais tentador, o melhor mesmo, é expor-se ao que o objeto ou o *corpus* traga de novo, de inesperado. Sei que isso vai contra quase tudo o que se aconselha na Universidade. Por exemplo, se um aluno no segundo ano de graduação já ingressa na Iniciação Científica, ele provavelmente vai ligar-se tão logo possa a um professor ou linha de pesquisa, e ignorar as outras com que se depare. Se ele quiser terminar logo seu mestrado, vai sentir, mesmo sem ter muita consciência disso, que explorar novos rumos, correr riscos, aventurar-se por outros campos é perigoso para sua carreira. Em outras palavras, ouvirá de outros e sentirá ele próprio – mesmo que ninguém o diga nas palavras que ora emprego – que *tem todo o interesse em se tornar bastante limitado intelectualmente*. O resultado será algo que uma amiga minha, de outra área, certa vez me explicou, achando isso muito bom: que um bom aluno de graduação entrasse em seu laboratório, com uma iniciação científica, aos dezenove anos, começasse o mestrado aos 22, o doutorado aos 24, e aos 28 estivesse como recém-doutor. Dez anos de bolsas, no laboratório das 9 às 18 horas, nunca

correndo os riscos do mercado, nunca saindo da tutela acadêmica. Não faltará, nessa “vida” assim descrita, justamente um pouco de *vida*? Uma pessoa assim limitada poderá trazer alguma coisa inovadora? Não desperdiçará oportunidades que teria? Assusta-me que pessoas tão moças, quando poderiam estar experimentando o novo, cuidem com tanto empenho de seu futuro, melhor dizendo de um futuro que deveria ser de descoberta e invenção, mas é reduzido à mera carreira, a planejamento. (RIBEIRO, 1999, p. 192-193 – grifos do autor).

Imbuído desse *espírito* – da busca pelo novo e pelo inesperado e do ensejo de *vida* ao debate –, resisti em certa medida ao que parecia mais óbvio: como sujeito habilitado para determinada prática profissional e pertencente a determinado núcleo de saber – no caso a Educação Física –, por que não problematizar neste estudo os regimes de verdade acerca do corpo a partir deste saber, ou seja, por meio da análise das denominadas *práticas corporais*? Também fiquei em dúvida. Mas diria que, por fim, o *coração* falou mais alto que a *razão* ou – com o perdão do trocadilho – falou mais alto que o *cérebro*. Refletindo sobre a intensidade de minha trajetória entre os campos da Saúde Mental Coletiva e da Educação Especial, entendo que, em última análise, é a crítica ao discurso dedicado às determinadas categorizações e principalmente dedicado aos atributos cerebrais que tem inquietamente me *apaixonado* a ponto de propor este investimento de escrita. Inclui-se aí a mitificação do cérebro enquanto noção de sujeito, pessoa ou ator social e, de modo mais abrangente, do caráter biológico como marca identitária, sua repercussão nas práticas sociais, os modos de individualização coercitivos que por ora possam perigosamente infligir nossos modos de viver.

Questionar esse discurso a partir do objeto da Educação Física, ou seja, *o movimento humano*, já seria um importante movimento de resistência ao discurso hegemônico. Muitos autores da Educação Física ligados à área da Saúde Coletiva têm dedicado esforços bastante promissores nesse sentido, como José Geraldo Damico, Luiz Fernando Bilibio, Marcos Bagrichevsky, Alexandre Palma, Yara Maria Carvalho, Alex Branco Fraga, entre outros. Contudo o desafio que ora me coloco segue por outra via: pretendo problematizar o próprio *poder-saber* das Neurociências a partir do discurso praticado pelos neurocientistas e das minhas vivências e reflexões no campo da Saúde Mental e da Educação.

Em distintos momentos e lugares, vi determinada retórica sobre a constituição dos cérebros dos diferentes sujeitos sendo investida, repetida e insistida: o cérebro do autista, o cérebro do dependente químico, o cérebro do esquizofrênico, o cérebro do psicopata, o cérebro do aluno com TDAH, o cérebro do deprimido, o cérebro do *borderline*, o cérebro do antissocial. A chave para explicação de suas vidas consideradas *infames*, seus sofrimentos e sacrilégios, suas condutas indesejadas, seus desejos anormais, suas paixões errantes, seus caminhos desviantes, enfim, suas almas, seus corpos, seus pensamentos, agora

compreensíveis, interpretáveis, codificáveis e corrigíveis a partir da dinâmica de funcionamento de seus atributos cerebrais – melhor dizendo, das disfunções, dos déficits, das falhas e dos defeitos de seus cérebros.

Pode-se dizer que há aí um desejo de pensar de minha parte. Libido de conhecer gestada a partir da implicação com desejos, afetos, vontades, projetos; por fim, implicação com a vida de outras pessoas e com seu *cuidado*. Vontade instaurada a partir do comprometimento com suas histórias, com seus sofrimentos, com suas conquistas. Minha posição, nesse sentido, é de uma perspectiva “entredisciplinar”³, que não se dá entre a Educação Física e a Biomedicina, mas, sim, na intercessão entre os campos da Educação e da Saúde Coletiva. Das preocupações com as condicionantes e determinantes do processo de saúde-doença-cuidado-qualidade de vida: entendo que é disso que se trata a Saúde Coletiva. É nesse *entre* que me encontro: uma zona de fronteira, com todas as suas incertezas, inquietações e desafios.

Feito isso, iniciarei o desafio desta escrita melhor delineando o solo epistemológico ao qual me filio: a perspectiva da Saúde Coletiva, e mais precisamente da Saúde Mental Coletiva.

1.2 A Saúde Mental Coletiva

O campo da Saúde Coletiva pode ser compreendido como um campo de saberes e práticas que toma como objeto as necessidades sociais de saúde, com intuito de construir possibilidades interpretativas e explicativas dos fenômenos relativos ao processo saúde-doença, visando a ampliar significados e formas de intervenção (CARVALHO, 2005). Esse campo específico admite no seu território uma diversidade de objetos e discursos teóricos, sem reconhecer neles qualquer perspectiva hierárquica e valorativa (BIRMAN, 2005).

As origens do movimento de constituição dessa área de conhecimento remontam ao trabalho teórico e político empreendido por pesquisadores de departamentos de instituições universitárias da América Latina, sobretudo ao longo das últimas décadas. No Brasil, esse movimento difundiu-se entre as mais diferentes instâncias organizacionais da sociedade,

3 Ricardo Ceccim propõe a noção de *entredisciplinaridade* em referência ao trabalho multiprofissional interdisciplinar como “um lugar de sensibilidade e equilíbrio metaestável, em que a prática terapêutica emergiria em clínica mestiça ou clínica nômade; em que todos os potenciais seguiriam se atualizando e o equilíbrio não seria outro que não a transformação permanente” (2006, p. 265). Destarte, na visão do autor, caberia às profissões de saúde, além de atuar sobre sua circunscrição de saberes, também se orientar pela circunscrição dos saberes que os excedem e sob o risco da sobrevivência em uma zona de fronteira: “uma *margin* virtual no *entre sítio* de tensão e de in/discernimento, mas de aprendizagem e de invenção (de si, das fronteiras provisórias, da equipe e de novos mundos” (ibidem – grifos do autor].

contribuindo para a formulação e a execução de um conjunto de mudanças identificadas como “Reforma Sanitária Brasileira” (BAGRICHEVSKY; ESTEVÃO; PALMA, 2003).

A concepção da Saúde Coletiva constituiu-se através da crítica sistemática do universalismo naturalista do saber médico, postulando que a problemática da saúde é mais abrangente e complexa que a leitura realizada pela Medicina. A partir da aproximação com o campo das Ciências Humanas, o discurso da Saúde Coletiva pretende ser uma leitura crítica desse projeto médico-naturalista, problematizando categorias valorativas de normal, anormal, patológico, representando assim uma inflexão decisiva sobre o próprio conceito de saúde (BIRMAN, 2005).

Outrossim, quero dizer que parto de um campo teórico-prático com uma determinada perspectiva ético-política comprometida com o cuidado ao sofrimento humano em liberdade e com a abolição de práticas de segregação e exclusão: o campo da Saúde Mental Coletiva. De modo mais consistente, Sandra Fagundes (2006) conceitua Saúde Mental Coletiva como um processo construtor de sujeitos sociais e desencadeador de transformações nos modos de pensar, sentir, fazer política, ciência e gestão no cotidiano das estruturas de mediação da sociedade. Faz parte de seu escopo a extinção e a substituição de práticas tradicionais no que tange ao sofrimento humano, por outras práticas sociais que sejam capazes de contribuir para a criação de projetos de vida. Segundo a autora, a expressão surge da intercessão entre saúde, educação e movimento social, voltada assim para um “cuidado com a vida” das pessoas (FAGUNDES, 2006).

As considerações de Emerson Merhy (2004) sobre a prática no campo da Saúde Mental também se fazem oportunas. Na sua concepção, o trabalho neste campo deve ser voltado para a “desinterdição” da produção de desejo (produção de novas vidas desejantes) e, ao mesmo tempo, voltado para geração de redes inclusivas, com a produção de novos sentidos para o viver no âmbito social. Para o autor, este trabalho humano tem que ser portador de capacidade de vivificar modos de existências interditados e antiprodutivos, permitindo, assim, que “vida produza vida”. Para tanto, Merhy vê a necessidade de uma “revolução cultural” do imaginário social, a partir de práticas geradoras de novas possibilidades anti-hegemônicas de compreender a multiplicidade e o sofrimento humano dentro de um campo social de inclusividade e cidadanização (ibidem).

Por *cuidado com a vida*, vou tomar como princípio inspirador para o pensamento desta escrita o engajamento no combate àquilo que *reduz*, *totaliza* e *homogeneiza* as vidas. Possivelmente, isso represente a necessidade de um certo compromisso em vivificar *estéticas de existência* em tempos de *ética somática*. Promover o múltiplo naquilo que nos unifica e

totaliza, potencializar o singular em contraponto a tudo aquilo que nos marca, nos individualiza e nos exclui de modo coercitivo. Ensejar a afirmação da vida. Com isso, quero dizer que, da inspiração da Saúde Mental Coletiva, há uma certa intencionalidade neste projeto: provocar uma série de deslocamentos no que tange ao modelo explicativo das Ciências Biológicas sobre o que somos e o que devemos ser, e tensionar o debate acerca da medicalização do sofrimento, da diferença e da vida das pessoas.

1.3 Fragmentos de minha história

De modo a explicitar um pouco das escolhas, perguntas e experiências que foram me constituindo e constituindo meu caminho, creio ser oportuno trazer alguns fragmentos de meu percurso que me conectam de algum modo ao tema. O subtítulo da seção é uma referência e ao mesmo tempo uma tentativa de colocar sob rasura a ideia de contar os chamados fatos da minha vida. A tentativa é mais humilde, sendo a de aceitar que estes fragmentos que narro em seguida são apenas a história que consigo descrever e dar sentido a certas passagens e acontecimentos que experimentei.

Vivi minha infância e juventude na cidade de Porto Alegre, pertencendo a uma família de classe média baixa. Sou o segundo filho de quatro irmãos. Cresci na zona norte da capital gaúcha, entre os bairros Navegantes, Vila Jardim e Parque Santa Fé. Comecei a trabalhar cedo: aos 14 anos, havia iniciado como trabalhador no setor aeroviário como *office-boy*. Na juventude, enfrentei o mesmo dilema de milhares de jovens que trabalham e estudam ao mesmo tempo em nosso país: jornadas duplas ou triplas, pouquíssimas horas de sono, esforço contínuo para concretizar o sonho de estar entre uma parcela ínfima da população brasileira, a daqueles que conseguem acessar – e, principalmente, concluir – os estudos de nível superior.

Nas aulas de graduação em Educação Física, o centro das discussões girava em torno de um corpo a ser pedagogizado, treinado e maximizado; desses momentos, trago na lembrança alguns *enunciados-chave*: treinamento, rendimento, desempenho, *performance*, endorfinas, aprendizagem motora, aminoácidos, ATP-CP. Por volta do final dos anos 1990, a primeira virada epistêmica: a aproximação com o pensamento de Paulo Freire e a opção pela teoria progressista como solo epistemológico na Educação. Seus pressupostos cada vez mais produziam sentidos em mim: uma concepção de educação que propunha uma transformação do mundo a partir da perspectiva dos “oprimidos”. Na universidade, sentia-me instigado a participar de muitos debates – alguns ferrenhos –, defendendo as premissas das chamadas *teorias críticas* da Educação. Também não foi difícil identificar meus oponentes, no bom

sentido: aqueles que enfatizavam os benefícios estritamente biológicos da prática da Educação Física; aqueles que não propunham uma reflexão sobre a sociedade e as classes sociais; aqueles que menosprezavam as práticas lúdicas e expressivas; aqueles que não viam na Educação e na Educação Física a possibilidade de uma prática transformadora. Gradualmente, havia incorporado uma perspectiva crítica a partir dos referenciais marxistas sobre a sociedade e freireanos sobre a prática educativa. Até então, não havia tido contato com os referenciais pós-estruturalistas em nenhum momento de minha formação.

Minha entrada no campo da Saúde se deu a partir do ano de 2004, quando passei a ser estagiário do serviço de Recreação Terapêutica do Hospital de Clínicas de Porto Alegre (HCPA). Trabalhei durante um ano (de 2004 a 2005) na área da Oncologia Pediátrica e nas áreas de isolamento do setor de Transplante de Medula Óssea (TMO). Também fui convidado a integrar a equipe de cuidados paliativos⁴ do serviço, do qual fiz parte durante um semestre. Essas vivências culminaram na elaboração de meu trabalho de conclusão de curso, intitulado *O desafio do profissional de Educação Física frente à terminalidade de crianças e adolescentes com câncer*. A problematização empreendida buscou fundamentação e consistência em uma determinada concepção de humano: o *Homo ludens*. A aproximação com situações de sofrimento e perda na infância e adolescência produziu afecções que me conectaram de vez ao campo da saúde.

O ano de 2006 guardaria grandes surpresas para mim: a conclusão do curso de graduação, um momento de bastante felicidade e alegria. Desafiado pela busca de novos caminhos, passei a priorizar o retorno à área da Saúde. Após concorrer em um disputado processo seletivo, fui escolhido para integrar o programa da Residência Multiprofissional com ênfase em Saúde Mental Coletiva da Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul (ESP/RS). Durante a realização dos encontros de formação, ocorreu a primeira aproximação com os autores pós-estruturalistas Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze e Félix Guattari, a partir das discussões do movimento da Luta Antimanicomial e da Reforma Psiquiátrica. De 2008 a 2010, fui selecionado para integrar o programa de residência⁵ vinculado à Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

4 A equipe de cuidados paliativos direcionava o foco do cuidado para as crianças e adolescentes que estavam em estágio terminal da doença e que dificilmente conseguiam sair do leito ou do quarto.

5 Para melhor caracterizar essa modalidade de formação, destaco que o Programa de Residência em área profissional especializada da Saúde Mental Coletiva envolve circulação e permanência em cenários de atuação profissional da atenção psicossocial e da promoção da saúde mental, tais como: serviços do Sistema Único de Saúde; oficinas de criação e de geração de renda; espaços de integração escolar e de recursos psicopedagógicos; espaços de implementação de medidas socioeducativas; ações de desagregação da loucura, da deficiência, dos comportamentos atípicos e das singularidades não previstas pelos espaços disciplinares da educação, da saúde e das culturas urbanas (UFRGS, 2010).

(Faced/UFRGS), também na ênfase em Saúde Mental Coletiva. Nesse período, fizeram parte do cenário de práticas diferentes serviços e instituições de saúde mental da região metropolitana de Porto Alegre/RS: Caps II Álcool e Outras Drogas, Caps Infantil, Serviços Residenciais Terapêuticos, Caps II.

Através da inserção no programa, vivenciei uma imersão na área da saúde, trabalhando em diferentes equipamentos de atenção à saúde mental na região metropolitana de Porto Alegre. Momento de muitas intensidades. A intensidade dos olhares, dos sorrisos, das suspeitas, das tristezas, dos abraços, dos “há braços”, do cuidar e precisar de cuidado, do ter *cuidado*, dos tristes fins, dos alegres começos, das inevitáveis despedidas, das amizades firmadas, dos rompimentos e das alianças, da potência das conversas de bar e das filosofias de boteco⁶, da manifestação do mais insuportável sofrimento à mais singela expressão de afeto. Da intensidade de tudo isso, enfim, um sentimento: não sou mais o mesmo. Uma percepção: nunca somos *mais os mesmos*, nunca fui *o mesmo*. Um alívio: nunca somos *mais do mesmo*.

Em meio a esse processo de perceber a si como movimento e mutação, a segunda virada epistêmica: momento de maior aproximação e incorporação dos referenciais do campo da Saúde Coletiva e um aprofundamento dos estudos sobre autores do chamado *pós-estruturalismo*. A questão do *desejo* e o problema da *verdade*, cada vez mais, vivificando-se em mim. Das aprendizagens desse momento da vida, ressonâncias entre canção e poesia inspiradas pela obra do cantor e compositor Gonzaguinha:

A saúde que queremos é a alegria de viver, a vitalidade desejante. É o estar entre o estar com o cuidar e ser cuidado. É encontro, é saúde que acontece. É carinho, é atenção, é prazer, é felicidade, é liberdade, é pleno direito, é respeito, é cidadania, é calor no coração... A saúde que queremos é a vida que se faz potente, que vivifica corporeidades e que afirma estéticas de existência. A saúde que queremos é a afirmação da vida. (FORTES, 2010, p. 40).

Afirmção da vida é maravilha e sofrimento; luta e prazer; alegria e lamento. É divino mistério profundo; é atitude repleta de amor. É corporificar saúde e vivificar o corpo, mesmo no adoecimento. É desejar a vida, por mais que esteja errada. É reconhecer a beleza da vida na sua contradição. É viver como corpo e alma, sem ter a vergonha de ser feliz. (ibidem, p. 41).

Os caminhos da vida acabaram me levando para o universo da Educação. De 2011 até os dias atuais, tenho trabalhado na área da Educação na rede regular de ensino de Educação Infantil e na área da Educação Especial. No cenário da inclusão escolar, ainda me deparo muitas vezes com a ênfase nos processos biológicos e com os léxicos fisicalistas do

⁶ Sobre a filosofia de boteco, lembro da frase proferida por minha orientadora, sobre o trabalho de conclusão da Residência: “Gostei do teu trabalho, Rogério, tá a tua cara, com cara de boteco!”, referindo-se à potência daquilo que é ensinado e compartilhado nos espaços de conagração, celebração ou de simples conversa de bar entre os sujeitos envolvidos durante o período da realização do curso.

vocabulário biomédico. Ao gerir o que considera anormal e patológico, o discurso da Biomedicina acaba constituindo individualizações, nomeando os sujeitos a partir das premissas biológicas: autismos, síndromes, espectros, transtornos, desabilitações, incapacidades, problemas neurológicos, paralisias, deficiências e eficiências, disfunções cerebrais, malformações genéticas. No cotidiano das práticas e dos encontros na Educação Especial, estive envolvido no compromisso pelo reconhecimento da diferença como alteridade. Práticas educativas e cuidadoras que pudessem de algum modo afirmar a vida. Um trabalho que tem como premissa colocar a ênfase biológica *entre parênteses* para dar passagem à potência dos afetos como corporeidades.

De modo a dar sentidos a essa história, relato alguns acontecimentos que me marcaram e deram substancialidade ao tema na minha trajetória. Nos tempos de residente e de trabalho no campo da saúde ocorreram alguns momentos que guardam estreita relação com a questão que pretendo desenvolver. Destaco a seguir situações que emergem imediatamente à minha lembrança e que serviram como disparadores para o debate acerca da produção de verdade por meio da Biologia. A partir de Foucault, poderíamos interpretar a conexão destes acontecimentos como um conjunto de *arquivos*, registros pertencentes a uma determinada formação discursiva sobre o corpo e o cérebro como *locus* da verdade. De outro modo, poderiam ser interpretados como acontecimentos discursivos tecidos no pano de minha própria vida.

É difícil esquecer meu primeiro dia como residente no Hospital Psiquiátrico São Pedro. Após a recepção em uma sala muito escura e malcuidada, fomos visitar o museu, localizado no andar de cima do antigo prédio. Os seculares e desproporcionais livros que registravam a história das pessoas internadas me chamou especialmente a atenção, neles me detive um longo tempo, sendo inclusive o último da turma de ingressantes a ir embora do local. Cada página amarelada dos arquivos empoeirados descrevia sucintamente, com manuscritos bem delineados, o paciente, sua condição, sua doença, e os motivos de sua internação. Entre muitos que se sucediam, lembro do registro de uma mulher. Não lembro seu nome, mas de alguns detalhes nunca esqueci: *Cor: Nêgra. Motivo da internação: Vadiagem, etilismo* (ou algo assim). *Motivo: Vive na rua. Dirigiu ofensas ao oficial intendente em via pública.*

Diante de meus olhos, justamente em meu primeiro dia de Hospital Psiquiátrico São Pedro, se materializava – como possivelmente diria Foucault – um *arquivo* característico do discurso racista e higienista oitocentista que obteve larga influência no Brasil do início do século XX. Recordo que me detive longamente nesta passagem, pensando sozinho,

incomodado naquele fim de tarde quente de verão: *O que terá sido desta vida? Como terá resistido neste lugar?* Em inúmeros outros registros dos anos 1920, sucederam-se as menções à *cor negra* e à *vadiagem* como motivo principal das pessoas internadas à força na instituição; excluídas da sociedade por *toda uma vida*. A leitura posterior de Michel Foucault (2003, p. 210) possibilitou justamente uma especial conexão com esta passagem, um sopro de pensamento sobre a vida daqueles considerados infames: “vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos”.

Foi na obra *Em defesa da sociedade* que pude melhor compreender como o discurso do racismo foi elemento crucial para a gestão normativa das vidas, regulação das condutas daqueles considerados anormais e para manutenção de um determinado tipo de poder que investia sobre a vida: “como pode se fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos de assassinio e da função de morte, senão passando pelo racismo?” (FOUCAULT, 1999, p. 315). Na opinião de Foucault, o racismo era um problema que continuava a persistir na sociedade ocidental por volta dos anos 1970, quando escreveu o livro. Esse primeiro momento foi demasiadamente marcante para mim, e muito dele me convoca nesta escrita.

Outro *arquivo*, digamos desse modo, refere-se a uma reunião de equipe realizada em um serviço de saúde mental. Em meio às discussões de caso, em dado momento o coordenador responsável pela unidade (um médico-psiquiatra) volta-se para a turma de residentes recém-chegados e refere-se a um dos pacientes do seguinte modo: *Bom, assim, não sei se vale a pena tentar algo com esse paciente, porque para mim ele tem transtorno de personalidade. E transtorno de personalidade é assim: o problema está no ‘chassi’ da pessoa, está no gene*. A força do discurso *expert* cravava uma marca no sujeito – e a tendência de que todos presentes passassem a olhar, perceber, considerar e julgar este sujeito como um *chassi* defeituoso seria inevitavelmente grande. Continuava a pensar: de onde, para onde, para que e para quem vem tal força de dizer coisas verdadeiras?

Outra passagem, ocorrida tempos depois, refere-se a uma aula de um curso sobre tratamento para usuários de drogas, em que participei como aluno. O palestrante especialista discorre calmamente sobre o chamado transtorno de personalidade: *As pesquisas apontam que, em geral, os pacientes com transtorno de personalidade têm certas características: geralmente são homens, pertencentes às classes de menor poder aquisitivo da população, têm baixo grau de instrução...* e assim prosseguiu dando sua aula com mais um conjunto de

formulações sobre o chamado *perfil* dos antissociais (era dessa forma que o palestrante se referia aos sujeitos).

Em ocasião distinta, no mesmo curso, outro palestrante anuncia a seguinte novidade: *Já está se desenvolvendo um aparelho que pode ser acoplado ao cérebro das pessoas que usam crack, ajudando-os a diminuir a vontade de usar a droga. Só precisamos achar uma forma de modulá-lo.* Confesso que fiquei mobilizado – incomodado e desacomodado – pela discussão disparada pelo homem de jaleco branco que, de forma ponderada, detalhava-nos como resolveríamos o problema do uso de *crack* a partir de novas tecnologias que se acoplavam ao cérebro. Diminuir vontades a que preço? Não seria o caso de potencializar vontades ao invés de diminuir vontades? Pensava em silêncio.

Também me lembro dos fervorosos debates registrados no prontuário entre dois profissionais médicos que advogavam a favor e contra a indicação da realização de uma *psicocirurgia* em um usuário internado há vários anos em um serviço de saúde mental. Tenho uma memória bastante viva dessa situação, porque me aproximei da história de vida dessa pessoa: li todos os volumosos prontuários e, junto com outro colega, desenvolvemos um projeto de cuidado para ele durante o período em que trabalhamos na unidade. Em raríssimas situações, outras pessoas – quer sejam trabalhadores, quer sejam usuários – ficavam em contato direto com ele. Tratava-se de um sujeito que estava em isolamento contínuo há anos por ser considerado um indivíduo perigoso. Quando íamos ao pátio interno da unidade para que ele tomasse banho de sol, todos os demais *pacientes* eram retirados do espaço. Separado dos outros em seu quarto (ou melhor, cela!): vários anos de in/exclusão. A exclusão da exclusão. Aqui também o discurso do cérebro anormal se atualizava: o problema estava no seu *chassi*. E os anos de isolamento, as violências institucionais, as durezas da vida? De nossos encontros, uma singela recordação, um momento de subversão da ordem, um sopro de vida num universo de horror: a imagem dele ajudando-nos a preparar um churrasco no pátio da unidade, em um raro momento de confraternização com outras pessoas (raríssimo momento de contato direto, na verdade). Como não conectar essa passagem com a *História da loucura*, *Vigiar e punir* e *Os anormais*, de Foucault?

Ao revisitar intensidades na memória, conectando narrativas e eventos que ocorreram em lugares e períodos diferentes, foi-se delineando uma determinada formação discursiva sobre os sujeitos considerados problemáticos pela *expertise* biomédica. O conjunto de seus enunciados indicava uma certa regularidade e uma cadeia associativa sobre aqueles considerados anormais: da pobreza à anormalidade; da anormalidade à biologia precária; da biologia precária à periculosidade; da periculosidade à desumanidade. Um conjunto de

postulações – científicas ou não, mas ligadas fundamentalmente a um saber – investidas como estatuto de verdade sobre os sujeitos, insistindo na associação entre genes, cérebro, condutas desejadas, anormalidades, periculosidade. Um poder que sujeita, esmaga e aniquila a vida daqueles humanos considerados anormais e incorrigíveis.

Gostaria também de mencionar o quanto a leitura de *Humano, demasiado humano* e o contato com o pensamento original e intempestivo de Friedrich Nietzsche foi importante para que pudesse vivificar a mim mesmo frente a muitos desses horrores. Trago a especial recordação da figura dos “espíritos livres” e, assim como Nietzsche, inventei a companhia destes “para manter a alma alegre a muitos males” (NIETZSCHE, 2005, p. 8). Escrever esta dissertação é, de certo modo, retornar aos espíritos livres, naquilo que nos convidam a pensar diferente, libertos da tradição e dogma.

A metáfora do *chassi* para aqueles tidos como *intratáveis* parece corresponder aos pressupostos presentes nos projetos frenológicos e localizacionistas do século XIX, nos quais se buscava a inscrição neural de criminalidade, genialidade ou loucura, no corpo e no cérebro (GOULD, 2014; ORTEGA, 2008, 2009b). Nesse contexto, cada vez mais verdades vêm sendo ditas sobre os sujeitos a partir de seus cérebros e, principalmente, ditas *exclusivamente* a partir de seus cérebros – um processo que vem tensionando uma problemática equalização entre estatuto cerebral, estatuto mental e personalidade. Trago estas situações vivenciadas porque vejo, na atualidade destes discursos, a retomada de um determinismo biológico que é no mínimo potente de ser examinado, sobretudo pelas implicações éticas e políticas que daí podem suceder.

O desafio desta escrita se inscreve em um conjunto de reflexões que vêm tomando forma em mim sobre o objeto *corpo* há algum tempo. Dito de outro modo, são reflexões sobre as singularidades dos corpos, tema que emerge como uma espécie de fio condutor que vem guiando minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional. Primeiro, detive-me na problematização das potencialidades da dimensão lúdica do corpo como afirmação de vida e resistência diante do contexto de doença grave e por vezes terminal; depois, estive envolto na investigação das potencialidades do corpo como produção de desejo no contexto de cuidado a usuários do Sistema Único de Saúde (SUS). Neste estudo, aceito o desafio de problematizar o investimento biopolítico dos saberes da Biomedicina e das Neurociências sobre as corporeidades, assim como os efeitos de verdade e poder derivados daí.

Para Foucault, “escrever” pode ser compreendido como “lutar” e “resistir” (1975 apud DELEUZE, 2005). A problematização deste estudo surge, ou ressurgue, como um possível movimento de resistência. Também é uma preciosa oportunidade de pensar, debater e me

posicionar sobre como algumas questões têm ressoado em mim a partir de minhas vivências na Saúde Coletiva e na Educação: o humano inventou o cérebro e a mente? A mente inventou o cérebro e o humano? *O cérebro criou o homem*⁷ e a sua mente? Existimos como *eus*, *inventamos nossos eus*⁸ ou algo *muito além dos nossos eus*⁹ (*eles*, nossos cérebros) determina aquilo que somos?

Busco inspiração nesse exercício filosófico para problematizar a questão norteadora deste estudo. Inquietações marcadas pela complexidade, às quais obviamente não sei responder. Possivelmente uma questão de perspectivas. De certo modo, a simplificação ou exclusão apressada de qualquer uma dessas perspectivas pode flertar perigosamente com reducionismos e generalizações. Mas essas questões têm me tomado como corpo, ou, de outro modo, elas têm se corporificado em mim. Não como problemas da *Verdade*; mas sim como o problema da *vontade de verdade*, o discurso praticado por uma determinada *ciência* e as regras que põe em jogo. É esse ímpeto que move esta escrita.

7 A frase “O cérebro criou o homem?” é alusiva ao título do livro *E o cérebro criou o homem*, do neurocientista Antônio Damásio (2007).

8 A referência à *invenção do eu* é alusiva ao capítulo intitulado *Inventando nossos eus*, de Nikolas Rose (2001), no livro *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*, organizado por Tomaz Tadeu da Silva.

9 A expressão *muito além de nossos eus* faz alusão ao título da obra *Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebro e máquinas - e como ela pode mudar nossas vidas*, do neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis (2011).

2 DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA

2.1 As neurociências e uma nova ontologia humana: com que efeitos e a que preço?

No princípio de todas as ideologias, crenças e práticas, assim como de todas as grandes transformações históricas – paz, guerra, conquista – há incontestavelmente uma definição particular de nossa humanidade (WOLFF, 2012). O discurso verdadeiro sobre nós mesmos legitima uma dada concepção filosófica de *humano*, acarretando importante impacto ético e político nas sociedades. Para Wolff (ibidem, p. 10), o conceito de humanidade “transborda em todos os sentidos”, tanto na esfera do saber (já que o homem é isso, podemos saber aquilo) quanto na esfera social (já que o homem é isso, podemos e devemos fazer aquilo)¹⁰. A concepção de humanidade adotada em cada período histórico pode nos indicar, por outro lado, o valor atribuído à ciência em cada época, assim como seus objetivos e o desenvolvimento de seus projetos.

No mundo contemporâneo, os estatutos científicos têm nos levado a redefinir um determinado número de noções e práticas, provocando um distúrbio existencial (sobre quem somos) e metafísico (sobre como somos – SFEZ, 1996), legitimando assim uma nova concepção de *humano* por meio da ciência. Em outras palavras, a ciência tem proposto uma nova concepção ontológica sobre nós mesmos, alcançando assim o estatuto de uma nova utopia e de uma nova religião (ibidem) para os seres humanos – processo resultante de uma tradição do pensamento ocidental moderno, no qual o humano passa a ser objeto de problematização do conhecimento científico.

Partindo da obra de Foucault, Dreyfus e Rabinow (1995) afirmam que o estudo dos seres humanos apresentou-se de uma forma radicalmente diferente no final do século XVIII, quando os humanos passaram a ser interpretados como sujeitos de conhecimento e, ao mesmo tempo, objetos de conhecimento. Buscando responder à questão “O que é o homem?”, Immanuel Kant introduziu a ideia de que o homem é o único ser totalmente envolvido pela natureza (seu corpo), pela sociedade (relações históricas, políticas e econômicas) e pela linguagem (sua língua materna), encontrando ao mesmo tempo uma sólida base para estes envolvimento em sua atividade organizadora e doadora de sentido.

Na configuração biopolítica do século XXI, Rose (2011b, p. 25) observa que os sujeitos estão tendo que cada vez mais formular suas próprias respostas para as três

¹⁰ Sobre as consequências da definição daquilo que é humano, Wolff (2012, p. 9) comenta: “diga-me, pois como define homem, eu lhe direi o que você crê poder saber, o que julga que deve fazer e o que esperar”.

interrogações humanas consideradas fundamentais por Kant: “Que posso saber? Que devo fazer? Que devo esperar?”. Não obstante, todas elas, como bem lembra Wolff (2012), estão vinculadas a uma quarta questão kantiana: “O que é o homem?”. Responder a esta última questão, na visão de Wolff (ibidem) seria a melhor maneira, talvez a única possível, de responder às questões que o homem se coloca.

Procurando subsidiar respostas a esta interrogação, Wolff cunha o termo “figura de humanidade” para delimitar concepções filosóficas específicas de humano – explícita ou implicitamente – baseadas em conhecimento e teorizações científicas, seja no âmbito das Ciências Exatas ou das Ciências Humanas, e na qual se baseiam normas, regras ou valores. Na sua expressão: “uma figura do homem é o cruzamento entre uma relação com um saber que ela permite garantir e uma relação com normas que ela permite fundamentar” (ibidem, p. 10). É possível supor, a partir da conjugação de ideias entre Wolff e Foucault, que uma dada figura de humanidade inaugura a constituição de sujeitos a partir de um determinado saber, de uma relação de poderes específica e de uma nova moral.

Nesse sentido, Wolff adverte que, ao mudarmos de figura de humanidade, abalamos significativamente as nossas grades de avaliação moral e jurídica:

Se todo o recuo dos limites do que podemos saber está correlacionado a uma nova resposta à pergunta “O que é o homem?”, esta também provoca uma modificação do que o homem pode fazer, ou seja, ao mesmo tempo do que ele se permite e se proíbe fazer e do que é permitido ou proibido fazer a ele. (ibidem, p. 16).

Outrossim, responder “o que é o homem” e redefinir nossa humanidade parece ser justamente a questão central colocada pelas Ciências do Cérebro e, de modo mais amplificado, pelas Ciências Biológicas. O surgimento de uma nova cultura e de práticas individuais e coletivas de compreensão e descrição de si a partir do biológico – a chamada “biossociabilidade” (RABINOW, 1999; ORTEGA, 2008; ROSE, 2013) e, de modo amplo, a designada “cultura somática” (ORTEGA, 2008) – tem impulsionado a redescritção dos limites de nosso corpo e, de modo mais crucial, instigado a própria redefinição da ontologia humana na contemporaneidade (WOLFF, 2012; ORTEGA; ZORZANELLI, 2010; ORTEGA, 2008). Trata-se de uma nova figura de humanidade, derivada das Ciências Biológicas do fim do século XX e que se cristaliza no paradigma atual das Neurociências: o homem como ser *vivente*, sujeito à evolução das espécies, determinado pelos processos biológicos e dependente do desempenho do cérebro (WOLFF, 2012).

Autores como Ortega (2008) e Rose e Abi-Rached (2013) afirmam que os efeitos de verdade e poder dos discursos e práticas da *expertise* biomédica têm ensejado no interior

dessa cultura somática novos modos de compreensão e descrição de *si mesmo*, modelando novos tipos de autoconstituição subjetiva, como o “indivíduo somático”: criaturas cuja individualidade está fundamentada em uma existência carnal e corporal e cuja experimentação, expressão e julgamento de si tem se dado de modo predominante a partir da linguagem da Biomedicina (ROSE, 2013).

Ao dizer isso, estamos considerando que as Ciências Biológicas – entre elas, a Biomedicina e as Neurociências – constituem na atualidade um determinado estilo de pensamento sobre o modo de compreender, interpretar e definir aquilo que somos. Baseado na concepção proposta por Fleck, Nikolas Rose (2011b) define “estilo de pensamento” como um modo particular de pensar, ver e praticar, em que declarações, argumentos e explicações somente são possíveis e inteligíveis quando inseridos em modo específico de pensar.

Um estilo de pensamento não se refere apenas a certo modo de explicação, sobre o *que é* para ser explicado, mas também sobre o *que há* para ser explicado. Isto é, ele estabelece o próprio objeto de explicação, os problemas, as questões e os fenômenos que uma explicação deve considerar. (ROSE, 2011b, p. 14).

Um determinado estilo de pensamento também envolve a participação em uma *comunidade de pensamento* e suas relações de poder e *status*; identificar dificuldades, questionar argumentos, identificar falhas explicativas e de tentar corrigi-los a partir de uma grade de inteligibilidade específica.

Este parece ser o enunciado principal do estilo de pensamento neurocientífico atual: *o que há para ser explicado sobre nossa humanidade está no nosso cérebro*. Destarte, o surgimento e a ascensão desse estilo de pensamento específico e, por consequência, dessa nova concepção ontológica calcada nos aspectos biológicos e cerebrais têm forjado saberes, objetos e modos de se constituir no mundo, estabelecendo regimes de poder e políticas de verdade. Na ciência, na cultura e na política – enquanto campos que se fundem – tem se destacado a primazia de que o humano é um “ser segundo seu corpo”, metodologicamente reduzido à materialidade de seu corpo, principalmente às microestruturas cerebrais: genes, aminoácidos, enzimas, áreas cerebrais, redes neuronais, neurotransmissores, sinapses etc. (EHRENBERG, 2009). A *expertise* neurocientífica tem investido fortemente na busca pela verdade do sujeito, visando a decodificar uma “neurobiologia da personalidade” e, de modo mais amplo, desvendar finalmente as bases da “alma” (AZAMBUJA, 2012). Nas palavras de Ehrenberg (2009, p. 188), “construir uma biologia do espírito”.

Importante destacar que, no domínio do governo da vida, está em curso na contemporaneidade a transição de uma biopolítica normalizadora característica do século XIX

e parte do século XX – tal como exposto por Canguilhem, Foucault e outros – para uma biopolítica marcada pela transformação e otimização da vida, “uma política da própria vida”, segundo Nikolas Rose (2013). Neste novo cenário biopolítico, evidenciam-se significativas transformações: as próprias noções binárias de saúde-doença e normal-patológico passam por modificações na atualidade. Nas ditas “sociedades liberais avançadas” – as quais outrora costumávamos chamar de Ocidente, segundo Nikolas Rose – tem sido crescente o deslocamento de problemas inerentes à vida para o campo médico, com a consequente transformação de questões coletivas de ordem social e política em questões individuais e biológicas (MOYSÉS; COLLARES, 2012).

Na contemporaneidade, a concepção de corpo tem sido profundamente marcada pelas linguagens, técnicas, lugares institucionais e relações enunciativas da medicina clínica (ROSE, 2011a). No bojo dessa transformação tecnológica e principalmente paradigmática, uma série de neurotecnologias foi inventada: drogas, dispositivos, técnicas que parecem abrir-nos a novas estratégias de intervenção através do cérebro (ROSE; ABI-RACHED, 2013). Nesse contexto, a ciência tem expandido de maneira infinita os territórios do corpo, investindo “na intimidade de sua fisiologia e na gestão de seus desejos” (SOARES, 2009, p. 63). Não obstante, a problematização do investimento da ciência na gestão de desejos e condutas, e, sobretudo, das verdades que se têm dito sobre nós mesmos a partir de nossa biologia, delineia-se como um desafio de primeira ordem.

A conjuntura de ênfase em um padrão otimizado de saúde tem criado novas formas de relação consigo e com o outro (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010), inscrevendo verdades sobre nós mesmos com repercussões para além da produção de conhecimento científico: tem constituindo novas práticas sociais e novos modos de compreender e interpretar a si mesmo, ou seja, tem constituído *selves*¹¹, ou *si-mesmos* de determinado tipo. Este *si-mesmo* pode ser entendido como um processo de autoconstituição subjetiva, efeito da composição e recomposição de forças, práticas e relações que se esforçam ou operam para transformar o ser humano, nas relações consigo e com o outro, em diferentes modos de sujeito (ROSE, 2011a).

Mais precisamente em Foucault, essa dimensão da subjetividade deriva das relações de poder e do saber enquanto uma subjetivação, uma *relação consigo mesmo*. Para Deleuze (2005), esse processo de autoconstituição é melhor entendido como uma inter-relação entre “formas” ou “estratos” (saberes), “forças” (poderes) que provocam “dobras” em um “si”, reconhecendo assim a possibilidade de transformação e de criação de si de um “sujeito” que é

¹¹ Conforme Rose (2011a) é importante entender a noção de *self* no modo reflexivo, designando sempre uma ‘relação consigo mesmo’, e não no modo substantivo como objeto da relação.

histórico. Essa concepção, de que nos constituímos, de certo modo, forjados por saberes e poderes, é central para a problematização que pretendo empreender.

Vale frisar que, conforme Rose (2011a, p. 42), nossa “relação com nós mesmos” assumiu a forma atual porque tem sido “objeto de toda uma variedade de esquemas mais ou menos racionalizados, que têm buscado moldar nossa maneira de entender e encenar nossa existência como seres humanos em nome de certos objetivos”¹². A ênfase nos aspectos cerebrais de nossa existência – a *cerebralidade* como propriedade definidora do que é humano – pode ser interpretada como um desses projetos atualizados no discurso científico. De outro modo, a constituição de um saber – o Cerebralismo – como pano de fundo de um determinado conjunto de ciências – as Neurociências.

Vidal (2009) propõe o neologismo “cerebralidade” para designar a propriedade de “ser um cérebro”. A ideia do Cerebralismo tem se constituído como um traço central na concepção de pessoa moderna (AZIZE, 2010, 2008; VIDAL, 2009), tornando o cérebro um personagem crucial para a nossa definição de identidade pessoal, de indivíduo e de sujeito (EHRENBERG, 2009; ORTEGA, 2008, 2009b; ORTEGA; VIDAL, 2009; ROSE; ABI-RACHED, 2013; VIDAL, 2011; AZIZE, 2011; ZORZANELLI; ORTEGA, 2011). Destarte, o cérebro passa a ser compreendido como o único órgão do corpo absolutamente imprescindível para que sejamos nós mesmos, levando a uma crescente identificação do que somos com nosso cérebro (LISBOA; ZORZANELLI, 2014), alçando o órgão a um lugar privilegiado na representação da individualidade e subjetividade em termos corporais (ORTEGA; VIDAL, 2007). Nesse contexto, crenças, desejos, vontades e comportamentos cada vez mais passam a ser descritos num vocabulário cerebral ou neuroquímico (ORTEGA; VIDAL, 2007).

No escopo da hegemonia do paradigma biológico no campo científico, as chamadas Neurociências vêm propondo uma leitura naturalizante e materialista da mente humana, visando a superar a tradicional visão dualista entre corpo e mente (RUSSO; PONCIANO, 2002). Esse processo tem sido denominado “virada somática da subjetividade” (ORTEGA, 2008). Para alguns autores, essas premissas têm nos levado a um estilo de pensamento reducionista sobre a condição humana (ARAÚJO, 2013; ORTEGA; ZORZANELLI, 2010), no qual a fusão entre cérebro e mente (BARRETO, 1998; ORTEGA, 2008) coloca a noção de 'subjetividade' em plano secundário ou inexistente (ARAÚJO, 2013) e fortalece a ideia de um dualismo hierárquico entre cérebro e corpo (AZIZE, 2008). Não obstante, para outros autores,

12 Entre os objetivos que têm sido colocados como finalidade de nossa existência, Rose (2011a, p. 42) refere que se trata de uma lista tão heterogênea e diversa quanto interminável: “masculinidade, feminilidade, honra, modéstia, propriedade, civilidade, disciplina, distinção, eficiência, harmonia, satisfação, virtude, prazer”, entre outros.

os novos conhecimentos das Neurociências podem estar possibilitando um *reencantamento* da natureza e do mundo físico, ao reinterpretar características que antes eram consideradas como exclusivamente humanas a partir de nossos processos biológicos (RUSSO; PONCIANO, 2002).

Vernon Mountcastle, cientista célebre por suas importantes descobertas sobre a estrutura do córtex cerebral, é um notório defensor da concepção de que o cérebro é uma propriedade definidora do homem. Na sua visão, os conhecimentos das Neurociências hoje nos aproximam da complexa questão do que significa realmente *ser humano*. Conforme o autor, o que faz o homem *humano* é o seu cérebro, visto que a mente que constitui a sua *humanidade* emerge justamente de seu cérebro (MOUNTCASTLE, 1998 apud ROSE; ABIRACHED, 2013). As palavras do neurocientista Roberto Lent, em entrevista à revista *Veja*¹³, são ilustrativas nesse sentido: para ele, é a partir das Neurociências que vamos conseguir “decifrar o mistério do que nos torna humanos e impedir que sejamos desumanizados”.

Decifrar o mistério do que nos torna humanos e impedir que sejamos desumanizados. Esta frase soou forte em mim desde o início desta escrita, há cerca de dois anos. Como assim, impedir que sejamos desumanizados? O que seria desumanizar-se, quem seriam os povos e indivíduos considerados “desumanizados”? Impedir a desumanização de que modo? A partir de que práticas e de que configurações de poderes? Entendendo ao reverso, são as Neurociências que melhor conseguirão humanizar-nos? Entendi tal pressuposto assim: se nosso cérebro é uma particularidade que define nossa condição como “humana”, o processo de nossa “humanização” (ou desumanização) deve ser alvo de um conjunto de autoridades, discursos, práticas e instituições - direcionados a este aspecto de nossa existência. Dizer isso acarreta um conjunto de consequências por ora impensáveis. A inquietação surgida a partir desse imperativo de verdade, dessa *raridade*, constituiu-se também como uma importante força-motriz desta escrita.

Nesse sentido, Vidal (2011) já havia alertado que a redução da identidade à cerebralidade e do corpo próprio ao cérebro pode acarretar a rejeição da experiência vivida, da história do sujeito, do contexto social ou de seus modos de se constituir no mundo. Dito de outro modo, trata-se de uma definição essencialista e estável de subjetividade e de humanidade, agora exteriorizada no corpo e no órgão cerebral. Para Vidal (2011), a definição cerebralista de homem pode acarretar graves consequências sociais, como decisões políticas,

¹³ O neurocientista Roberto Lent é um renomado pesquisador brasileiro da área de Neurociências e tal entrevista foi proferida na publicação da revista *Veja*, edição nº 1.975, de 27 de setembro de 2006. No capítulo 5, voltarei ao exame deste excerto.

jurídicas ou médicas equivocadas – dependendo do modo como se pensa e age sobre o homem ou, ainda, sobre aquilo que é considerado como um aspecto humano ou não.

Para legitimar tal atitude de suspeita, ponderação e problematização sobre essa apressada verdade sobre nós mesmos, pode-se recordar que diferentes concepções filosóficas de humanidade perpassaram as relações sociais ao longo da história, desde percepções pacíficas entre humanos até concepções demasiadamente perigosas, que acabaram evocando formas de racismo, totalitarismo e anti-humanismo contemporâneo (WOLFF, 2012). A associação do próprio discurso cerebralista do século XIX às teorias racistas, eugênicas e higienistas do século XIX é a prova mais cabal das consequências nefastas que determinados tipos de empreendimento científico sobre nossa verdade ontológica podem ocasionar. Mais adiante, tratarei de modo mais pormenorizado essa determinada biopolítica.

Diante da emergência, da notoriedade e dos possíveis perigos derivados dessa concepção cerebralista de humanidade, entendo que cabem aqui algumas problematizações, talvez mais bem definidas como um exercício filosófico introdutório: Que verdades sobre nós são sancionadas e quais não são a partir de nossa condição biológica? A partir de que tipo de autoridade e como ela está sendo exercida? Em favor e em detrimento de que e de quem aceitaremos o discurso da ciência sobre quem *realmente* somos a partir de nossa biologia? A serviço de quais projetos de governo da vida se inscrevem tais premissas? E a que preço? Nas palavras de Ehrenberg (2009, p. 189), “se tal biologia é cientificamente desejada, que tipo de indivíduo será seu alvo?”. A problematização empreendida por Rose (2011a, p. 44) também é bem-vinda: “onde, como, e por quem são tornados problemáticos certos aspectos do ser humano, de acordo com que sistemas de julgamento e em relação a que preocupações”?

Embora essas questões não sejam necessariamente as questões norteadoras desta pesquisa, dou visibilidade justamente a elas porque contribuíram de modo decisivo na constituição do objeto e dos objetivos deste estudo. Foi a partir delas – e retornando sempre a elas – que fui constituindo meu pensamento sobre o tema durante toda a escrita.

A partir de Foucault, Deleuze (2005, p. 126) nos diz que “pensar é problematizar”: “saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento”. Dito de outro modo, no pensamento foucaultiano, nossa ontologia é histórica e sua preocupação central é interrogar-se como chegamos a ser o que somos, como nos tornamos *sujeitos* a partir da trilogia *saber-poder-si*: sujeitos de conhecimento; sujeitos de ação sobre os outros; sujeitos de ação moral sobre nós mesmos. O que Foucault defende, ao longo de sua obra, é uma “ontologia do presente”, definida na expressão de Veiga-Neto (2011) como uma ontologia

crítica de nós mesmos. Nesse sentido, Rabinow e Dreyfus (1995, p. 136) observam que Foucault recoloca a ontologia num tipo especial de história, enfocando as práticas culturais que “fizeram de nós aquilo que somos”.

É inspirado numa concepção histórica de ontologia humana tão bem delineada ao longo da obra de Foucault que desejo conduzir este estranhamento – pode-se assim dizer – perante as coisas ditas pelos neurocientistas sobre nós mesmos: examinando seus discursos de verdade, as relações de poder que põem jogo, os modos de subjetivação que ensejam. Para tanto, é preciso examinar como a mecânica deste poder que investe sobre a vida – o biopoder – funciona na contemporaneidade.

2.2 Rastros do biopoder contemporâneo: a nova pastoral e o neurodiscurso

A noção de biopoder, tal como retomada por Rabinow e Rose (2006), pode contribuir de modo consistente na problematização dos discursos neurocientíficos. A atualização do poder sobre a vida, para eles, está configurada de um modo distinto daquele identificado por Foucault. Na perspectiva de Rabinow e Rose (*ibidem*, p. 28), o conceito de biopoder hoje pode contribuir como importante categoria analítica para dar visibilidade a “um campo composto por tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana”, individualizando estratégias e configurações que combinam três esferas: uma forma de discurso de verdade sobre os seres vivos e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade; estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte; e, por último, modos de subjetivação, nos quais os indivíduos podem ser levados a atuar sobre si próprios, sob certas formas de autoridade, em relação a estes discursos de verdade, por meio de práticas do *self*, em nome da vida ou da saúde individual ou coletiva (*ibidem*).

É possível considerar que, em larga medida, tanto a Biomedicina quanto os grandes meios de comunicação são sustentáculos institucionais de poder político nas sociedades avançadas. Rosa Fischer (2012) tem problematizado em algumas de suas obras as noções foucaultianas de saber, poder e subjetivação a partir dos estudos da comunicação. Conforme a autora (2012, p. 17), jornais, televisões e revistas vão destinando incansavelmente “sentidos para acontecimentos, objetos, grupos sociais, pessoas, sentimentos, atos políticos, desejos”. A análise de materiais da mídia a partir de Foucault, segundo Fischer (2012, p. 134), pode contribuir na produção de pensamento sobre “o que se pode ver e se pode dizer numa determinada época, sobre continuidades e descontinuidades das coisas ditas em certo tempo e

lugar, sobre modos de subjetivação desviantes e modos capturados pelas redes de poder e saber”. A autora lembra ainda que, partindo da ótica foucaultiana, não há enunciados escondidos no discurso midiático, mas sim emissores e destinatários que variam conforme o regime de verdade vigente em determinado tempo histórico e com as condições de emergência e de produção de discursos específicos (ibidem).

Desse modo, quando optamos por uma análise discursiva da mídia, na opinião de Fischer, escolhemos uma opção investigativa que se ocupa de dar conta das visibilidades e dos enunciados nos textos, sons e imagens dos meios de comunicação, de modo a articular práticas discursivas e práticas não discursivas relacionadas a determinados sintomas da cultura contemporânea (ibidem). A análise discursiva em Foucault, como ferramenta metodológica, pode contribuir, assim, numa operação que faça emergir a complexidade do que Fischer tem denominado “dispositivo pedagógico da mídia”, “com suas técnicas e estratégias específicas de interpelação dos sujeitos” (ibidem, p. 136).

No que tange à Biomedicina, esse determinado discurso de verdade em nome da vida é legitimado a partir de uma nova figura de autoridade, constituindo conseqüentemente um novo tipo de *poder pastoral*: a figura do *expert* (ROSE, 2011b). Conforme Rose (ibidem), na medida em que a busca pela saúde tornou-se central ao *telos* dos seres humanos viventes nas democracias liberais avançadas, os indivíduos em larga escala passaram a vivenciar a si mesmos e suas vidas em termos fundamentalmente médicos, ou seja, como *selves biológicos*. Como parte constituinte desse fenômeno, as questões acerca de bem-viver e da vitalidade passaram a estar fortemente associadas aos julgamentos e às intervenções das especialidades médicas, tornando sua existência foco de governo e alvo de novas formas de autoridade (ibidem). Para Rose (ibidem), os discursos da nova pastoral *expert* têm fornecido novas linguagens para que as pessoas descrevam a si e a suas condições, assim como têm indicado novos critérios para cálculo de possibilidades e perigos, interferindo de modo decisivo nos aspectos subjetivos daqueles que são aconselhados.

A partir do discurso da nova pastoral neurocientífica, o Cerebralismo tem sido objeto de ampla divulgação nos meios de comunicação, tanto em representações científicas quanto leigas (AZIZE, 2010). Destaques coloridos de regiões do cérebro, assim como esquemas de conexões neurais e reações sinápticas compõem cotidianamente o repertório de imagens biomédicas que permeiam os programas televisivos de grande público e as manchetes de revistas e jornais (AZIZE; CARVALHO, 2011). Inúmeros termos, desde *modificação genética*, *células tronco*, *moléculas*, *genes*, *qualidade de vida*, *saúde*, *alimentação*, *terapias*,

medicamentos, consumo, estética, bem-estar e até a *felicidade*, passaram a ser combinados e recombinados incessantemente, ganhando destaque na chamada mídia de massa.

Especialistas das Neurociências têm insistentemente recorrido às explicações cerebralistas e neuroquímicas nos espaços midiáticos a partir de uma variedade de temas que vão da molécula até a espiritualidade; transtornos mentais como esquizofrenia e depressão até doenças neurodegenerativas como Parkinson e Alzheimer, passando pelas emoções, sensações e sentimentos como medo, ansiedade, paixão; até questões complexas, como o comportamento econômico, a dependência às drogas, a violência, a criminalidade e a própria crença religiosa. A ampla difusão de seu discurso tem configurado as Neurociências como um campo que é capaz de explicar *tudo* a partir das relações entre genes e cérebro (ROSE, 2007 apud SANTOS, 2012).

A concepção de pessoa reduzida ao cérebro tem provocado uma influência mútua entre o científico e o popular (AZIZE, 2010). As metáforas fundacionais das Neurociências – principalmente através das tecnologias imagéticas – têm permeado crescentemente a cultura popular, em jornais, revistas de divulgação científica, televisão e cinema (ORTEGA, 2008, 2009a). Se por um lado é o discurso neurocientífico que produz e difunde novas verdades e ideias para o público leigo sobre a *natureza humana*, por outro lado, Azize (2010) pontua que o público amplo não é “estranho ao cérebro”, não sendo recente a circulação de saberes sobre esse órgão, cuja noção de centro organizador de nosso corpo já atravessa há algum tempo a cosmologia da cultura ocidental moderna.

Em sua pesquisa, Alves (2007) delinea o que considera os três pilares da “verdade neurocientífica”: a formação de um complexo médico-industrial e financeiro como condição de produção discursiva; a teoria organicista expressa no reducionismo bioquímico e no cerebrismo (ou, de modo análogo, o Cerebralismo) como formação discursiva dominante; e o informacionalismo, como campo de garantia interdiscursiva. Esse processo de midiaticização, implicando na constituição, na formulação e na circulação dos sentidos produzidos a partir das Neurociências, gera o que o autor denomina “neurodiscurso”¹⁴ (ALVES, 2007).

Na perspectiva de Alves (2007) há uma tessitura envolvendo o saber médico e o poder midiático no neurodiscurso. O autor identifica, assim, a formação de um complexo “médico-midiático”, que se apresenta como condição geral de constituição de formações discursivas que recharacterizam tanto o discurso médico (leia-se aí também o neurocientífico), em sua

14 A noção de *neurodiscurso* é importante para este estudo, visto que a seleção das coisas ditas pelos *experts* das Neurociências se dará por meio do recurso da mídia digital.

história de evolução bioquímica, quanto o discurso midiático, que passa a adquirir a ordem de um *saber* e desloca o saber científico para peça de sua engrenagem.

Aqui cabe um destaque: para os fins que orientam esta escrita, faço a opção de problematizar o discurso provindo das Neurociências enquanto constituído como um *neurodiscurso*, ou seja, como uma determinada formação discursiva proferida como verdade pela expertise neurocientífica nos meios de comunicação de ampla divulgação. Com isso, quero dizer que intenciono investigar os modos pelos quais os próprios neurocientistas praticam tal discurso científico.

A ampla divulgação do neurodiscurso nada tem de neutra ou desinteressada: confere maior legitimação social e estatuto de verdade ao discurso dos neurocientistas e às próprias Neurociências como campo discursivo. Minha hipótese é de que o discurso praticado pelos neurocientistas na mídia nos dê pistas sobre o estilo de pensamento que move tais autoridades – muitas vezes alheias ao rigor de um artigo científico – constituindo assim, um determinado imperativo ontológico sobre nós mesmos a partir de seu saber: já visto, um poder-saber.

A relação entre a expertise científica e o público leigo por meio de um discurso midiático das Neurociências também pode ser compreendido a partir do que Rohden (2012) denomina de *autoajuda científica*, um novo campo híbrido de formação discursiva no qual se articulam ciência, jornalismo, divulgação e autoajuda. Ao contrário de uma simples relação de recepção e transmissão de informações, tal concepção procura dar conta da análise da promoção de certas ideias-chave que são ancoradas nos argumentos científicos na contemporaneidade. Embora seja de difícil delimitação devido à sua fluidez, Rohden (2012) identifica a autoajuda científica como um campo discursivo cada vez mais proeminente e expressivo na atualidade. Destarte, penso que podemos considerar o neurodiscurso como uma determinada formação discursiva derivada da configuração de um modo específico de produzir ciência em nosso tempo: a *autoajuda neurocientífica*.

Não seria essa conjugação entre discurso científico e midiático – designado neurodiscurso – essa conjugação de palavras ditas ao bel-prazer, essa *coisa dita* de dispersão ilimitada e não necessariamente compromissada com maiores evidências, justamente, a manifestação mais marcante de uma racionalidade, o registro mais evidente de uma determinada *vontade de verdade*? Mas quais são seus efeitos de verdade?

Face ao exposto, vejo como relevante realizar um exercício de problematização sobre como o discurso da *expertise* neurocientífica na grande mídia tem produzido verdades sobre nós mesmos – sobre o que somos, sobre o que devemos ser, sobre aquilo que queremos que pensemos que somos. Para isso, proponho as seguintes questões como norteadoras deste

trabalho: **Que efeitos de verdade e poder podem derivar desta concepção ontológica de ser humano derivada do neurodiscurso? Que tipo de relação esta prática discursiva estabelece com o biopoder contemporâneo?**

Como desdobramentos desse problema, agreguei as seguintes questões: **Como o neurodiscurso vem associando o funcionamento cerebral à questão da experiência moral e ética dos sujeitos? Como problematizar quem somos diante de tais imperativos de verdade?**

Sobre o debate teórico acerca do discurso da experiência moral dos seres humanos a partir das Neurociências, busco fundamentos na leitura genealógica de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault e na concepção de biopolítica do século XXI proposta por Nikolas Rose para analisar a temática: no primeiro, interessa a desestabilização da noção de uma ordem moral universal e a perspectiva crítica sobre a aplicação da moral em diferentes atos dos seres humanos; no segundo, o modos como os seres humanos se constituem *sujeitos* a partir de um saber, de um jogo de poderes e de uma determinada moral; a relevância do terceiro consiste na aproximação mais apurada com a política da *própria vida*, tal como tem se configurado na contemporaneidade.

Partindo da premissa nietzschiana e foucaultiana de que a verdade é uma construção histórica, a simples aparição de coisas ditas por neurocientistas – seja em artigos científicos indexados ou seja em formato de autoajuda científica – devem ser tratadas como monumentos, elementos significativos de uma determinada política de verdade e de um diagrama singular de poder. Para descrever e mapear tais relações entre formas (saber) e forças (poder), seria preciso de algum modo *cartografar* as práticas discursivas e não discursivas inerentes ao discurso, que em linhas gerais podem ser expressas inicialmente no diagrama do biopoder contemporâneo. Para isso, recorro a um referencial teórico-metodológico coerente com a proposta, denominado por Deleuze (2005) como “cartografia foucaultiana”.

2.3 Caminhos foucaultianos: uma cartografia do poder

O pensamento de Foucault constitui-se como elemento importante nesta pesquisa, inspirador tanto em termos de postura teórica quanto de abordagem metodológica. Aventurar-se pelo pensamento e pela obra de Foucault requer sutilezas: sutileza de achar o tom de suspeita enquanto assume intencionalidades; de atentar ao exame minucioso das

descontinuidades e das raridades¹⁵; de atentar aos contornos inimitáveis das práticas (VEYNE, 1998, p. 251), de buscar o *porquê* através do *como*.

Mas também requer rupturas: abandono às ideias universalizantes e totalizadoras; à visão essencialista da verdade e da consciência; à noção estável de *natureza humana*; à compreensão do poder a partir das noções polarizadas de opressor e oprimido. Conforme Alfredo Veiga-Neto, isso inclui a tarefa de adotar uma perspectiva “hipercrítica”¹⁶ como premissa: “um exercício de ‘crítica da crítica’ e ‘da crítica de si’, desancorada de qualquer entidade subjetiva a *priori* – chamemo-la Espírito, Deus, Razão, Uno, Ideia, Razão, nem a Consciência etc.” (2011, p. 25 – grifo do autor). É partindo de uma perspectiva hipercrítica – desancorada da crença apriorística do cérebro como entidade definidora do homem – que pretendo desenvolver este trabalho.

Na concepção foucaultiana, não há um “núcleo da Verdade” e com base no qual fosse possível traçar a perspectiva das perspectivas (VEIGA-NETO, 2011), mas sim “regimes de verdade” que se consolidam em espaços e períodos históricos determinados. Não há nada acima de nós, não há o que nos transcenda, não há nada oculto: em Foucault, as verdades são mundanas, humanas e históricas (FOUCAULT, 1979). Na concepção do filósofo francês, há uma insistência em negar toda e qualquer teoria totalizante de explicação da realidade social: seja o “progresso científico”, seja o “progresso da razão” ou, ainda, da superioridade do presente em relação ao passado.

Fischer (2001) recorda que Foucault se definia como um “historiador do presente”, inquietando-se profundamente com as questões de nosso tempo. Em toda sua obra, o filósofo francês dedicou-se a descrever a genealogia dos grandes temas constituintes do homem ocidental, através da descrição minuciosa de práticas sociais em sua descontinuidade histórica e mergulhadas em relações de poder, produzidas discursivamente e produtoras de discursos: “tais temas dizem respeito à fixação em saber a verdade do sujeito, em constituir os sujeitos como o lugar da verdade, em construir para todos e cada um de nós discursos *verdadeiros*” (FISCHER, 2001, p. 201 – grifo da autora). Não seria esta trilogia justamente o modo pelo

15 Sobre a raridade em Foucault, Veyne comenta que a intuição inicial do autor não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso; mas sim a *raridade* no sentido latino da palavra: “os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina” (VEYNE, 1998, p. 239).

16 Para Veiga-Neto, na perspectiva hipercrítica, o social não é tomado como cenário no qual acontece a história e no qual se dão processos epistemológicos que de certa forma o transcenderiam e/ou precederiam. Em outras palavras, o social não é o cenário em que sujeitos constroem e articulam conhecimento graças a uma racionalidade intrínseca, fruto de uma capacidade genética inata e colocada em ação com base em um interacionismo inscrito numa suposta condição humana e humanizante. Não se trata, outrossim, de entender o social como substrato que molda e é moldado pela ação humana (2011, p. 25).

qual o discurso *expert* das Neurociências tem constituído e objetivado os sujeitos na contemporaneidade?

Conforme Chávez Muriel (2012), o “sujeito” em Foucault não é nem o “sujeito-substância” (uma essência da natureza) de Aristóteles, nem o “sujeito-consciência” (um *eu pensante*) de Descartes, mas sim o “sujeito-forma”¹⁷. Dito de outro modo, o sujeito-forma é a passagem dos conceitos estáveis e universais de alma e de humano para uma compreensão de sujeito que “se forma” constantemente a partir das relações de poder¹⁸. Nessa concepção, trata-se de descobrir na história a *forma* do sujeito: “de igual manera, lo que se busca comprender cómo el sujeto, puede, en una cierta época, devenir en objeto de conocimiento, e inversamente, cómo ese estatus de objeto de conocimiento ha tenido efectos sobre las teorías del Sujeto”. Segundo Veiga-Neto (2011), o *sujeito* na concepção foucaultiana não está na origem e nem é produtor de saberes, mas é *produto* e é *produzido* no interior de saberes. Nessa perspectiva, os seres humanos são convertidos em sujeitos, são *sujeitos* no sentido de *assujeitados*.

Como lembra Veiga-Neto (ibidem, p. 12), Foucault não tematiza o “conhecimento” como uma faculdade humana (natural, biológica ou cerebral), mas como “um acontecimento articulado ao poder, como uma estratégia”. Assim o saber, a verdade e o conhecimento, na visão de Foucault, são construções históricas, o que diferencia sua perspectiva de toda tradição do pensamento ocidental¹⁹. Da mesma forma, não há para Foucault uma posição externa de certeza e nem uma compreensão universal que esteja além da própria história e da sociedade (RABINOW, 1999). Para Paul Rabinow (ibidem, p. 28), a principal tática foucaultiana consiste em historicizar categorias supostamente universais: “o objetivo de Foucault é entender a pluralidade de papéis que por exemplo a razão teve como uma prática

17 Conforme Muriel (2012), a morte do “homem”, de que fala Foucault em *As palavras e as coisas*, busca justamente retratar a desaparecimento de uma concepção cartesiana de sujeito moderno (eu pensante) para o surgimento de uma nova concepção de sujeito a partir de sua teoria particular.

18 Analisando a microfísica do poder punitivo em *Vigiar e punir*, Foucault (2011) começa a sedimentar uma concepção de *sujeito* formado a partir da relação entre saberes e poderes, em contraposição à ideia cristã de *alma* como uma substância: “esta alma incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder [...] Sobre ela, técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela valorizam-se as reivindicações morais do humanismo. [...] O homem de que nos falamos e nos convidamos a liberar já é em si mesmo efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva a existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomopolítica do corpo: a alma, a prisão do corpo.” (FOUCAULT, 2011, p. 32).

19 Segundo Veiga-Neto (2011, p. 129), a visão de Foucault é especialmente distinta das tradições arcaica, clássica, medieval e moderna, que concebiam o saber como “caminho para Solução do Enigma, ou para o desvelamento (*alétheia*), ou para Revelação ou para a Verdade”.

social na nossa civilização, não para usá-la como um padrão a partir do qual estas práticas podem ser mensuradas”.

Rabinow (ibidem) indica ainda que um imperativo consistente perpassa os estudos históricos de Foucault: delimitar as relações entre disciplinas científicas específicas e práticas sociais particulares. Conforme Deleuze (2005), é pela “pesquisa histórica” que se interessa Foucault, e não pelo “trabalho de historiador”. Foucault não busca fazer uma história das mentalidades, dos comportamentos, das instituições, da vida privada e nem dos sujeitos. Ao contrário, é pelas “condições” que Foucault se interessa: as condições pelo qual se manifesta tudo o que tem uma existência mental, seus enunciados e seu regime de linguagem; as condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência visível sob um regime de luz; as condições nas quais se integra uma relação de forças, no horizonte de um campo social; as condições nas quais uma relação consigo constitui uma vida privada; as condições pelas quais se desencadeiam os processos de subjetivação que ocorrem tanto no campo ontológico quanto no campo social (DELEUZE, 2005).

Além de um movimento de resistência e um devir, a “escrita” para Foucault (1975 apud DELEUZE, 2005, p. 161) também é “cartografar”: “eu sou um cartógrafo”. Na sua reflexão sobre a obra de Foucault, em especial sobre o livro *Vigiar e punir*, Deleuze (2005) dedica um capítulo ao que considera uma ferramenta teórico-metodológica inaugurada pelo filósofo francês: a “cartografia foucaultiana”.

O poder em Foucault não é pensado por meio de estruturas, mas sim a partir da noção de “diagrama”, que é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, uma “máquina abstrata”: “é uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar” (ibidem, p. 44). Na visão foucaultiana, saber é “forma” e poder é “força”, e a relação de poder, entendida como uma relação de “força com a força”, ou ainda, uma “ação sobre a ação”. Ao estar aberto à possibilidade de “incitação”, “suscitação” e “combinação”, o poder na ótica de Foucault é antes exercido do que possuído; produz realidades e verdades. De modo dinâmico, as relações de poder são concebidas a partir de uma microfísica: “longe de se exercer numa esfera geral ou apropriada, a relação de poder se insere em todo lugar onde existem singularidades, ainda que minúsculas, relações de forças”, afirma Deleuze (ibidem, p. 38). Desse modo, “cartografar”, em Foucault, significa mapear e elaborar uma representação diagramática do poder como campos vetoriais de relações de forças.

Os diagramas de poder são históricos e produzem um novo tipo de realidade e um novo modelo de verdade: “ele duplica a história como um devir”, afirma Deleuze (ibidem, p. ?). Todas as sociedades têm suas estratégias específicas de relação de poder, ou seja, seus

diagramas de poder. O diagrama age como uma “causa imanente” não unificadora estendida por todo campo social: causa imanente no sentido de que se atualiza, se integra e se diferencia em seu próprio efeito, havendo uma correlação e pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, ou seja, entre a máquina abstrata e o “agenciamento concreto”, designação dada por Deleuze para aquilo que Foucault chama de um “dispositivo”.

Dispositivo, na concepção foucaultiana, pode ser entendido como elemento de um conjunto heterogêneo “que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1979, p. 244), formulações implicadas num jogo estratégico de controle e dominação²⁰, enfim, uma articulação das relações de força entre saberes e poderes. “Diagrama” e “dispositivo” são, para Foucault, o que “máquina abstrata” e “agenciamento concreto” são respectivamente para Deleuze.

Para efeitos deste estudo, alinho-me ao pensamento foucaultiano naquilo nos incita a pensar os problemas políticos não em termos de “ciência” e “ideologia”, mas sim em termos de “verdade” e “poder” (FOUCAULT, 1979). Na sua concepção, cada sociedade tem seu regime de verdade, ou sua “política de verdade”:

[...] isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (ibidem, p. 12).

Em *Microfísica do poder*, Foucault (1979) aponta cinco características históricas de uma economia política da verdade: a “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem; está submetida a uma constante incitação econômica; é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo; é produzida e transmitida sob o controle – não exclusivo, mas dominante – de grande aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); por fim, o estatuto de verdade é objeto de debate político e confronto social. A problematização do discurso verdadeiro dos neurocientistas deve permear um exame mais minucioso dessas esferas de produção da verdade. Se para Foucault “a verdade é poder”, os diagramas de poder são produtores de e produzidos por uma determinada política de verdade. O problema consiste aqui em examinar quais políticas de verdade podemos evidenciar a partir do neurodiscurso.

²⁰ Foucault (1995, p. 249) refere-se ao termo *dominação* como “uma estrutura global de poder cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data entre adversários”.

Pode-se dizer que a cartografia consiste numa passagem da “teoria do saber” para uma teoria que ultrapassa seus limites, uma “teoria do poder” na obra de Foucault. Na cartografia foucaultiana, a história das formas, ou o “arquivo”, é duplicado por um devir de forças, o “diagrama”. Foucault invoca nas suas análises uma forma discursiva e uma forma não discursiva, “formas de exterioridade” através das quais os enunciados e as visibilidades ora se “dispersam”. Conforme Deleuze (2005), tanto os agenciamentos concretos são históricos quanto os diagramas de poder são sujeitos a devires e mutações.

É digno de nota que este estudo inicialmente se propunha de modo menos complexo a examinar enunciados dos neurodiscursos e seus efeitos de verdade, a partir da arqueologia inaugurada por Foucault, no entanto a multiplicação das possibilidades de análise a partir da cartografia me levou a rever a concepção teórico-metodológica.

Para se chegar à cartografia, contudo, fizeram-se necessários aportes da arqueologia. Nesse sentido, Fischer (2001) aponta que Foucault busca evidenciar enunciados e relações que o próprio discurso põe em funcionamento, atentando para relações históricas, de práticas muito concretas, que estão vivas nos discursos. Através do método arqueológico, Foucault já havia mostrado que há sempre dois elementos de estratificação: o enunciável (formações discursivas) e o visível (formações não discursivas). Nesse empreendimento, deve-se priorizar a dimensão histórica e política dos materiais analisados, concebendo as palavras como “construções” e linguagem como “constitutiva de práticas”, pois, para Fischer (2001, p. 200), tudo é prática em Foucault:

[...] e tudo está imerso em relações de poder e saber, que se implicam mutuamente, ou seja, enunciados e visibilidades, textos e instituições, falar e ver constituem práticas sociais por definição permanentemente presas, amarradas às relações de poder, que as supõem e as atualizam.

Na exposição sobre o modo de existência do enunciado, Deleuze (2005) diferencia três modalidades neste espaço onde o enunciado se conserva em si: um “espaço colateral”, que é formado por outros enunciados; um “espaço correlativo”, onde se trata da relação do enunciado com seus sujeitos, objetos e conceitos; por fim, o espaço complementar, o das formações não discursivas, como as instituições, os acontecimentos políticos ou ainda as práticas econômicas.

Tomemos um exemplo bastante ilustrativo sobre a questão dos enunciados neurocientíficos: se considerarmos como um enunciado a recorrente afirmação neurocientífica de que *somos nosso cérebro*, podemos ligá-la a outras, como: *é nosso cérebro que nos faz humanos*, e ainda, *os seres humanos só são humanos devido ao aspecto cerebral de sua*

existência. Esses novos enunciados podem nos vincular a um sujeito: o *expert* neurocientista, uma autoridade capaz de dizer verdades quem somos a partir de seu conhecimento sobre o cérebro – em última análise, uma autoridade com poder de definir a nossa própria humanidade. O dizer verdadeiro desse sujeito pode ligar sua verdade a práticas de outros campos, como o da economia e da justiça e da criminologia, e os enunciados de que o homem é seu cérebro e que nossa humanidade se refere exclusivamente ao nosso cérebro irão ditar profundas consequências nas ações e práticas desses campos. As relações de poder das instituições serão redimensionadas, constituindo um novo diagrama de poder e uma nova configuração biopolítica. O discurso de que somos nosso cérebro passa a ser posto em prática, produzindo sentidos e servindo a outros discursos, como, por exemplo, o da defasagem entre os homens e o de dominação étnico-cultural. Fenômeno similar a esse exemplo ocorreu em determinada configuração de biopoder no período oitocentista – a partir da associação entre Cerebralismo e racismo biológico – como bem nos mostra Michel Foucault (1999) e Stephen Jay Gould (2014) em suas obras.

A partir das considerações de Foucault sobre saber, poder e ciência, podemos partir do princípio de que, antes de configurar-se como uma ciência propriamente dita, o discurso *verdadeiro* sobre o cérebro ou, ainda, o Cerebralismo têm se constituindo como um *poder-saber* produzido e gestado de modo sistemático pelo menos desde o século XVI (VIDAL, 2011). Do século XIX até hoje, diferentes vertentes científicas e/ou pretensamente científicas dedicaram estudos ao cérebro como propriedade definidora do homem, como *locus* de sua essência e de sua verdade.

Para examinar tal configuração de forças do saber cerebralista presentificado no discurso das Ciências do Cérebro, inicialmente tomarei o *diagrama do biopoder contemporâneo* como a *máquina abstrata*, ou seja, como o diagrama de relações de força em voga em nosso tempo: um discurso verdadeiro e a constituição de autoridades; a configuração de determinados jogos de poder; modos de subjetivação objetivados por um poder-saber. Como *agenciamento concreto*, reportar-me-ei a um dispositivo específico, denominado por Ignácio e Nardi (2007) como “dispositivo da medicalização”, entendido como uma estratégia biopolítica que age através da “individualização do poder” e como “tecnologia de si”, conformando modos de ser em uma normalidade medicalizada e agenciando modos de subjetivação a partir de um discurso científico objetivado.

Na analítica do poder, Foucault (1995) sugere como ponto de partida a análise dos diagramas de forças através das diferentes formas de resistência e do antagonismo das estratégias. Assim, segundo ele, “para descobrir o que significa, na nossa sociedade, a

sanidade, talvez devêssemos investigar o que ocorre no campo da insanidade” (ibidem, p. 234). Para a problematização dos efeitos de verdade e poder de certos discursos científicos, a abordagem a partir do antagonismo de estratégias pode constituir-se como um recorte importante. Desse modo, para examinar os propagados avanços do conhecimento neurocientífico no que diz respeito a *bem-estar, felicidade, saúde, liberdade, normalidade, qualidade de vida e espiritualidade*, é preciso atentar como estes discursos verdadeiros tomam corpo em “técnicas e efeitos” (FOUCAULT, 1997, p. 220) no que se referem, por exemplo, às noções de *patologia, anormalidade, transtorno mental, doença do cérebro, desvio de comportamento, conduta indesejada, transtorno de personalidade*.

A crítica ao funcionamento das instituições aparentemente neutras e independentes, na opinião de Foucault (2006, p. 114), parece ser a nossa verdadeira tarefa política: “criticá-las de tal maneira que a violência política exercida obscuramente através delas possa ser desmascarada, a fim de que possam ser combatidas”. Apesar de aparentemente serem feitas para distribuir saber, instituições que produzem conhecimento - ou a própria “ciência” - constituem-se, na opinião de Foucault (ibidem), como instrumentos de manutenção de poder de um determinado grupo humano sobre outro.

Considerando as instituições que se dedicam aos estudos do cérebro como neutras e independentes e seus pesquisadores como pessoas idôneas que dedicam seus esforços ao bem-estar comum, até que ponto tal discurso verdadeiro contribui ou não com a manutenção de um regime de poder de um grupo humano sobre outros? São indagações que considero importantes para este estudo.

2.4 Procedimentos de investigação

Diante dos questionamentos trazidos, a problematização empreendida neste estudo constitui-se a partir da análise do discurso neurocientífico difundido na grande mídia, o *neurodiscurso*. Como *corpus* da pesquisa, foram selecionadas, através de *sites* de busca na internet, diferentes reportagens e entrevistas publicadas em páginas digitais de empresas jornalísticas de ampla divulgação, que continham trechos literais de discurso de especialistas das Neurociências sobre o tema.

Com o critério de seleção, foram escolhidos para a referida análise excertos correspondentes a dois campos neurodisciplinares emergentes – a Neurocriminologia e a Neuroeconomia. No decorrer da pesquisa, busco inspiração na cartografia foucaultiana como

ferramenta metodológica para mapear as relações de força do discurso *expert* das Neurociências sobre outros domínios.

Foram examinadas 30 reportagens publicadas no formato eletrônico a partir do discurso de neurocientistas em canais de empresas de mídia de ampla difusão regional e nacional. São elas: revista *Veja*, revista *Istoé*, portal *clicRBS* e jornal *Zero Hora*, revista *Superinteressante*, jornal *O Globo*, páginas eletrônicas do *UOL*, do *BOL* e da *BBC Brasil*. As buscas foram realizadas a partir do *site* de busca *Google*, a partir da combinação dos seguintes descritores: *neurociência*, *neurociências*, *neurocientistas*, *neurocientista*, *moral*, *humanidade*, *ética*. Foram selecionadas matérias que, intermediadas pelos veículos de comunicação, tragam preferencialmente a palavra do próprio neurocientista. Os excertos examinados, neste sentido, são prioritariamente descrições literais das coisas ditas pelos *experts*, visto que o interesse é justamente se deparar com aquilo que acreditam como verdade a partir de seu conhecimento e de suas práticas. Coisas ditas, que muitas vezes vão além das constatações, que legitimam como verdade em artigos científicos e publicam em revistas indexadas.

Vale lembrar que há uma tendência, cada vez maior nos grandes meios de comunicação, de veicular notícias através de páginas eletrônicas, em detrimento, por exemplo, da imprensa impressa ou difundida no rádio. A massificação da veiculação de notícias a partir das redes sociais, como o compartilhamento de reportagens a partir do *Facebook*, parece dar conta de que a informação em formato de *links* tem alcançado uma difusão de grande magnitude entre as pessoas, sobretudo depois do advento da acessibilidade da *internet* a partir de aparelhos celulares.

Entendo que a confluência dos discursos científicos e midiáticos consolidados na figura do *expert* adquirem uma importância fundamental nesse regime de poder centrado na *própria vida* das pessoas. A problematização do discurso neurocientífico e sua dispersão como prática social pode contribuir de modo significativo na interpretação de como determinados discursos verdadeiros têm instaurado jogos de poder e novos modos de subjetivação nas sociedades atuais.

Como primeiro empreendimento cartográfico, procuro descrever e delinear os contornos do diagrama do biopoder de nosso tempo a partir do eixo de problematização *saber-poder-si*. Para isso, opto por conduzir a discussão a partir de três esferas: primeiro, destaco algumas implicações culturais e políticas na constituição de um determinado discurso de verdade sobre nós mesmos; segundo, a configuração de certos jogos de poder – das estratégias biopolíticas do século XIX até os dias atuais; por fim, analiso o surgimento de modos de subjetivação e modelos de *self* fundamentados nos ditames científicos e a ascensão

de práticas individuais e coletivas surgidas a partir do contexto da biossociabilidade e da cultura somática nos dias de hoje.

Como segundo empreendimento cartográfico, examino o discurso cerebralista a partir de um diagrama de poder peculiar: a emergência de um determinado discurso científico – as Neurociências –, com a formação de novas autoridades e novas promessas; como uma determinada estratégia de governo das condutas, ou seja uma Neuropolítica; por fim, como uma determinada Neurocultura, com o surgimento de novas subjetividades, identidades, ascetes, sociabilidades e figuras de humanidade a partir do discurso do cérebro.

Como terceira cartografia, apresento a ilustração do mapa de forças do Cerebralismo, como uma máquina abstrata composta por cinco domínios inter-relacionados, dimensões por mim denominadas *Ser-saber* (a constituição de saberes), *Ser-poder* (jogo de poderes, biopolíticas), *Ser-si* (modos de subjetivação e sociabilidades), *Ser-humano* (uma concepção filosófica de humanidade), *Ser-Deus* (um projeto teleológico).

No capítulo final, a própria visão ontológica a partir da ciência é objeto de cartografia: trago de modo ilustrado o jogo de poderes e saberes que produzem sujeitos cerebrais – ou ainda, humanos demasiado orgânicos – como uma determinada *forma de vida*²¹ contemporânea, por meio de uma certa linguagem, uma perspectiva de mundo e uma dada cultura.

Por fim, creio ser importante destacar que, na perspectiva deste estudo, tais diagramas de poderes se apresentam como importante engrenagem do biopoder de hoje nos regimes sociopolíticos avançados.

21 O conceito de forma de vida, ou *Lebensform*, de Wittgenstein (apud BARRETO, 1998, p. 139), refere-se à concepção de um entrelaçamento entre cultura, visão do mundo e linguagem, em que “representar uma linguagem significa representar uma forma de vida”.

3 SABER-PODER-SI

3.1 [Eixo Saber] Ciências: discursos verdadeiros

Como parte introdutória, pretendo neste capítulo abordar determinados elementos que têm indicado rumos problemáticos no campo do conhecimento científico. Proponho encaminhar a discussão como um exercício político de criticidade: algumas considerações sobre as condições de existência, inserção e funcionamento dos discursos científicos nas práticas sociais. Trata-se aqui, como refere Silva (2009, p. 54), de problematizar as “implicações que o saber científico autorizado propicia na criação de imaginários, condutas, políticas e relações de sociabilidades”. Embora seja uma discussão demasiadamente ampla e complexa, que em muito supera as pretensões deste estudo, algumas problematizações acerca do racismo e do determinismo na ciência podem prover subsídios importantes para o exame do objeto escolhido.

Mas o que diferencia então o dito conhecimento científico das demais formas de conhecimento? A concepção de *ciência* proposta por Wolff (2012) parece adequada para o debate: “todo processo de conhecimento de uma área particular que se empenhe em descrever e explicar os fenômenos confrontando seus conceitos e teorias com a experiência, por meio de métodos transmissíveis” (p. 14). Wolff sublinha ainda que, ao refletir sobre o conhecimento científico, refuta de antemão tanto uma ideia “relativista”, que considera todo o saber tido como legítimo ao longo da história, quanto a noção “idealista”, de que, a “Ciência” seja a forma de saber absoluta e universalmente verdadeira: “O relativismo reduz a Ciência à História, o idealismo é incapaz de dar conta da historicidade dos conhecimentos científicos” (ibidem, p. 14).

Contudo é preciso rejeitar primeiramente a concepção de uma ciência positiva, neutra e objetivada. Para Rabinow e Rose (2006), podemos pensar o discurso científico, especialmente os discursos biomédicos e neurocientíficos, como um elemento característico do biopoder contemporâneo: a hibridização de um conjunto de “discursos de verdade sobre o caráter ‘vital’ dos seres humanos, e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade” (ibidem, p. 29). Nessa perspectiva, os domínios da ciência, da política e da cultura englobam o mesmo campo da experiência vivida dos seres humanos e de suas práticas sociais. De modo amplo, acredito ser possível afirmar que toda ciência é uma expressão de um determinado contexto histórico e cultural; por outro lado, fazer *ciência* é invariavelmente fazer políticas e produzir culturas: estabelecer determinados regimes de

verdade; consolidar determinados jogos de poder, ensejar determinados modos de se relacionar consigo mesmo. Entendo que provocar o debate sobre ciência no plano cultural e político nos remete à problematização sobre a formação e a consolidação de determinadas epistemologias sobre outras, e suas repercussões nas dimensões da cultura e da política.

Foucault nos oferece um prisma interessante dessa questão ao analisar as relações entre saber e poder; prática e discurso. A partir de uma perspectiva pós-estruturalista, suas considerações sobre “discurso”, “epistemologia”, “saber”, “ciência”, “sujeito” e “poder” são primordiais para o debate sobre a produção de verdade na ciência que pretendo desenvolver ao analisar o discurso neurocientífico. Para o autor, o “saber” refere-se a um conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, saber este “especificado não só por sua forma e rigor, mas também pelos seus objetos de que se ocupa, os tipos de enunciação que põe em jogo, os conceitos que manipula e as estratégias que utiliza” (FOUCAULT, 1997, p. 206). Conforme Veiga-Neto (2011), o saber na perspectiva de Foucault constitui-se como um agenciamento prático, um “dispositivo” de enunciados e de visibilidades.

Em Foucault (1994), o “discurso” pode ser considerado como uma série de acontecimentos, buscando estabelecer e descrever as relações entre o que denomina “acontecimentos discursivos” com outros acontecimentos que pertencem ao campo político e às instituições e são circunscritos a um determinado sistema de poder. “O discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história”, escreve Foucault (1997, p. 146). De modo mais preciso, o autor define discurso como um “bem” que é objeto de luta política:

[...] um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’) a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política. (idem, 1987, p. 139).

Em todas as sociedades, observa Foucault (2005, p. 8), a “produção” do discurso passa por procedimentos de controle, seleção, organização e redistribuição que têm por finalidade “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. De acordo com o filósofo, o discurso não é simplesmente o que manifesta ou oculta o desejo nem a simples tradução de lutas ou sistemas de dominação: “é, também, aquilo que é objeto do desejo [...] é aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (ibidem, p. 10).

Como visto, há uma estreita relação entre a prática política e a prática do discurso: a consolidação de determinado discurso é objeto de intensa luta política. Saber é poder: o

poder-saber. Para Foucault, os regimes de discursos são manifestações visíveis e apreensíveis da *episteme*²² de uma determinada época: “trata-se de um arranjo de possibilidades de discursos que acaba por delimitar um campo de saberes e por dizer quais são os enunciados proibidos ou sem sentido [...] e quais são os enunciados permitidos; e, entre os últimos, quais são os enunciados verdadeiros e quais são os falsos” (VEIGA-NETO, 2011, p.96). A noção de *episteme* serve para designar o conjunto básico de regras que governam a produção de discursos de período histórico específico.

Foucault entende a questão da ideologia proposta à ciência como uma “questão de sua existência como prática discursiva e de seu funcionamento entre outras práticas” (1997, p. 210). Cabe destacar que, para o filósofo francês, as “práticas discursivas” não coincidem com a elaboração científica a que pode dar lugar: “o saber que ela forma não é nem o esboço enrugado, nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída” (ibidem, p. 208). Na sua perspectiva, as “ciências” – tanto as que tem presunção ou *status* de cientificidade quanto as que apresentam realmente critérios formais – aparecem no elemento de uma “formação discursiva”, tendo o “saber” como pano de fundo. Embora haja saberes que são independentes das ciências, Foucault (1997, p. 207) assinala que “não há saber sem uma prática discursiva definida e toda a prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”.

As contribuições de Paul Rabinow (1999) oferecem interessantes subsídios para a problematização das epistemologias na atualidade. Primeiramente, o autor destaca que a epistemologia deve ser vista como um evento histórico, uma prática social distinta, uma entre outras que passaram a ser articuladas na Europa a partir do século XVII. Segundo, devemos estar atentos à história e a projeções de nossas práticas culturais sobre o Outro: é preciso mostrar como, quando e através de que meios culturais e institucionais outros povos começaram a reivindicar a epistemologia para si próprios. Em terceiro, na sua concepção, é preciso “antropologizar o Ocidente”: mostrar o quão exótica tem sido sua constituição da realidade; enfatizar seus domínios tidos como universais e mostrá-los como sendo historicamente peculiares; evidenciar como suas reivindicações à verdade estão conectadas a práticas sociais e se tornaram forças efetivas no mundo social. Por último, Rabinow entende que precisamos pluralizar e diversificar nossas aproximações, evitando o erro de converter

22 Na expressão de Foucault, podemos compreender a *episteme* como: “o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas” (1997, p. 16). Nas palavras de Veiga-Neto, por *episteme* podemos compreender “um conjunto de condições, de princípios, de enunciados e regras que regem sua distribuição, que funcionam como condições de possibilidade para que algo seja pensado em uma determinada época. Uma *episteme* funciona enformando as práticas (discursivas e não discursivas) e dando sentido a elas; ao mesmo tempo, a *episteme* funciona também em decorrência de tais práticas” (2011, p. 96).

essencializações: “‘ocidentalismo’ não é um remédio para ‘orientalismo’”, aponta (RABINOW, 1999, p. 80).

Bruno Latour tem dedicado grande parte de sua obra a discutir a produção de verdade na ciência, investigando a relação entre achados científicos e contextos políticos e culturais. Ao utilizar como exemplo o *Mito da Caverna* de Platão e a chegada dos portugueses na Costa da África, Latour busca problematizar e antropologizar o pensamento ocidental, incluída aí a própria noção de ciência. Vejamos alguns elementos interessantes das duas histórias narradas pelo autor.

Em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Latour (2002) nos descreve o modo escandalizado com que os portugueses, no século XV, cobertos de amuletos da *Virgem* e de santos, se deparam com a forma que os africanos da Costa da Guiné incoerentemente *fabricavam* os seus ídolos. Adjetivaram tal aberração de “feitiço”, palavra que originaria mais tarde a noção de *fetichê*, no sentido de algo fabricado, artificial, ou até *encantado*. Diriam eles:

[...] vocês não podem dizer que fabricaram seus fetiches, e que estes são, ao mesmo tempo, verdadeiras divindades, *vocês têm que escolher*, ou bem um ou bem outro; a menos que diriam indignados, vocês não têm miolos, e que sejam insensíveis ao princípio de contradição como o pecado da idolatria. (ibidem, p. 16 – grifo do autor).

Na concepção portuguesa, tamanha “má fé” dos africanos, nos conta Latour, só poderia levar a zombarias, escárnio e aversão. Cena paradoxal: um povo “coberto de amuletos” ridicularizando outro povo por estarem “cobertos de amuletos”.

Latour (ibidem) recorre a esse contexto histórico para afirmar que a ciência moderna, impregnada de uma visão ocidental de mundo e de ciência, apesar da tentativa, não consegue distinguir os fatos dos chamados “fetiches”. Em vez de utilizar somente um operador na análise, os cientistas da modernidade acabam utilizando dois: separando o que seria o “objeto-encantado” do “objeto-feito do outro”. Assim, quando denunciam a crença ingênua dos atores humanos nos “fetiches” (como veem o caso dos africanos), os ocidentais se servem de sua “ação humana livre”, centrada no sujeito. Mas quando denunciam a crença ingênua dos atores humanos na sua própria liberdade subjetiva, esses pensadores críticos se servem dos objetos tal como são conhecidos pelas ciências objetivas que eles estabeleceram e nas quais confiam antecipadamente. As duas formas de denúncia são muito parecidas a ponto de se confundirem: o pensador crítico ocupado com sua crença nas causas; a mesma posição do considerado “ingênuo” com sua crença nos ídolos:

Dito de maneira brutal, o pensador crítico colocará na lista de objetos encantados tudo aquilo em que ele não *acredita mais* – a religião é claro, mas também a cultura popular, a moda, as superstições, a mídia, a ideologia etc. – e, na lista dos objetos causa, tudo aquilo em que acredita convictamente – a economia, a sociologia, a linguística, a genética, a geografia, as neurociências, a mecânica etc. Reciprocamente, ele vai compor seu polo-sujeito, inscrevendo no crédito todos os aspectos do sujeito pelos quais tem consideração – responsabilidade, liberdade, inventividade, intencionalidade etc. – e no débito tudo o que lhe parece inútil ou maleável – os estados mentais, as emoções, os comportamentos, as fantasias etc. (LATOUR, 2002, p. 34-35 – grifo do autor).

Já na obra *Políticas da natureza*, Latour (2004) afirma que o pensamento ocidental é herdeiro de uma alegoria que definiu as relações entre ciência e sociedade: o *Mito da Caverna*, contado por Platão em *A República*. A partir da clássica narrativa, Latour antevê duas rupturas que permitem dramatizar todas as virtudes que se poderia esperar da Ciência²³: a primeira ruptura refere-se à descontinuidade entre o mundo dos humanos e o acesso às verdades “não feitas pelas mãos dos homens”, o afastamento que o “Filósofo-Sábio” deve fazer da política, da subjetividade e da vida pública: “da agitação vulgar da Caverna escura”. Na segunda ruptura, o “Sábio”, uma vez equipado de leis não feitas pela mão do homem, pode voltar à Caverna a fim de pôr ordem a partir de resultados indiscutíveis – a sabedoria sobrepujando a ignorância. A figura única e heroica do Filósofo-Sábio – assinala o autor – constitui-se ao mesmo tempo como Legislador e Salvador (*ibidem*).

Qual é a utilidade do mito da caverna, hoje? A de permitir uma Constituição que organize a vida pública em duas câmaras: a primeira é este salão escuro desenhado por Platão, onde os ignorantes se encontram acorrentados, sem poder olhar-se diretamente, comunicando-se apenas por ficções projetadas sobre uma espécie de tela de cinema; a segunda situa-se do lado de fora, em um mundo composto não de humanos, mas de *não humanos*, insensíveis às nossas disputas, às nossas ignorâncias e aos limites de nossas representações, bem como de nossas ficções. (*ibidem*, p. 32-33 – grifo do autor).

Conforme Latour, o discurso da “Ciência” tenta operar uma cisão e instaurar uma oposição entre política e poder. Destarte, para a “epistemologia política”, a politização enquanto processo pode ser espertamente concebida de duas maneiras distintas: a primeira voltada a reservar ao inferno da caverna os jogos de poder e a própria política, de outro, a “Ciência” apolítica e neutra dotada de uma verdade não humana e transcendental. Por outro lado, “politizar” também remete à própria invenção desta diferença absoluta, a esta distribuição de papéis entre, de um lado, uma reserva apolítica com poder de verdade e, de outra parte, a redução da vida pública à aflição das paixões ou dos interesses.

²³ Latour diferencia “a Ciência” – o que considera um projeto totalizador de ciência – das ciências. Ciência é entendida como “a politização das ciências pela epistemologia, a fim de tornar impotente a via política ordinária, fazendo pesar sobre ela a ameaça de uma natureza indiscutível” (2004, p. 26).

A crítica do autor frente à ideologia de uma verdade única, sedimentada em um discurso pretensamente apolítico e neutro tão propagado pela Ciência – assim como o policiamento epistemológico decorrente que busca deslegitimar e assim *neutralizar* as outras ciências – nos leva a pensar acerca da produção de verdade na ciência sobre o que somos e o que devemos ser. Uma opção política de uma epistemologia que evita interrogar-se sobre a complexidade das ligações entre as ciências e as sociedades. Se considerarmos que deve haver isenção, mas não neutralidade nas práticas científicas, determinado discurso pretensamente neutro nada mais faz do que neutralizar aquilo que se opõe ou que ignora. Trata-se de uma estratégia de poder para Foucault (1979), um “combate pela verdade” ou em torno da verdade. Se não existe a possibilidade de empreendimento científico sem decorrente posicionamento político, o discurso de uma ciência apolítica nada mais faz do que parasitar, reduzir e paralisar toda a esfera das políticas e das paixões humanas sob sua égide.

3.1.1 A necessária historicização das ciências e os perigos do reducionismo

Sob outro prisma, Mário Testa, eminente pensador do campo da Saúde Coletiva, destaca que toda formulação científica só o é na medida de sua historicidade e de sua contextualidade, de sua inserção no mundo real tal como é (TESTA, 1992). Refletindo sobre a relação entre as Ciências Naturais e as Ciências Sociais, Testa vê como bastante problemática a frequente extrapolação das leis concebidas pela primeira na interpretação dos fatos e fenômenos sociais da segunda.

Para o autor, a ciência moderna tem se desenvolvido segundo o modelo das Ciências Exatas, tendo como paradigma a “teoria dos sistemas” e como condição a noção de “separabilidade”²⁴: concepção que requer, como condição básica de sua utilização, a definição do limite que separa o que está dentro do sistema do que corresponde ao seu exterior (ibidem). Ao incorporar essas premissas, algumas versões das Ciências Sociais incorporam essa teoria como modelo adequado para o conhecimento da sociedade, sem uma necessária reflexão sobre a separabilidade dos fenômenos sociais: “a verdade da ciência [a partir das Ciências Naturais] é demonstrada, desde então, por sua eficácia operativa. A partir daí qualquer outro conhecimento que quiser ter um estatuto científico deverá se ajustar aos padrões fixados pelas ciências naturais” (TESTA, 1992, p. 32).

²⁴ Por “separabilidade”, Testa (1992) entende a possibilidade de isolar parcialmente o objeto de estudo, para analisá-lo a partir de suas determinações mais imediatas, aquelas sobre as quais uma intervenção pode ser mais eficaz. Isolamento parcial do objeto para poder trabalhá-lo em condições de perturbação mínima.

No campo acadêmico, enfrentam-se duas posições distintas que se constituem como um problema político que Testa considera de primeira grandeza: aquela que afirma a possibilidade de dividir os problemas sociais em componentes que se autossustentam; e aquelas as quais afirma que só se pode compreender o social como uma “totalidade de significação”. Para Testa (ibidem, p. 34), não há sentido na separação entre “natureza” e “sociedade”, pois inexistente um limite que separe a sociedade do resto: “não há o tal mais”. Segundo o autor, é preciso reconhecer que há diferença de complexidade entre os níveis de explicação da realidade, o que deveria impedir extrapolações do nível de explicação de leis das Ciências Naturais ou Exatas para níveis de maior complexidade, como explicações de fatos e fenômenos sociais (ibidem).

A transferência de leis para a explicação de fatos sociais vem se constituindo, para o autor, em uma fonte incontestável de consideráveis equívocos científicos: “a história da ciência está cheia dessas transferências que, em geral, recebem o nome de ‘reducionismo’, significando com isso precisamente esse deslocamento de leis, que reduz o nível onde se encontra a explicação do fenômeno” (ibidem, p. 43). Não obstante, a relação invertida, ou seja, a extrapolação de leis das Ciências Naturais para o das Ciências Sociais constitui-se como erro ainda mais problemático na sua concepção: “é mais grave porque suas consequências – ou até suas motivações – manifestam-se frequentemente no terreno político” (ibidem, p. 47).

Nesse sentido, a problematização no plano das Ciências Sociais só poderia passar pelo deslocamento do “plano científico” para o da “ação política”: “as ciências naturais podem incorporar leis que indiquem a incerteza criada pela autorreferência; as ciências sociais, por seu turno, só podem tratar do problema deslocando-se do plano científico para o da ação política” (ibidem, p. 54). Ao considerarem problemas sociais como se fossem objetos isolados, analisados a partir do paradigma das Ciências Naturais, Testa (1992) afirma que as ciências correm risco de incorrer em graves erros conceituais e metodológicos, levando a projetos totalitários no plano político, exemplificado pelo autor na própria ditadura instaurada na Argentina nos anos 1970 – na qual Testa foi perseguido.

A perspectiva do reducionismo científico no qual leis biológicas são extrapoladas para explicar fenômenos sociais são considerações potentes para problematizar o discurso do cérebro como propriedade definidora de nossa humanidade, ou para explicar, por exemplo, o uso problemático de drogas como o crack.

O debate proposto pelo neurocientista Carl Hart ilustra de modo significativo esse tipo de reducionismo científico. O pesquisador estadunidense contraria o discurso hegemônico

proveniente das chamadas “ciências duras” sobre o uso de substâncias psicoativas, afirmando que suas pesquisas sobre o uso de crack evidenciaram que o uso problemático de crack está menos relacionado com o potencial dependógeno da droga e mais com as condições sociais das pessoas.

A chamada do veículo de comunicação RBS TV sobre a reportagem é emblemática: *Doença econômica: vício em crack é ativado mais por condições sociais que pela própria droga, diz cientista*²⁵. Hart surpreende ao afirmar na entrevista que seus estudos revelam que cerca de 80% a 90% dos usuários não desenvolvem dependência da substância, contrapondo ainda mais o discurso vigente. Crescendo na pobreza, o pesquisador coloca que “assistiu parentes se tornarem viciados em crack, vivendo na miséria e roubando de suas mães; assim como amigos de infância acabarem em prisões e necrotérios”. Na opinião de Hart, é possível que os usuários de crack consigam fazer uma certa “escolha racional”, prescindindo do uso da droga em prol de situações que incidam em alternativas mais benéficas para si. “Parece haver muitos casos em que as drogas ilícitas têm pouco ou nenhum papel para a ocorrência daquelas situações degradantes”, pontua.

Há uma certa “racionalidade”, na visão de Hart, em continuar utilizando drogas que possibilitam um prazer temporário quando se vive em ambientes de pobreza e privação. Para o neurocientista, a persistência no discurso do combate às drogas específicas constitui-se como caminho mais fácil do que o enfrentamento aos complexos problemas sociais que levam ao uso de drogas como o crack. Por outro lado, afirma que o discurso enfático sobre os malefícios de determinadas substâncias psicoativas tem um importante viés econômico e político dentro da ciência, especialmente na busca por investimentos para pesquisa:

De 80% a 90% das pessoas não são negativamente afetadas pelas drogas, mas na literatura científica, quase 100% dos relatórios apresentam resultados negativos. Existe um foco enviesado na patologia. Nós, cientistas, sabemos que conseguimos mais dinheiro se continuarmos dizendo ao Congresso que estamos resolvendo esse problema terrível. Nós temos um papel nada positivo na guerra contra as drogas.²⁶

É digno de nota a menção aos problemas derivados do uso de crack como “doença econômica”, feita pela reportagem de *Zero Hora*. Embora refira-se a problemas sociais para interpretar o fenômeno, o veículo de comunicação parece querer reduzi-lo novamente à esfera da “patologia” e da questão “econômica” (leia-se, aí, não como uma questão social e política mais ampla), como se o pesquisador tivesse dito isso. Aliás, reduzir a questão de modo

²⁵ Reportagem *Doença econômica: Vício em crack é ativado mais por condições sociais que pela própria droga, diz cientista*. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/planeta-ciencia/noticia/2013/09/vicio-em-crack-e-ativado-mais-por-condicoes-sociais-que-pela-propria-droga-diz-cientista-4278562.html>>. Acesso em: 30 out 2013.

²⁶ Ibidem.

simples à economia e à patologização é justamente aquilo que Carl Hart não diz, a não ser no sentido de que o processo econômico que envolve a produção de verdade na ciência tem reduzido à esfera da patologização e da medicalização questões sociais muito mais complexas.

A explicação perigosamente reducionista da vida humana a partir de um viés de separabilidade, a-historicidade e descontextualização nos indica considerações importantes sobre como o paradigma científico tem explicado, produzido ciência e proposto modos de governo ao que considera patológico na atualidade. As relações de poder travadas a partir das estruturas institucionais, incluso aquelas das quais se produz ciência, indica a natureza política inerente ao ato de produzir ciência: o conhecimento científico sempre se desenvolve no plano da ação política. Destarte, o estatuto de cientificidade postulado à explicação de fenômenos sociais a partir do paradigma das Ciências Naturais, desvinculando-as de um contexto político e histórico, constitui-se como uma clara opção política que implica ora considerações reducionistas sobre nossa condição humana, ora perigosas generalizações acerca do comportamento humano e estratégias problemáticas de governo das condutas.

3.1.2 A busca pela medida do homem: os perigos do biodeterminismo

Em *A falsa medida do homem*, Stephen Jay Gould (2014, p.4) tece duras críticas ao determinismo biológico que levou ao racismo e ao eugenismo na ciência no século XIX, visando a desfazer, assim, o mito da ciência como uma “empresa objetiva”, “que se realiza adequadamente apenas quando os cientistas conseguem libertar-se dos condicionamentos de sua cultura e encaram o mundo como realmente é”.

As teses do determinismo biológico do século XIX e início do século XX advogavam a ideia de que o valor dos indivíduos e dos grupos sociais era determinado por uma medida específica (como, por exemplo, do corpo, do crânio, da inteligência). Gould confia que sua inspiração de refletir sobre o tema do determinismo biológico se deve ao fato de este estar crescendo em popularidade, fenômeno que vê como comum em tempos de retrocesso político:

Com a habitual profundidade, começa a circular de festa em festa os comentários sobre a agressividade inata, as funções específicas de cada sexo, e o macaco nu. Milhões de pessoas estão começando a suspeitar que seus preconceitos sociais são, afinal de contas, fatos científicos. Entretanto, esse ressurgimento do interesse pelo tema não deriva da existência de novos dados, mas da sobrevivência desses preconceitos latentes [...] vivemos num mundo de diferenças e predileções humanas, mas extrapolar esses fatos para transformá-los em teorias de limites rígidos constitui ideologia. (GOULD, 2014, p. 13).

As palavras de Stephen Jay Gould reportam-se ao ano de 1991, quando escreveu o livro. Todavia infelizmente não poderiam ser mais atuais e oportunas para descrever o contexto que vivemos no Brasil de hoje, onde mensagens de ódio e preconceito têm se tornado absurdamente comuns nas chamadas redes sociais. Também, na minha percepção, vivemos a singularidade de um momento de instabilidade política marcado pelo retrocesso significativo de direitos²⁷, incluindo aí o recrudescimento do discurso de ódio e de preconceito de classe, de gênero e de raça²⁸. As palavras do cientista político Roberto Amaral vão justamente neste sentido: “O Brasil está assistindo ao crescimento de uma onda conservadora e autoritária, de cunho fascista, que pode lançar o País em um grave retrocesso político, econômico e social nos próximos anos”, refere, em entrevista²⁹ ao jornal *Sul21*, no dia 26 de julho de 2015.

Inusitadamente, no exato momento em que escrevo este capítulo, tomo conhecimento de mais uma página infame relativa ao racismo disfarçado de ciência em nosso país. Estampada na página eletrônica do veículo de comunicação *Sul21*, vejo a seguinte manchete: *Na USP, professor defende tese de que negros africanos têm QI menor que europeus*³⁰. O conteúdo da reportagem refere-se à defesa realizada em uma aula de pós-graduação pelo

27 Sobre o significativo retrocesso político no Brasil atual, destaco dois marcantes acontecimentos na vida política do país neste ano: primeiro, a aprovação da redução da maioria penal pela Comissão de Constituição e Justiça na Câmara de Deputados, considerando tal projeto como “constitucional”. Segundo, a aprovação, também na Câmara dos Deputados, do Projeto de Lei nº 4.330/04, que autoriza a terceirização dos serviços pelas empresas em qualquer âmbito, inclusive na atividade-fim. Na prática, esse projeto representa um retrocesso nos direitos de milhões de trabalhadores no país, visto que inviabiliza as garantias dadas pela legislação até então vigente: a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT). Rui Braga, professor de Sociologia do Trabalho, qualifica a lei das terceirizações como “a maior derrota popular desde o golpe de 64”, dando conta da dimensão catastrófica da referida política para os trabalhadores. Para mais informações sobre esses temas, vide: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/reducao-da-maioridade-penal-e-aprovada-na-ccj-7975.html>>; <<http://www.cartacapital.com.br/politica/camara-aprova-terceirizacao-para-todos-os-servicos-2809.html>>; <<http://www.cartacapital.com.br/economia/lei-da-terceirizacao-e-a-maior-derrota-popular-desde-o-golpe-de-64-2867.html>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

28 Após as eleições presidenciais de 2014, multiplicaram-se mensagens de ódio e preconceito aos nordestinos e às pessoas pobres nas chamadas redes sociais, nas passeatas e manifestações; insultos racistas são proferidos de modo explícito ou implícito em estádios de futebol; assim como artigos jornalísticos, desqualificando o debate da igualdade de oportunidades e acesso no que tange a gênero e raça. Destaco alguns textos disponíveis em páginas eletrônicas que são informativos e outros que são justamente formadores de opinião sobre o tema:

<<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/politica/online/mensagens-de-preconceito-a-nordestinos-se-multiplicam-em-redes-sociais-1.1135361>>; <<http://noticias.terra.com.br/eleicoes/nordestinos-sao-hostilizados-apos-vitoria-de-dilma-rousseff,aa13fc86bd059410VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>>; <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticia/2014/12/david-coimbra-a-morte-de-juraci-4670367.html>>; <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/entretenimento/noticia/2015/04/cintia-moscovich-eu-sou-racista-4738160.html>>; <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticia/2014/10/david-coimbra-elite-branca-versus-negros-e-pobres-4620587.html>>; <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/10/resultado-das-eleicoes-desperta-preconceito-contra-nordestinos>>; <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/12/paulo-sant-ana-o-ceu-de-punta-4671800.html>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

29 Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/estamos-vendo-o-desenvolvimento-de-um-embriao-fascista-no-brasil-diz-roberto-amaral>>. Acesso em: 26 jul. 2015.

30 Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/na-usp-professor-defende-tese-de-que-negros-africanos-tem-qi-menor-que-europeus>>. Acesso em: 24 abr. 2015.

professor britânico Peter Lees Pearson, do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo (USP), na qual advoga a tese de que os negros africanos têm um coeficiente de inteligência menor do que europeus ou asiáticos. O polêmico episódio teria como base o artigo *James Watson's mostly inconvenient truth: Race realism and moralistic fallacy*, de autoria de J. Philippe Rushton e Arthur R. Jensen. O ocorrido gerou uma veemente nota de repúdio do grupo de alunos intitulado *Ocupação Preta*³¹.

Integrante da chamada “Nova Eugenia”, James Watson é considerado um dos maiores cientistas do século XX. Descobridor da estrutura de dupla hélice do DNA e ganhador do Nobel de Medicina em 1962, tornou-se notório também pelas ideias e proposições eugenistas e racistas, sendo dele a declaração: “todas nossas políticas são baseadas no fato de que a inteligência deles [dos negros] é igual à nossa, apesar de todos os testes dizerem que não. Pessoas que já lidaram com empregados negros não acreditam que isso [a igualdade de inteligência] seja verdade”³².

Oportunamente, Silva (2009, p. 58) afirma que, se a raça não passa de um construto social e de um “delírio que estruturou a cartografia mental do Ocidente”, por outro lado, “o racismo existe, e sendo assim é preciso discutir a raça e suas possibilidades políticas quando não pretensamente científicas”. Esse exemplo talvez nos indique que, mesmo em pleno século XXI, seja demasiadamente precipitado considerar o tema do racismo científico como algo superado; é preciso, como bem nos lembra Foucault, desconstruir a ideia de “progresso”, seja

31 A referência a um determinado estilo de pensamento pretensamente científico baseado em teses racistas ainda nos dias de hoje instrumentaliza de modo contundente a reflexão desta pesquisa sobre a produção de verdade e poder a partir da ciência. De modo a contribuir com a discussão, opto por reproduzir o trecho final da nota de repúdio que, embora extenso, é demasiado elucidativo sobre a luta pelo *discurso* travada no meio acadêmico e científico: “O ataque ao povo africano e à sua descendência é bastante claro. E esse ataque não passou despercebido desta vez. Contestamos, nos manifestamos contrários a escolha do artigo e fomos enegrecer a discussão com nossos posicionamentos de negras e negros que somos, estudantes das mais diversas áreas da universidade que sentem o racismo todos os dias, resistindo e combatendo com muita força. O que nos surpreendeu foi a postura extremamente racista do professor que defendeu subjetivamente o texto e que não valorizava o diálogo, diversas vezes batendo palmas em cima da falas dos estudantes negros, dizendo “Shut up!” e se recusando a fazer a discussão em português, mesmo sabendo que havia estudantes que não entendiam inglês e, por isso, não podiam se defender. O professor começou uma discussão sobre um artigo que ressaltava e queria provar a inferioridade intelectual negra, acusando as “pessoas extras” que estavam presentes de “não saberem ciência”. A Ocupação Preta repudia esse tipo de método de aula, nas quais há a defesa de textos ultrapassados que remetem a pensamentos eugenistas. Repudiamos ainda a inflexibilidade da Universidade (em todos os níveis) em refletir assuntos que dizem respeito ao povo negro com os próprios sujeitos negros que se apresentam para discutir. Seguiremos resistindo e lutando para transformar e enegrecer a Universidade de São Paulo e todos os outros espaços que julgarmos necessários. E que a cada dia juntem-se a nós mais e mais pessoas negras que estudam na universidade se apoderando e ocupando espaços a nós historicamente negados. Queremos uma USP com menos “racist classes” e com mais cotas raciais que insiram a comunidade negra para transformar e guiar o conhecimento científico. Dentro e fora da Universidade, RACISTAS NÃO PASSARÃO!”. Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/na-usp-professor-defende-tese-de-que-negros-africanos-tem-qi-menor-que-europeus>>. Acesso em: 24 abr. 2015.

32 Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2007/10/338087-nobel-james-watson-e-suspenso-de-laboratorio-americano.shtml>>. Acesso em: 25 abr. 2015.

ele da ciência ou mesmo da própria humanidade. O discurso é um campo de lutas sempre aberto a investimentos de poder-saber: em tempos de retrocesso político e de fomento a discursos racistas, misóginos, homofóbicos e xenófobos, há uma certa racionalidade envolvida na retomada de enunciados racistas e eugenistas nos ambientes acadêmicos brasileiros.

3.1.3 Reflexões para seguir adiante

A discussão que propus neste subcapítulo tenta recuperar alguns caminhos da ciência que podem se tornar perigosos para os coletivos humanos no plano da política e da cultura: a ideia de progresso científico, a idealização de uma ciência estável, o relativismo puro, o determinismo biológico, o reducionismo científico, o a-historicismo, o apolitismo, o racismo, o eugenismo, o ocidentalismo, o totalitarismo. Se é prudente não abandonarmos o empreendimento científico e muito menos a razão, também é verdade que precisamos retomar o discurso científico, sempre, como práticas políticas e culturais: práticas de outras práticas, discursos e práticas sociais que se ligam a outros discursos e outras práticas sociais. Como bem observa Silva (2009, p. 11), temos que “colocar em questão o *status* da ciência desinteressada, ingênua ou estrategicamente amparada pela neutralidade política e científica”.

Vontades de verdade sobre nós mesmos e poderes sobre o que devemos ser. Mas qual a função dos discursos verdadeiros, senão a de fabricar o que pensamos que somos e propor (impor!) o que devemos acreditar sobre aquilo que somos? Que efeitos de verdade e poder determinado campo de conhecimento como as Neurociências pode incidir sobre nossas existências?

3.2 [Eixo Poder] Biopolíticas: jogos de poder

No “biopoder contemporâneo”, a configuração biopolítica pode ser entendida como um conjunto de “estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte” (RABINOW & ROSE, 2006, p.37) Essas estratégias podem inicialmente ser endereçadas a populações que podem ou não ser territorializadas em termos de nação, sociedade ou comunidades pré-dadas, mas que também poderiam ser especificadas em termos de coletividades biosociais emergentes, algumas vezes especificadas em termos de categorias de raça, etnicidade, gênero ou religião, como, por exemplo, nas formas recentemente surgidas de cidadania genética ou biológica (ibidem).

Para melhor compreender esta configuração específica do poder sobre a vida no presente, esboço de modo introdutório algumas características do biopoder e da biopolítica oitocentista, tal como formulada por Michel Foucault em sua vasta obra.

3.2.1 Biopoder e Biopolítica oitocentista: a população como problema científico e político

Quando o investimento sobre a vida e o crescimento da população tornaram-se fonte de preocupação central do Estado moderno a partir do século XVII, passando assim a ser articulados em determinadas artes de governar, um novo regime de poder tomou forma nas sociedades ocidentais. Esse regime de poder foi denominado por Foucault como “biopoder” (1988). Segundo o autor, essa forma de poder configurada como um “poder sobre a vida” trouxe a vida e os seus mecanismos para o domínio dos cálculos explícitos, tornando o “poder-saber” um agente de transformação da vida humana: “o homem moderno é um animal cuja política coloca a sua existência como ser vivo em questão” (ibidem, p. 134). Nessa nova modalidade, o poder se aplica à vida dos indivíduos, sendo os corpos tomados naquilo que têm em comum: a vida e o pertencimento a uma espécie (VEIGA-NETO, 2011).

O biopoder, tal como compreendido e identificado por Foucault (1988, 1999), passa a operar nesse período como uma modalidade de poder constituída por dois polos. O primeiro é centrado no adestramento do corpo, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – assegurado por procedimentos de poder que caracterizam a chamada “disciplina”: uma anatomopolítica do corpo humano. O segundo polo, formado por volta da metade do século XVII, é baseado na concepção de “corpo-espécie”; ou seja, um ideário de corpo permeado pela mecânica do ser vivo e concebido como sustentáculo dos processos biológicos. O crescimento populacional, a natalidade, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade e todas as condições que podem fazê-los variar configuram-se em processos que são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores de condutas. Na expressão de Foucault (1988), todo esse processo esteve ligado ao surgimento de uma “biopolítica”, uma política sobre a vida da população.

Assim, a articulação entre esses dois conjuntos de mecanismos – os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população – constituem, na opinião de Foucault, os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do biopoder:

A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja a função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo. (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Para Foucault (ibidem), esse biopoder constituiu-se como elemento indispensável ao capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparato de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população aos processos de ordem econômica. Como consequência desse processo, a *norma* passa a assumir uma crescente importância: um poder dessa natureza tende a qualificar, medir, avaliar, hierarquizar; a *lei* tende a cada vez mais funcionar como *norma*. Nas palavras do autor, “o surgimento de uma *sociedade normalizadora* constitui-se como efeito histórico de uma *tecnologia de poder centrada na vida*” (ibidem, p. 135 – grifos do autor). Sociedade de normalização, segundo Foucault, é constituída como “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (1999, p. 302).

No biopoder, a tarefa de se encarregar da vida exige mecanismos contínuos, reguladores e corretivos: “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (idem, 1988, p.135). Destarte, o gerenciamento da vida substitui a exigência de morte característica do poder soberano, ocasionando uma mudança geral no regime de poder: uma passagem do “direito de fazer morrer e deixar viver” para o “direito de fazer viver e deixar morrer” (idem, 1988, 1999). Segundo Foucault (1988), esse novo regime de poder é destinado a produzir forças, multiplicá-las e ordená-las, mais do que impedi-las ou eliminá-las. No biopoder, o “poder de morte” constituiu-se como o complemento de um poder que se exerce sobre a vida de uma maneira positiva: as guerras não se fazem mais em nome do soberano que é preciso defender, mas sim “em nome da existência de todos”. Na concepção foucaultiana, a passagem de uma forma a outra de poder, ou seja, do “poder soberano” ao “biopoder”, também marca a mudança de uma lógica baseada na soberania e na defesa do Estado, para uma lógica do tipo “biológica”, na qual é a garantia da sobrevivência de uma população que passa a estar em xeque (idem, 1988, 1999).

Ante a consolidação desta nova modalidade de poder, que visa a “multiplicar” a vida, os sujeitos passam a ser interpretados como uma “população”, tornando-se concomitantemente um problema de esfera científica e política, ou seja, “como problema biológico e problema de poder” (FOUCAULT, 1999, p. 293). Segundo Caponi (2009), a biopolítica oitocentista caracterizou-se como um processo complexo que teve duas faces: por

um lado, o domínio do vital (natalidade, saúde, mortalidade e reprodução) que passa a ingressar na esfera do social e da política; por outro as políticas higiênicas, psiquiátricas e eugênicas desenvolvidas com o objetivo de melhorar a população e a raça classificaram uma série de condutas que, sob a categoria de anormalidade, passaram a ser medicamente controladas.

Baseada nos estudos de Foucault, Caponi (ibidem) refere que esta biopolítica, modalidade de exercício do poder própria dos Estados modernos, no momento em que garante a sobreposição entre vida e política, permite que sejam definidas as populações que pertencem ao espaço da “vida nua” e aquelas que fazem parte da “vida ativa”. Nessa configuração específica de política da vida, passa a ocorrer gradualmente uma subordinação do discurso político ao discurso biológico. As estatísticas e os programas de gestão para garantir uma “descendência saudável”, as estratégias demográficas e as estratégias eugênicas têm no corpo dos indivíduos e nas populações seu alvo privilegiado: “os corpos passam a estar sujeitos à gestão política, seja para seu melhoramento ou maximização, seja para sua supressão ou aniquilamento” (ibidem, p. 534).

Nesse contexto de emergência das estratégias eugênicas e higienistas, o sujeito de direitos passa a ocupar um segundo plano em relação à preocupação política por maximizar o vigor e a saúde das populações. Na opinião de Caponi (ibidem), os ideais de eugenia são os que melhor definem as características dessa biopolítica da população: ao mesmo tempo em que se propõe o melhoramento da raça e da espécie, necessitam da construção de corpos sem direitos que se configuram como simples “vida nua”, ou seja, “vida que se mantém nas margens das relações de poder, vida que pode ser submetida e até aniquilada” (ibidem, p. 532).

São essas condições, segundo Foucault (1999), que possibilitaram ao saber técnico da medicina – aliado ao ideal higienista – uma considerável importância no período. Primeiro, pela consolidação estabelecida entre o discurso de cientificidade da medicina sobre os processos biológicos e orgânicos, isto é, sobre as populações e sobre os corpos. Segundo, na medida em que o saber médico foi se consolidando como uma política de intervenção com efeitos de poder próprios: “a medicina é um saber-poder que incide sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e regulamentadores” (ibidem, p. 302). A constituição da medicina enquanto um poder-saber e a estratégia biopolítica de controle das populações mostra-se fundamental para a configuração dos Estados modernos no período.

3.2.2 O racismo como tecnologia de biopoder e a ascensão do *Homo cerebrialis*

No assim denominado biopoder, é em nome da vida de todos que se fabricam as guerras; *mata-se o Outro para fazer viver a nós*. Mas quem seria, então, esse Outro? É justamente aí que para Foucault (1999) passa a se fortalecer a noção de “racismo” como um elemento central na constituição do biopoder do século XIX. Na obra *Em defesa da sociedade*, o autor trata de modo bastante detalhado sobre o surgimento do “racismo de Estado”, ou seja, um racismo que determinada sociedade vai exercer sobre ela mesma e que será uma das dimensões fundamentais da normalização social.

Foucault (1992) identifica no final do século XVIII um movimento de deslocamento do pensamento ocidental da “História Natural” para a “Biologia”, ou seja, uma passagem das observações externas, classificações e distribuições das espécies para um foco nas tessituras internas dos organismos e as relações entre organismos, suas estruturas e coerências anatomofuncionais. Conforme Silva (2009), essa mudança de paradigma abriu caminho para o estabelecimento das relações entre hereditariedade, inteligência e comportamento moral, defrontando-se contra o ideal de igualdade iluminista herdado da Revolução Francesa: “a raça e o racismo se nutrem de um debate que visava, por um lado, desnaturalizar os postulados da igualdade e unidade humanas e, por outro, naturalizar as diferenças a partir do biodeterminismo” (ibidem, p. 29).

Desse modo, desde o século XVIII a espécie humana passa a ser objeto de investigação antropológica sistemática quanto à sua tipologia biológica no quadro dos seres vivos. A distância entre os homens, destaca o autor, passa a ser medida não apenas pelo espaço geográfico, mas também pela distinção de tempo, o “tempo evolucionário”:

Os negros, por exemplo, eram libertados do estatuto racial de escravo para serem aprisionados biologicamente no estatuto racial de inferioridade. A coexistência com o branco, implicava agora não uma relação vertical em relação ao direito, mas sim uma temporalidade. Como inferiores na escala evolutiva, representavam o passado no presente. A história não mais os pertencia, eram anacrônicos, resíduos de um tempo primitivo, disjuntivo. (ibidem, p. 24).

Foucault (1999) identifica duas singularidades do período que possibilitaram o surgimento do racismo estatal: primeiramente, ao produzir cisões e fragmentações no interior do contínuo biológico, a teoria racista passa a constituir-se como um modo de defasar uns grupos em relação aos outros no interior da mesma população; segundo, o racismo vai permitir estabelecer um nexo entre a vida de um e a morte de outro não como uma relação do tipo “guerreira”, mas sim como uma relação do tipo “biológica”, perfeitamente conciliável

com exercício do biopoder. Nessa perspectiva, a morte do outro, da raça considerada “ruim”, “inferior” e do “anormal” vai deixar a vida mais “sadia” e mais “pura”³³.

Assim, as diferenças naturais entre os seres humanos deixam de ser consideradas diferenças na essência humana, tornando-se, assim, diferenças entre seres “essencialmente” diferentes: “elas são então tidas como insuperáveis, tidas como absolutas e tanto mais insuperáveis por estarem gravadas de uma vez por todas na *natureza*” (WOLFF, 2012, p. 263 – grifo do autor). Nessa perspectiva, Wolff aponta que a menor diferença entre o Nós e Outro é vista como sinal de uma oposição essencial: “um abismo separa o próprio do estrangeiro, os super-homens dos que são menos que animais” (ibidem, p. 264).

Nesse contexto de racismo estatal e de escrutínio do corpo em busca de nossa verdade, o destaque ao cérebro adquire uma escala sem precedentes. As explicações cerebralistas emergiram justamente na esteira do biopoder e do racismo estatal característicos do século XVIII, e passou a surgir um conjunto de correntes de pensamento de cunho determinista denominadas “localizacionistas”. Contexto que remete, conforme Michael Hagner, à noção de *Homo cerebralis*, figura antropológica que corresponde à busca pela transformação do cérebro como *locus* da alma para órgão do *self* pela ciência ao longo do século XIX (VIDAL, 2011).

Ciências como a Organologia, a Frenologia (que foi uma derivação da primeira), a Fisiognomia e a Craniometria buscavam explicar e evidenciar aspectos morais da experiência e dos grupos humanos através do estabelecimento de medidas corporais e do crânio, além de divisões funcionais do córtex (GOULD, 2014; AZIZE; CARVALHO, 2011). Popularizava-se entre os cientistas a antropometria, medição de ossos, crânios e cérebros, que por meio de comparações pretendiam confirmar a inferioridade de determinados segmentos sociais e raciais da população. Ficaram famosas, na época, as teses de Samuel Morton, Franz Joseph Gall, Paul Broca e Cesare Lombroso (GOULD, 2014).

Samuel Morton, adepto da craniometria e entusiasta da denominada *poligenia*³⁴, empenhou-se em confirmar sua hipótese de que uma hierarquia racial poderia ser estabelecida a partir das características físicas do cérebro, particularmente no que se refere ao seu tamanho. Durante 30 anos, chegou a agrupar mais de mil crânios, a maior coleção do mundo à época.

33 Essa concepção pode ser mais bem compreendida no seguinte pensamento característico da época oitocentista explicitado por Foucault: “quanto mais espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 1999, p. 305).

34 Conforme Gould (2014), a poligenia é uma teoria surgida no Estados Unidos do século XIX e teve em Louis Agassiz e Samuel George Morton os seus principais defensores. Contrapondo a versão bíblica e concepção monogenista de que todas as raças descendiam de um mesmo “Adão”, a poligenia advogava a doutrina do “Adão múltiplo”, na qual as raças humanas eram consideradas “espécies biológicas separadas” e constituíam uma outra forma de vida, não cabendo então a uma ideia de igualdade entre os homens. A poligenia chegou a receber apoio e atenção de cientistas europeus, sendo denominada “escola antropológica americana”.

As palavras de Louis Agassiz, outro poligenista do período, são esclarecedoras sobre o que entendia como uma investigação objetiva da história natural:

Na Terra existem diferentes raças de homens, habitando diferentes partes de sua superfície e apresentando diferentes características; e este fato... impõe-nos a obrigação de determinarmos a hierarquia relativa entre essas raças, o valor relativo do caráter próprio a cada uma delas, de um ponto de vista científico... como filósofos, é dever encarar de frente esta questão. (AGASSIZ, 1850, p. 142 apud GOULD, 2014, p. 34).

Sobre os dados das pesquisas empreendidas por Morton e Agassiz, Gould (*ibidem*, p. 42) faz uma irreverente e desqualificadora análise: “é desnecessário dizer que esses dados coincidem com os preconceitos de todo o bom ianque: os ianques acima, os índios no meio, e os negros abaixo, e, entre os brancos, os teutônicos e os anglo-saxões acima, os judeus no meio, e os indianos abaixo”. Na visão de Gould, faz sentido que uma nação que ainda praticava a escravidão e expulsava os aborígenes de suas terras tenha favorecido o desenvolvimento de teorias que sustentavam que os negros e os índios eram espécies à parte, inferiores aos brancos.

Paul Broca redimensiona a teoria das localizações cerebrais, afirmando que a ciência frenológica deveria ser voltada para o exame das circunvoluções cerebrais e não de protuberâncias cranianas (GOULD, 2014). Broca foi considerado um dos mestres da Craniometria, desenvolvendo uma teoria considerada mais sofisticada sobre o tema. A partir de sua tese localizacionista, acreditava poder provar que o tamanho do cérebro indicava grau de inteligência, comprovando assim as generalizações racistas e sexistas que o orientavam: a ideia de que o cérebro dos indivíduos brancos do sexo masculino pertencentes às classes dominantes era maior do que as mulheres, dos pobres e das raças consideradas inferiores³⁵. Nas décadas de 1860 e 1870, a partir da teoria de Broca, já se encontrava em plena elaboração uma refinada teoria das localizações cerebrais apoiada no registro das análises neurofisiológicas. Esta teoria chegaria à conclusão de que o cérebro é, simplesmente, o órgão da mente, abrindo assim caminho para uma ciência e uma filosofia fisicalistas da mente (BARRETO, 1998).

Já a Antropologia Criminal de Cesare Lombroso foi um projeto baseado numa aliança entre a velha tradição da frenologia de Gall e a craniometria de Broca, orientadas por uma versão peculiar de uma teoria evolucionária de cunho racista e expressa na mesma linguagem

³⁵ Sobre a questão, Paul Broca de antemão considerava evidente a supremacia do homem branco, partindo para as análises imbuído desta concepção: “Superamos facilmente o problema selecionando, para a nossa comparação dos cérebros, raças cujas desigualdades intelectuais não deixam lugar a dúvidas. Assim, a superioridade dos europeus em relação aos negros africanos, os índios americanos, os hotentotes, os australianos e os negros da Oceania é suficientemente certa para servir como ponto de partida para comparação dos cérebros.” (BROCA, 1861, p. 176 apud GOULD, 2014, p. 81).

da teoria da “degenerescência”, na qual a associação entre hereditariedade e crime era comumente admitida (GOULD, 2014). Conforme Gould (ibidem), a originalidade da teoria de Lombroso e de sua antropometria frenológica do criminoso foi a interpretação que imprimiu à teoria evolucionista, definindo os criminosos como tipos “atávicos”, ou seja, indivíduos desafortunados, marcados pela persistência de traços ancestrais físicos e mentais e reconhecíveis pela presença de sinais anatômicos anômalos: os denominados “estigmas”.

As teses biodeterministas de Lombroso tornaram-se célebres em 1885 na ocasião do I Congresso de Antropologia Criminal, realizado em Roma. Para Silva (2009) é fato que o racismo lombrosiano e sua abordagem determinista moldaram de certo modo o imaginário ocidental até pelo menos o final da II Guerra Mundial, com rastros visíveis ainda nos dias atuais: “o alcance do racismo científico do período oitocentista é notável. Longe de ser um assunto circunscrito à academia e associações científicas, o biodeterminismo se tornou mote de inúmeras reformas em termos jurídicos, médico-legistas, psiquiátricas, entre outras” (ibidem, p. 43).

Como resultado dessa ressignificação ético-moral e política a partir do cérebro, Ortega (2009a) aponta a persistência no século XX da busca da inscrição neural de criminalidade, genialidade ou loucura, que se estende desde a antropologia física e racial oitocentista até, por exemplo, o escrutínio dos cérebros de Lênin, Einstein ou ainda da terrorista alemã da Fação do Exército Vermelho (RAF, na sigla em alemão) Ulrike Meinhof, na procura da genialidade ou da propensão para o terrorismo.

Para Michel Foucault, a ideia de purificação e eliminação das raças, levada às últimas consequências no programa político do *III Reich* na Alemanha nazista, está fundamentalmente ligada a uma tecnologia de poder: “um mecanismo que permite o biopoder exercer-se” (1999, p. 309); um modo pelo qual os Estados modernos se utilizaram para exercer seu poder soberano. Na visão de Silva (2009), o movimento eugênico inaugurado final do século XIX ainda hoje se faz presente no campo da engenharia genética.

Para Barreto (1998), essa constelação de teorias e discursos fez do século XIX “o século da Ciência Natural”, época em que foi levado a cabo de modo radical um determinado projeto, que visava, em última análise, a buscar “reconhecer na natureza os traços presentes na fisionomia do homem como agente moral” (BARRETO, 1998, p. 99). A busca por esse reconhecimento da moralidade a partir da primazia do biológico iria reaparecer de um modo distinto, a partir de um olhar molecularizado a partir de meados do século seguinte, configurando assim uma nova “biopolítica”.

3.2.3 Biopolítica dos séculos XX-XXI: da defesa à otimização da vida

Para Peter Pál Pelbart (2003), o discurso da “defesa da vida” tornou-se lugar comum na biopolítica de nosso tempo. Suas palavras retratam de modo oportuno as singularidades e principalmente os debates e dilemas de tal cenário:

Todos a invocam [a defesa da vida], desde os que se ocupam de manipulação genética até os que empreendem guerras planetárias. Alguns veem nas formas de vida existentes e na sua diversidade um reservatório infinito de lucro e pesquisa; outros um patrimônio inalienável da humanidade. Alguns deploram que a vida tenha sido decomposta e recombinada ‘artificialmente’ a ponto de seu conceito mesmo ter sido volatizado; outros celebram que tal ‘desnaturalização’ abre a via, por fim, para novas formas de ‘pós-humanidade’. (ibidem, p. 13).

Pelbart entende que esse debate inconcluso reflete, possivelmente, um paradoxo que está no cerne da condição contemporânea: se por um lado a vida tornou-se alvo supremo do capital, por outro, a própria vida foi capitalizada, tornando-se “o” capital por excelência, de que todos e qualquer um dispõem, virtualmente, com consequências políticas a determinar” (ibidem, p. 13). Devido à extensão da opção da técnica biomédica até a própria estrutura da existência vital, estamos sendo confrontados com a inevitável tarefa de deliberar acerca do mérito de diferentes vidas humanas: “com controvérsias sobre tais decisões, com conflitos sobre quem deveria tomar tais decisões e quem não e, por conseguinte, com um novo tipo de política da vida” (ROSE, 2013, p. 352).

Nikolas Rose (ibidem) entende que a política da vida dos séculos XVIII e XIX, a partir dos estudos de Foucault, tratava-se de uma “política da saúde”, referindo-se a taxas de nascimento e morte, doenças e epidemias, policiamento da água, saneamento, gêneros alimentícios, cemitérios, em suma, da vida das pessoas aglomeradas em cidades e metrópoles. Como visto, ao longo da primeira metade do século XX, essa preocupação com a saúde da população e sua qualidade foi impregnada por uma compreensão específica sobre herança de uma constituição biológica e das consequências da reprodução discriminatória de diferentes subpopulações, o que levou políticos de muitos países a tentar administrar a qualidade da população, mesmo que de modo opressivo e até mortífero em nome do futuro de uma raça e de uma nação (ibidem).

As consequências sociopolíticas desastrosas da biologização dos seres humanos a partir de ciência racial do século XVIII ao século XX, a eugenia, e mais recentemente as simplificações reducionistas da sociobiologia e da psicologia evolutiva, têm levado autores do campo das Ciências Sociais e Humanas a vislumbrar essa nova configuração biopolítica como uma ameaça (ROSE; ABI-RACHED, 2013). Contudo, para Rose (2013), a política da vida de

nosso século parece distinta das anteriores: dentro das racionalidades políticas das sociedades que considera avançadas, sobretudo as “liberais”, a relação contemporânea entre a vida biológica do indivíduo e o bem-estar da coletividade é colocada de modo distinto dos ideais eugênicos e neo-higiênicos da primeira metade do século XX.

Na perspectiva de Rose (2013) o campo da biopolítica do século XXI não está definido pela “saúde” nem pela “doença”, ou ainda, nem mesmo por preceitos relacionados à sexualidade ou à criação. Se o papel anterior da medicina era o de restaurar a normalidade humana, agora consiste em transformar as capacidades humanas: “é o espaço de problemas que dizem respeito à otimização da vida” (ROSE, 2013, p. 123). A partir da segunda metade do século XX, conforme o autor, a noção de “saúde” passa a ser redefinida como uma maximização das forças e potencialidades vitais de um corpo vivente (ibidem). Nesse escopo, a necessidade e a busca por saúde passam a se constituir como um “desejo”, um “direito” e uma “obrigação”; tornando-se um elemento-chave dos regimes éticos contemporâneos nas sociedades ocidentais (idem, 2011b). Nas palavras do autor inglês, a biopolítica do século XXI é uma “política da própria vida” (idem, 2013, p. 16):

Não está limitada nem pelos polos de doença e saúde, nem focaliza em eliminar patologias para proteger o destino da nação. Ao contrário, está preocupada com nossas crescentes capacidades de controlar, administrar, projetar, remodelar e modular as próprias capacidades vitais dos seres humanos enquanto criaturas viventes, é como procuro demonstrar, uma política da própria vida.

Para Rose (ibidem), não se trata mais de classificar, identificar, eliminar ou constringer aquelas pessoas portadoras de uma constituição considerada defeituosa, ou ainda promover a reprodução daqueles cujo aparelho biológico é o mais desejável em nome da boa saúde geral da população de uma nação ou de uma raça. Na biopolítica atual,

[...] as distinções binárias entre normal e patológico – centrais nas análises biopolíticas anteriores – agora estão organizadas dentro dessas estratégias para o gerenciamento de risco [...] há estratégias atuariais ou epidemiológicas que buscam reduzir os níveis globais de riscos entre a população. Há estratégias para o gerenciamento de grupos de alto risco. E de maneira, crescente, há estratégias baseadas na identificação de pessoas perigosas e na intervenção preventiva em relação a elas. (ibidem, p. 107).

Diante desse novo contexto, Rabinow e Rose (2006, p. 37) propõem uma redefinição do termo “biopolítica”, designando-a como “todas as estratégias específicas e contestações sobre as problematizações da vitalidade humana coletiva, morbidade e mortalidade, sobre as formas de conhecimento, regimes de autoridade e práticas de intervenção que são desejáveis, legítimas e eficazes”. A novidade dessa configuração biopolítica, segundo Rose (2013), surge

da percepção de que experimentamos um crescimento qualitativamente significativo em nossa capacidade de manipular nossa vitalidade, nosso metabolismo, nossos órgãos e cérebros.

Para problematizarmos a inserção e a expansão do discurso e das práticas da Biomedicina contemporânea, creio ser importante delinear melhor como tem ocorrido o emergente “processo de medicalização” evidenciado nas sociedades ocidentais. De modo amplo, a concepção de “medicalização” pode ser entendida como processos em que problemas não médicos passam a ser definidos e tratados como nos termos médicos, ou seja, descritos a partir da linguagem médica, entendido com base na adoção de um registro médico, ou tratado como uma intervenção médica (CONRAD, 2007). Conforme Conrad, esse processo tende a focalizar a fonte do problema mais no indivíduo do que no ambiente social, clamando por intervenções médicas individuais em detrimento de soluções mais coletivas ou sociais: “além disso, ao expandir a jurisdição médica, a medicalização amplia a quantidade de controle social sobre os comportamentos humanos” (ibidem, p. 8). Nesse escopo, a medicalização de condutas classificadas como anormais até a atualidade tem alcançado uma escala sem precedentes e se estendido a praticamente todos os domínios de nossa existência (CAPONI, 2009).

Analisando as práticas da medicina numa perspectiva histórica, Foucault (2008) assinala que o processo de medicalização (embora não se refira diretamente a essa terminologia) iniciou no século XVIII, acoplado a um modelo de saber científico como coadjuvante no tratamento da doença – contribuindo para legitimar o lugar da clínica nosográfica e do esquadramento da doença. Por meio da medicalização, o paciente torna-se objetivado a partir de uma verdade que representa um saber legitimado sobre uma determinada espacialidade corporal, atuando como uma normalização da vida (IGNÁCIO; NARDI, 2007).

Estudiosos que se dedicam à temática da medicalização têm denunciado com frequência o crescente uso da racionalidade médica para abordar problemas de ordem socioeconômica e cultural. Tal prática tem levado, conforme apontam Gaudenzi e Ortega (2012), a uma “culpabilização da vítima”, deslocando para o aspecto subjetivo do indivíduo o foco do problema objetivo em si – suas causas e implicações.

Ao problematizar o uso de psicofármacos, em seu estudo, Ignácio e Nardi (2007) sugerem que o processo de medicalização seja pensado como uma estratégia biopolítica, ou seja, como a emergência de um dispositivo que age através da individualização do poder e como tecnologia de si. Desse modo, compreender os efeitos agenciadores do dispositivo da medicalização nos modos de subjetivação contemporâneos implica entender como se

atualizam as estratégias que definem a expressão da biopolítica como controle da população e como uma forma de disciplinarização dos corpos. Destarte, o dispositivo da medicalização constitui-se como uma estratégia biopolítica, na medida em que age conformando modos de ser e instaurando uma normalidade medicalizada. Nessa configuração, “a expressão do sofrimento (de qualquer origem e forma) não se torna objeto de reflexão e busca de construção de outras formas de ser, mas sim de um ‘bloqueio químico’ das emoções” (ibidem, p. 89).

No plano ideológico, assistimos ao ressurgimento, a partir dos anos 1970/1980, de trabalhos científicos assentados num forte determinismo biológico, implicando a interpretação biologizante de uma vasta gama de comportamentos e fenômenos, além, evidentemente, das chamadas “doenças mentais”: a diferença de gênero, a homossexualidade, as diferenças de performance escolar, as diferenças raciais (RUSSO; PONCIANO, 2002).

Para Caponi (2013), o processo de biologização de fatos e problemas sociais deve ser retomado a partir da noção de biopolítica. A premissa do processo de medicalização enquanto um dispositivo e estratégia de governo da vida permite problematizar os efeitos das explicações cerebralistas e intervenções neurocientíficas em casos que são condições da vida ou problemas sociais reais como sendo problemas médicos e neuroquímicos.

Ortega e Zorzaneli (2010) também entendem que a biopolítica atual tem sido exercida a partir de modos de articulação diferentes da biopolítica do século XIX: agora se observa o abandono do Estado como gestor do indivíduo e a consequente ascensão do próprio indivíduo como responsável por sua saúde e sua prole. A economia da biopolítica de hoje, no entendimento de Rose e Rabinow (2006), opera de acordo com a lógica da vitalidade, e não da mortalidade, no qual “deixar morrer” não é “fazer morrer”, mesmo nos “circuitos de exclusão”. Reiteram que não há evidência em suas pesquisas de que as biopolíticas que estão tomando forma em torno destas técnicas tenham como objetivo estratégico a administração total das qualidades das populações:

A sua lógica é diferente, e notavelmente envolve esforços para desenvolver e maximizar alvos para os mercados farmacêuticos e outras intervenções sobre o cuidado com a saúde que ensejam a inscrição de indivíduos, grupos de pacientes, médicos e atores políticos em campanhas de conscientização de doenças e tratamento em nome da maximização da qualidade de vida. Isto é capitalismo e liberalismo, não eugenia, seja pela porta da frente ou de trás, ao menos na medida em que a eugenia tenha adquirido um sentido negativo inescapável em nossa cultura contemporânea. (RABINOW; ROSE, 2006, p. 47-48).

O espaço da biopolítica contemporânea deve ser entendido como um acontecimento singular e sua reconfiguração está circunscrita a um conjunto de mudanças em diferentes

dimensões. Pesquisador do tema, Rose (2011b, 2013) caracteriza cinco importantes transformações que derivaram à atual política da vida:

- *Molecularização*: o estilo de pensamento da Biomedicina considera a vida no nível molecular como uma série de mecanismos vitais inteligíveis que podem ser identificados, isolados, manipulados, mobilizados e recombinados em novas práticas de intervenção. Na biopolítica do século XXI, é em termos corporais que nossas verdades e destinos passaram a ser imaginados e nossa corporalidade – agora no nível molecular – tem sido alvo de julgamentos e técnicas que empregamos para nos aprimorarmos. Nesta “biopolítica molecular de controle” passa a ocorrer uma “virada molecular” no estilo de pensamento sobre a vida a partir de meados do século XX³⁶.
- *Otimização*: as tecnologias de vida estão compelidas pelo viés da otimização, no qual as intervenções almejam maximizar as capacidades vitais no presente, a fim de assegurar o melhor futuro possível para os indivíduos.
- *Subjetificação*: emergência de novos modos de subjetivação, sociabilidades, concepções de cidadania e valores éticos para a condução da vida derivadas das práticas e técnicas da Biomedicina. Nessa perspectiva, os fenômenos moleculares, tornados visíveis e transformados em determinantes de nossos humores, desejos, personalidades e patologias, tornaram-se o alvo de novas técnicas farmacêuticas, que prometem não só curar, mas também auxiliar na realização de nós mesmos, a nos tornarmos os “tipos de pessoas” que somos (ROSE, 2011b).
- *Expertise somática*: esses desenvolvimentos têm ocasionado o aparecimento de novas formas de governar a conduta humana, uma nova modalidade de poder pastoral³⁷ a partir de autoridades da Biomedicina. Nesse escopo, surgem múltiplas subprofissões que exigem *expertise* e exercem seus poderes na administração de aspectos específicos de nossa existência somática. Em tal modo de poder, sublinha

36 No século XIX, o foco da medicina clínica era o “corpo molar”, revelado ao olhar do médico após a morte na dissecação pós-morte, visualizado nos atlas anatómicos, acessado em vida por uma variedade de instrumentos que ampliavam o olhar clínico e permitiam perscrutar o interior do corpo vivente. Contudo, hoje, a Biomedicina visualiza a vida e nela opera partir de um “olhar molecular”: “a vida é entendida e sobre ela se opera no nível molecular” (ROSE, 2011b, p. 14).

37 Por não se tratar propriamente da “condução incondicional de um rebanho”, Rose observa que esse novo tipo de poder pastoral difere do verificado por Foucault: “esses novos pastores do soma compartilham os princípios éticos do consentimento informado, da ação e escolha voluntárias e da não diretividade” (ROSE, 2011b, p. 21). No que denomina “era da biologia da prudência”, Rose (ibidem) identifica que os indivíduos são obrigados a assumir responsabilidades em relação aos seus futuros médicos, assim como de suas famílias. Nesse processo, princípios éticos normativos e direcionados são reduzidos a tecnologias de gerenciamento da comunicação e da informação, borrando os limites entre coerção e consentimento.

Rose (2013), as questões acerca do valor da vida em si mesma inspiram os julgamentos cotidianos, os vocabulários, as técnicas e as ações dos profissionais da vitalidade – médicos, conselheiros genéticos, cientistas de pesquisa e indústria farmacêutica –, envolvendo todos nas questões éticas. A própria vida biológica entrou no domínio da decisão e da escolha, tornando inevitáveis essas questões de julgamento: era da política vital, da ética somática e da responsabilidade biológica.

- *Economia de vitalidade*: imbuídos pela busca de biovalores, novos laços se formaram entre “verdade” e “capitalização”. Uma “bioeconomia” foi desenhada como novo espaço econômico e um “biocapital” como uma nova forma de capital. A própria ciência tem sua relação modificada com o mercado de valores e a vida em si mesma se torna maleável às novas relações econômicas, em que verdades e promessas são geradas na Biomedicina a partir do potencial de investimento e lucro no mercado financeiro.

Conforme Foucault (2008), foi a perspectiva do neoliberalismo estadunidense que fundamentou a biopolítica contemporânea, alçando a vida humana ao estatuto de “capital”: o “capital humano”. Para ele, essa teoria representa dois processos importantes: o primeiro refere-se a uma incursão da análise econômica num campo até então inexplorado; segundo, a partir dessa incursão, a possibilidade de retraduzir em termos estritamente econômicos todo um campo considerado até então não econômico. Destarte, cada vez mais, o homem passou a ser objeto de intervenções a partir de uma determinada grade de inteligibilidade: o *Homo economicus*. Do ponto de vista neoliberal, a economia passa de uma análise lógico-histórica de processo e passa ser considerada como um princípio de inteligibilidade: “a análise da racionalidade interna, da programação estratégica das atividades dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 307).

Na biopolítica do século XXI, a produção e a configuração de verdades na Biomedicina estão agora relacionadas aos desdobramentos de uma complexa relação entre *biomedicina*, *bioeconomia*, *biocapital* e *biopolítica* (ROSE, 2011b, 2013). Não por acaso, Rose (2011b) afirma que a reconfiguração do entendimento sobre o que são os seres humanos está ocorrendo dentro de uma nova política econômica da vida, na qual, em parte pelo menos, a biopolítica tem se tornado bioeconomia.

Nessa configuração, investimentos são necessários para gerar verdade potencial na biomedicina, e a alocação de tais investimentos está sujeita inescapavelmente à análise de cálculo do retorno financeiro (ibidem). Para Rabinow e Rose (2006), precisamos desenvolver

as ferramentas conceituais para a análise crítica das maneiras a partir das quais a biopolítica se relaciona com o biocapital e a bioeconomia, em circuitos nos quais a saúde e a vitalidade tornam-se apostas importantes nas relações de mercado e na cotação do valor das ações de empresas que investem no ramo.

Conforme Rose (2011b), a bioeconomia e seu biocapital constituinte estão inscritos e representados em números – taxas de investimento, números de companhias, taxas de retorno sobre o capital, números de produtos levados ao mercado, divididos por setores, países, regiões, mapeados ao longo dos anos para mostrar crescimento ou declínio. Em diferentes regiões do planeta, projetos para governar essa bioeconomia tomam a forma de novas associações entre as autoridades políticas e o capitalismo promissor:

Uma conexão aparentemente virtuosa entre saúde e riqueza tem mobilizado: grandes orçamentos para pesquisas e desenvolvimento, investidos por governos nacionais e fundações privadas, as negociações comerciais no campo da atenção à saúde e as indústrias de administração da saúde, a operação das companhias farmacêuticas e biotecnológicas, os fluxos de risco e de valor para os acionistas. (ibidem, p. 23).

Desse modo, a biopolítica “bioeconômica” de nosso tempo tem se constituído através de uma consistente aliança entre “Estado, ciência e comércio na busca por saúde e riqueza” (ibidem, p. 23). As noções do humano como empreendedor de si, do corpo biológico como um determinado capital e valor, e a virada molecular do corpo irão se constituir como elementos fundamentais no cerne da biopolítica e na racionalidade biomédica contemporânea. Em virtude disso, passa-se a repensar todos os problemas de proteção da saúde, todos os problemas da higiene pública em elementos capazes ou não de melhorar o capital humano e colocar o processo de saúde-adoecimento a partir de uma lógica individualista e culpabilizadora, pois, afinal, nos ditames capitalistas, a busca pela saúde é um empreendimento fundamental que deve ser almejado e bem-sucedido por todos.

É uma configuração biopolítica marcada pela racionalidade neoliberal. Esse princípio de inteligibilidade traduz reflexos importantes na relação das Neurociências com a produção de verdade científica, instigando determinado estilo de pensamento sobre o cérebro em autoridades e leigos, estabelecendo possibilidade de governo através do discurso do cérebro e legitimando certas práticas de si cerebralistas, como um certo “empreendimento”, conforme veremos adiante.

3.3 [Eixo Si] Ética e cultura somática: modos de subjetivação

As proposições e promessas do discurso científico têm tensionado e desencadeado um conjunto de transformações nos modos de viver que trazem importantes implicações éticas, políticas, sociais e culturais para a vida das pessoas, projetando novos modos de subjetivação a partir de nossa condição biológica. Na medida em que a busca por saúde tornou-se objetivo decisivo para a vida da maior parte dos seres humanos nas “democracias liberais avançadas”, as pessoas passaram a cada vez mais experimentar a si mesmas e as suas vidas em termos fundamentalmente biomédicos (ROSE, 2013). Desse modo, observa Rose (ibidem), tornou-se possível às pessoas pensar seus si-mesmos (*selves*) corporificados como abertos à modificação em novas formas e, portanto, adquirir consequentes obrigações quanto ao gerenciamento responsável de sua existência biológica e somática.

Para Rabinow e Rose (2006), os processos de subjetivação derivados da Biomedicina, eminentemente característicos da modalidade de “biopoder” contemporâneo, são modos “nos quais os indivíduos podem ser levados a atuar sobre si próprios, sob certas formas de autoridade, em relação a estes discursos de verdade, por meio de práticas do *self*, em nome da vida ou da saúde individual ou coletiva” (p. 37). Nesta subseção, pretendo contextualizar o modo pelo qual discursos e práticas científicas têm ensejado a aparição de novas práticas sociais, novas subjetividades e novas figuras de humanidade na contemporaneidade.

3.3.1 *Um novo ethos: a ética somática*

A Biomedicina, ao longo do século XX até os dias atuais, não tem mudado somente nossa relação com o binômio saúde-doença, mas também tem modificado significativamente nossas esperanças e aspirações: “ela ajudou a fazer de nós os tipos de pessoas que nos tornamos” (ROSE, 2013, p. 44). A conjuntura de excessivo destaque destinado a um padrão de saúde otimizado tem originado um conjunto de novas formas de relação consigo e com o outro (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010).

Nesse sentido, Nikolas Rose (2011a, 2013) indica o surgimento de um novo regime ético contemporâneo: uma “ética somática”, na qual nossa existência corporal – nosso genoma, nossos neurotransmissores – vem sendo crescentemente salientada e problematizada. A noção de “ética” é tomada por Rose (2013) não no sentido de princípios morais, mas sim como “os valores para conduta de uma vida”. Assim, nossa “relação consigo mesmo”, nossas condutas e práticas cada vez mais têm sido implicadas fundamentalmente por meio de uma compreensão e descrição somática de existência.

Se nos primeiros 60 anos do século XX – nas sociedades democráticas ocidentais – os seres humanos chegaram a compreender a si mesmos como habitados por um profundo espaço psicológico, Rose (ibidem) observa uma profunda alteração nesse tipo de entendimento a partir da metade do século XX. Conforme o autor, da última metade do século XX até os dias atuais temos nos tornado progressivamente “pessoas somáticas”, ou seja, compreendendo, falando e agindo sobre si e sobre os outros como seres modelados por nossa biologia. Logo, as formas de conhecimento que constituem os entendimentos sobre “nós mesmos” têm assumido ênfases “biológicas” – não só médicas, mas também providas de elaborações científicas da Genômica e das Neurociências e das formas híbridas que essas têm assumido nos discursos “leigos” do cotidiano (idem, 2011b).

No interior desse processo, o autor antevê o surgimento de um determinado estilo de pensamento acerca de si a partir do biológico, uma “individualidade somática”:

Minha análise diz respeito não ao que os seres humanos são, mas ao que eles pensam que são: os tipos de seres humanos que eles próprios presumem ser [...]. E afirmo, estamos progressivamente chegando a nos relacionar a nós mesmos como indivíduos ‘somáticos’, isto é, como seres cuja individualidade está, pelo menos em parte, fundamentada dentro de nossa existência carnal, corporal, e que experimentamos, expressamo-nos, julgamos e agimos sobre nós parcialmente na linguagem da biomedicina. (idem, 2013, p. 44).

Na medida em que a vitalidade do corpo se tornou mais aberta à mecanização e à intervenção das tecnologias, Rose (ibidem, p. 352) entende que os seres humanos se tornaram ainda “mais biológicos”, tornando a corporalidade um dos lugares mais importantes para julgamentos e técnicas éticos. As narrativas de experiência de doenças e *performances* do sofrimento que aparecem na mídia, bem como a disseminação e moralização do vocabulário médico-fisicalista baseado em constantes biológicas, têm fornecido critérios de avaliação individual e destacado a existência corporal do *self* como lugar privilegiado de construção de relações consigo e com os outros nas sociedades biomédicas contemporâneas (ORTEGA, 2009a). Nossas condutas, nossos comportamentos, nossas personalidades têm sido potencialmente explicáveis pelos achados neurocientíficos, a partir de termos predominantemente biológicos (ROSE, 2013).

Antes de entender esse processo como um “reducionismo biológico”, Rose (2013, p. 353) vê com otimismo o surgimento desta ética somática: uma nova ética que engloba o senso de que todos os seres humanos são, em suma, criaturas biológicas, “e que cada uma das criaturas faz exigência à outra simplesmente por ser uma criatura dessa espécie”. A compreensão de si como um indivíduo somático também pode ser analisada através de um

processo mais amplo de práticas sociais, denominado por Francisco Ortega (2008) como “cultura somática”.

A emergência de uma determinada “cultura somática” merece nossa especial atenção para esta discussão. Stuart Hall (1997) distingue sua análise da cultura a partir de dois aspectos: um substantivo e outro epistemológico. Como aspecto substantivo, Hall entende “o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular” (ibidem, p. 15). O aspecto epistemológico refere-se à posição da cultura em relação às questões do conhecimento e da conceitualização. Conforme o autor, nossas subjetividades seriam produzidas de modo discursivo e dialógico, a partir do modo que a cultura penetra em cada recanto da vida social, atuando e mediando tudo na organização da sociedade. Para Hall (ibidem), a “centralidade da cultura” é um fator decisivo na constituição do sujeito, sendo a identidade social resultado de um processo de identificação que os discursos culturais nos fornecem.

Mais do que simplesmente um ramo de conhecimento científico, a Biomedicina contemporânea tem se tornado uma determinada “cultura”, no sentido que tem transformado nossa compreensão, explicação e modelos teóricos de mundo de modo amplo. Autores da área das Ciências Humanas têm formulado um conjunto de noções referentes às práticas, às identidades e aos modos de sociabilidades que têm emergido a partir de nossa biologia e das práticas da Biomedicina: *biossociabilidades* (RABINOW, 1999); *cultura somática* (ORTEGA, 2008, 2009b); *neurosociabilidades* (ORTEGA, 2009a, 2009b); *biologia cidadã* (ROSE, 2007, 2011b); *neurocultura* (ORTEGA; VIDAL, 2007); *sujeito cerebral* (VIDAL, 2011; ORTEGA, 2009a; EHRENBERG, 2009; ORTEGA; VIDAL, 2007).

Na obra *Antropologia da Razão*, Rabinow (1999) utiliza pela primeira vez a noção de “biossociabilidade” em referência às novas formas de subjetivação e práticas de identificação coletiva a partir da Biomedicina contemporânea. Partindo de sua pesquisa sobre o *Projeto Genoma*, o autor afirma que a nova genética está deixando de ser apenas uma metáfora biológica para se tornar o que denomina uma biossociabilidade, ou seja, “uma rede de circulação de termos de identidade e lugares de restrição, em torno da qual surgirá um tipo verdadeiramente novo de autoprodução” (ibidem, p. 143). Nesse contexto, o autor entende que a natureza será modelada pela técnica, tornando-se finalmente artificial: “exatamente como a cultura se tornou natural” (ibidem, p. 144). Sua pesquisa o conduziu a identificar novos tipos de identidades grupal e individual e práticas que surgiam de novas técnicas de diagnose genética e monitoramento de riscos e suscetibilidades.

Francisco Ortega (2008) propôs a utilização do conceito de modo mais abrangente, designando a noção de “biossociabilidade” para descrever e analisar novas formas de sociabilidade surgidas da interação entre “capital”, “biotecnologias” e “medicina” na contemporaneidade. A biossociabilidade, nesse sentido, pode ser mais bem definida como um modo de agrupamento de pessoas por meio de critérios de saúde, desempenho físico, doenças específicas, longevidade, em detrimento de outras referências identitárias, como *status* cultural, características psicológicas, padrões de classe ou orientação política (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010).

Por meio desse modo de sociabilidade, novos critérios de mérito e reconhecimento têm sido criados, assim como novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação do tempo, criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico (ORTEGA, 2008). Ortega (*ibidem*) identifica algumas características da biossociabilidade contemporânea: as ações individuais passam a ser dirigidas com o objetivo de conseguir melhor forma física, prolongamento da juventude ou mais longevidade; a popularização de um vocabulário médico-fiscalista, que alcança uma conotação “quase-moral” e fornece critérios de avaliação pessoal; todas as atividades sociais, lúdicas, religiosas, esportivas sexuais são ressignificadas como práticas de saúde.

Como efeito intensificado desse processo, Dumit (2004) constata o surgimento de modos de subjetivação “objetivados” pelos saberes e pelas práticas da ciência, fenômeno que denomina “*self* objetivo”. Segundo ele, tal noção remete a uma compreensão de subjetividade que tem, como ponto de partida, discursos técnicos, científicos e médicos sobre a objetividade, ou seja, refere-se a uma “subjetividade objetivada”. Nessa forma de compreensão de “si mesmo”, a perspectiva fenomenológica e subjetiva da primeira pessoa é reduzida à perspectiva em terceira pessoa, expressa mediante tecnologias médicas e discursos e práticas objetivantes (DUMIT, 2004).

Esse modo de autoconstituição objetiva, na opinião de Ortega (2009a), é formado por um duplo processo: por um lado, as práticas da ciência da medicina e da tecnologia formam *selves* por meio da experimentação científica e de exercícios de taxonomia médica, produzindo fatos que passam a definir objetivamente quem somos; por outro, os indivíduos cada vez mais passam a formar seus próprios modelos de si mesmos a partir desses fatos científicos. Nessa configuração, os sujeitos passam a constituírem-se a si mesmos de modo objetivado, a partir da incorporação em suas vidas de fatos e explicações biológicas e cerebralistas.

Ortega (2008) também analisa a formação de novas práticas e subjetividades contemporâneas a partir da noção de “*ascese*”, entendida por Foucault como o “conjunto

ordenado de exercícios, recomendados e até obrigatórios, utilizáveis pelos indivíduos num sistema moral, filosófico e religioso para atingir um objetivo espiritual específico” (FOUCAULT, 2001, p. 398). A própria noção de “práticas de si” – estudadas por Foucault a partir das práticas da Grécia Antiga e do cristianismo primitivo – aproxima-se da referência à conduta ascética. Nessas práticas, a ênfase é dada às “formas de relação consigo”, a procedimentos e técnicas pelos quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio indivíduo se dá como objeto de conhecimento e sujeito a práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser. A conduta ascética pode ser caracterizada em quatro tópicos gerais: envolve um processo de subjetivação, deslocando um tipo de subjetividade para outro; implica um processo de delimitação e reestruturação das relações sociais; constitui-se como um fenômeno fundamentalmente político e social; está ligada à vontade, uma forte acentuação do elemento volitivo (ORTEGA, 2008).

Tanto nas ascèses clássicas greco-romanas quanto nas cristãs, o corpo possuía um valor simbólico, e a ascese corporal aparece vinculada a uma ascese espiritual. No entanto o modo contemporâneo de conduta ascética é exclusivamente corporal, uma “bioascese”. Conforme Ortega (ibidem), as práticas bioascéticas de nosso tempo tendem a fundir corpo e mente na formação de uma identidade somática, tornando obsoletas antigas dicotomias como corpo-alma, interioridade-exterioridade, mente-cérebro.

Nas modernas bioascèses, o corpo passa a obter um novo valor: se por um lado sofre um desinvestimento simbólico na sua materialidade, por outro, torna-se elemento central para a experiência do *eu*: “corpo e *self* tornam-se idênticos” (ibidem, p. 42). Como efeito, predicados mentais como vontade passam a ser definidos segundo critérios corporais e materiais; práticas espirituais perdem sua dimensão simbólico-transcendental e passam a visar à maximização da performance corporal; descrições fisicalistas são adotadas na explicação dos fenômenos psíquicos; sentimentos são substituídos por sensações como critério de avaliação subjetiva. Nessa configuração, desaparece a noção de “alma” e a concepção de “subjetividade” passa por um processo de “somatização”: “a própria subjetividade e interioridade do corpo são deslocados para o corpo” (ORTEGA, 2008, p. 42). Os processos de subjetivação correspondentes a essas formas de ascese contemporânea têm formado novos tipos de identidades, designadas “bioidentidades” por Ortega (ibidem), referenciadas a esse modelo externalizado de construção e descrição de si.

As pressuposições biológicas, segundo Rose (2013), também têm embasado explicitamente ou implicitamente muitos projetos de cidadania, modelando concepções do que significa ser cidadão e fundamentando distinções entre cidadãos “reais”, “potenciais”,

“problemáticos” e “impossíveis”. Nas suas palavras, o uso do termo “cidadania biológica” pretende descritivamente abranger “todos aqueles projetos de cidadania que têm ligado suas concepções de cidadãos a crenças acerca da existência biológica dos seres humanos, como pessoas, como homens e mulheres, como famílias e linhagens, como comunidades, como populações e raças, e como espécies” (ibidem, p. 190).

Na contemporaneidade, Rose (ibidem) assinala que a cidadania biológica tem assumido formas diferentes em diversos contextos nacionais e em diferentes tipos de doenças, desfigurações ou incapacidades. Em cada contexto, a forma assumida é modelada a partir de fatores como as histórias biopolíticas, os modos de governo, as tradições de ativismo, as pressuposições acerca das pessoas e de seus direitos e obrigações. Para o autor inglês, a “invenção” da cidadania biológica tem envolvido a reformulação do modo pelo qual as pessoas são compreendidas por diferentes autoridades – autoridades políticas, profissionais do ramo da biomedicina, juristas, futuros empregadores e até companhias de seguro – em termos de categorias tais como: “cronicamente doentes”, “incapacitados”, “cegos”, “surdos”, “abusadores” e “psicopatas”. Essas categorizações têm orientado o olhar diagnóstico, forense e interpretativo de diferentes grupos profissionais e peritos, delimitando as fronteiras daqueles que serão tratados de determinado modo: punição, terapia, emprego, segurança, benefício, recompensa (ibidem).

Cabe destacar que, na visão de Ortega (2008), a configuração das chamadas biossociabilidades tem se dado de modo preponderantemente “apolítico” na contemporaneidade: em geral, visa à construção de grupos de interesses privados, sem articulação comum com interesses gerais de raça, classe, estamento, e tem como finalidade principal a capacidade do sujeito para se integrar e se adaptar de modo flexível ao mercado de consumo.

3.3.2 Um novo telos: a utopia da saúde perfeita

Analisando o fenômeno da dispersão das práticas da ciência na cultura a partir de uma perspectiva crítica, Lucien Sfez (1996) interpreta a franca ascensão do discurso científico biologicista na descrição e interpretação sobre nós mesmos, o que representa algo mais do que a constituição de uma engrenagem do “biopoder” contemporâneo, ou ainda, do que uma “biossociabilidade”. Apesar de tratar-se de conceitualizações importantes, Sfez acredita que estas não englobam o caráter utópico do fenômeno. Para ele, trata-se, sim, de uma nova

utopia, a “utopia da saúde perfeita”, um projeto com caráter fundamentalmente religioso, ao qual Sfez denomina “bio-eco-religião”.

Para Sfez (ibidem), esta bio-eco-religião pretende – para além do Estado e dos círculos dirigentes – explicar o mundo e seu destino, a humanidade e seu futuro, alojando-se na história geral do ser vivo (unicidade de tempo) e no cosmo (unicidade de espaço). A ciência e sua ideologia, em tal concepção, cumprem uma função principal nessa “profecia”, reconciliando então técnica e natureza: “por ela [a ciência] o homem total pode enfim emergir. O homem total, imortal, alojado na imortalidade do vivente, dotado de uma longa vida feliz e em ‘grande saúde’, reconciliado com a História (a grande) e com a natureza” (ibidem, p. 310). Para Sfez (ibidem), esta utopia busca a conciliação entre a realidade “inventada” e a “revelada”, entre a história “criada” e a “restituída” do ser vivo, convergindo na busca do “homem perfeito”, horizonte último de tal utopia. Nessa perspectiva, o horizonte de “super-humanidade” não nos devolve somente o “progresso”, mas também refunda nossa “essência”, “identidade” e “realidade” nos genes, a partir de um ideário de purificação³⁸.

Destarte, o *telos* desta utopia consiste em devolver-nos a nossa realidade originária: “Ela no-la devolve no futuro. Ela no-la devolve por fabricação. E eis por que a nova moral do cotidiano passa pelo controle do corpo. A técnica não se opõe à natureza. O natural é como a técnica, o que cresce por si mesmo” (SFEZ, 1996, p. 310). A utopia da saúde perfeita apresenta-se para Sfez como um projeto totalitário, assentado exclusivamente no discurso das Ciências Biológicas para assegurar seu poder.

Conforme o autor, os achados da engenharia genética, por exemplo, têm promovido a desestabilização de um conjunto de verdades e questionado alguns princípios fundamentais até agora tidos como assegurados na ciência: a crença numa determinada ordem da natureza e por consequência na dicotomia natural-artificial; na distinção necessária entre o ser e a aparência ou, dito de outro modo, entre corpo e alma; a crença numa ordem do destino *versus* a liberdade; a crença, enfim, numa universalidade da ciência (ibidem).

Para fins deste estudo, a utopia da saúde perfeita será tomada como *telos* central que sustenta o regime de poder sobre a vida contemporânea: *aquilo que aspiramos ser*. Nesse sentido, tal teleologia é componente fundamental para o mapeamento do diagrama de forças que nos faz sujeitos demasiadamente biológicos.

38 Sobre a ideia de refundação da identidade e da realidade a partir do aparato genético, Sfez afirma que no devir utópico da “saúde perfeita”, “a purificação se faz em nossos genes. Impuros, eles fazem de nós seres incompletos, imperfeitos incapazes. Melhorados e purificados, tornamo-nos completos, perfeitos e capazes. Nossa realidade está em nossos genes. Nossa identidade também” (1996, p. 311).

Ao longo do módulo que encerra este capítulo, procurei destacar e delinear os três elementos que, segundo Rabinow e Rose (2006), constituem o regime contemporâneo de biopoder: os possíveis perigos de um discurso verdadeiro; a configuração biopolítica atual e os jogos de poder; o surgimento de subjetividades, identidades e modos de sociabilidade a partir de um *ethos* e de um *telos* que atribuem um lugar central à nossa existência corporal.

4 UM DISCURSO VERDADEIRO SOBRE NÓS MESMOS

4.1 Neurociências: o Cerebralismo como ciência

Nos últimos 50 anos, tem se consolidado a partir do conhecimento neurocientífico a crença de que nossos cérebros têm a chave para a descoberta de quem nós somos e que os progressos das Neurociências desvendarão os processos que fazem a nossa humanidade possível como indivíduos, sociedades e espécies (ROSE; ABI-RACHED, 2013).

O século XX presenciou o surgimento e a transformação de uma gama de práticas de inovação, técnicas e saberes sobre o cérebro – da neuroquímica e da neuroendocrinologia à neurogenética e à neuroimagem (ABI-RACHED; ROSE, 2010). Embora alguns desses empreendimentos possam ser rastreados nos séculos XVIII e XIX, Abi-Rached e Rose (ibidem) acreditam que eles tomaram uma forma específica na segunda metade do século XX. Para os autores, a emergência das Neurociências pode ser considerada como uma “terceira onda” que segue o nascimento da Neurologia no século XVIII e da Psiquiatria no século XIX.

De acordo com Ehrenberg (2009), as Neurociências surgiram com o objetivo principal de compreender os mecanismos celulares e moleculares do funcionamento cerebral, no intuito de realizar possíveis intervenções para modificar estados mentais. Além das disciplinas biológicas que estudam o sistema nervoso, as Ciências do Cérebro englobam disciplinas que buscam a explicação sobre comportamentos, cognição e regulação orgânica, promovendo uma junção entre o social, o cerebral e o mental.

Os anos 1990 foram especialmente marcantes no que diz respeito ao desenvolvimento do conhecimento neurocientífico. Através da Proclamação Presidencial 6.158, de 17 de julho de 1990, o presidente dos Estados Unidos George Bush designou a década de 1990 como a “Década do Cérebro”, inaugurando um conjunto de iniciativas governamentais que proporcionaram um considerável aumento de investimentos em pesquisa sobre o tema. A proclamação foi fruto de uma lei proposta a partir de uma recomendação da comunidade neurocientífica, votada no ano anterior pelo Congresso do país. O argumento que a sustentava baseava-se no impacto econômico negativo das diversas doenças e afecções do cérebro que estariam acometendo a população do estadunidense (RUSSO; PONCIANO, 2002).

No discurso de proclamação, o então presidente citou o avanço no tratamento da aids como possível benefício resultante do investimento nas pesquisas, mencionando, ainda, as prováveis contribuições das Neurociências ao contexto de “guerra às drogas” que seu governo buscava travar naquele momento:

A investigação pode também revelar-se útil em nossa guerra contra as drogas, como estudos fornecem um maior conhecimento sobre como as pessoas se tornam dependentes de drogas e como as drogas afetam o cérebro. Esses estudos também podem ajudar a produzir tratamentos eficazes para a dependência química e ajudar-nos a compreender e prevenir os danos causados às crianças prematuras de mulheres grávidas que abusam de drogas e álcool. Porque há uma conexão entre os sistemas nervoso e imunológico do corpo, os estudos sobre o cérebro também podem ajudar a melhorar a nossa compreensão da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida.³⁹

Para Changeux (2000 apud VIDAL 2011), se os anos 1990 foram considerados a Década do Cérebro, o século XXI será o “Século do Cérebro”. Os investimentos em pesquisa a partir dessa iniciativa proporcionaram notoriedade aos estudos cerebrais e promoveram uma ampla penetração do discurso neurocientífico nas mais distintas áreas de conhecimento. O campo das Ciências do Cérebro passou a expandir-se, dividindo-se em diferentes subáreas, como a neurociência molecular, a genética psiquiátrica, a neurogênese, o imageamento cerebral, o desenvolvimento de medicamentos psicofarmacológicos, entre outras (ABI-RACHED, 2008 apud LISBOA; ZORZANELLI, 2014).

Se inicialmente as disciplinas que hoje formam as Neurociências tinham como objetivo o estudo do movimento, dos sentidos (tais como visão e audição), da aprendizagem e das doenças neurológicas (por exemplo, Alzheimer e Parkinson), a partir da década de 1980 a área passou a se dedicar a estudos sobre a relação entre doenças neurológicas e doenças mentais, além da relação entre emoções, comportamentos e sentimentos morais (EHRENBERG, 2009). As Neurociências, na visão de Russo e Ponciano (2002), têm dado seguimento ao caminho já traçado pela chamada Medicina do Comportamento (Psiquiatria, Psicanálise, Psicologia), oferecendo um aconselhamento especializado na arte do “bem-viver”.

A hibridização de diferentes disciplinas, práticas e conhecimentos sobre o cérebro, mente e comportamento e a introdução de uma abordagem molecular têm sido as principais características dos atuais estudos neurocientíficos (ABI-RACHED; ROSE, 2010). Abi-Rached e Rose (ibidem) têm chamado essa mudança de “olhar neuromolecular”, a partir do qual passa a haver certa predominância da abordagem molecular nos estudos sobre o cérebro.

A ênfase somática no reconhecimento de si em muito se deve à ascensão da retórica das Neurociências em diversos domínios da vida humana e ao estatuto veridicativo que tem conferido sobre nós mesmos. Isso tem implicado a busca de “explicações cerebralistas”⁴⁰ para uma série de situações cotidianas: para entender o que está acontecendo quando as pessoas se envolvem em interações sociais com o outro, quando elas sentem empatia ou hostilidade,

39 Tradução livre. Disponível em: <<http://www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

40 Santos utiliza a terminologia “cerebralistas” para referir-se a explicações “assentadas no cérebro como causa e explicação” (2012, p. 187).

quando elas desejam produtos e comprar bens, quando elas obedecem a regras ou violam as leis, quando são afetadas pela pobreza ou sofrem diante dela, quando agem de modo violento a outros ou a si mesmos, ou até mesmo quando se apaixonam (ROSE; ABI-RACHED, 2013).

Esse processo tem causado repercussões em distintos planos: político, filosófico, ético, jurídico, cultural, social, entre outros. Um de seus desdobramentos tem sido o apelo para explicações que enfatizam as características biológicas dos comportamentos humanos e dos transtornos mentais (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010). Especificamente na área da saúde e, sobretudo na interpretação dos processos de saúde-doença, o imperativo neurocientífico tem investido e insistido na busca de explicações a partir das bases neurais e reforçado a crença da primazia do biológico sobre os processos mentais e sociais.

Rose e Abi-Rached (2013) destacam o rápido crescimento do investimento de dinheiro e esforço humano na investigação neurobiológica, um aumento notável no número de artigos publicados em revistas neurocientíficas, uma série de livros sobre o cérebro para leitores leigos, e muitas reivindicações bem divulgadas sobre aspectos-chave dos assuntos humanos que podem e devem ser regidos em função do conhecimento neurocientífico. Nesse escopo, uma série de neurotecnologias tem sido inventada – drogas, dispositivos, técnicas que parecem abrir-nos a novas estratégias de intervenção através do cérebro (ibidem).

Com o desenvolvimento, na segunda metade do século XX, das novas tecnologias de neuroimagem para estudar o funcionamento do cérebro humano, uma nova onda de entusiasmo com as explicações materialistas dos fenômenos mentais tem invadido departamentos de Filosofia e Psicologia em todo o mundo (ARAÚJO, 2013). Assim, lembram Ortega e Zorzaneli (2010), presenciamos o desenvolvimento de pesquisas utilizando neuroimagens para decifrar desde doenças como Alzheimer e Parkinson até a natureza das escolhas sexuais, dos gostos, interesses e características pessoais.

Para Ortega (2009b), a referência ao cérebro também tem contribuído na defesa do direito à diferença, como no caso dos movimentos da denominada “neurodiversidade”⁴¹. O surgimento do termo e do movimento de neurodiversidade na virada do século XXI deve ser analisado, na opinião do autor, a partir de um marco sociocultural e histórico mais amplo, que incorpora a história e os desdobramentos dos estudos da deficiência e dos movimentos de pessoas com deficiência. A partir da perspectiva da neurodiversidade, a conexão neurológica considerada “atípica” ou “neurodivergente” não é considerada como uma “doença” a ser tratada e se possível curada, mas sim uma diferença humana como outras diferenças (sexuais,

41 Segundo Ortega (2009b), os indivíduos diagnosticados com autismo, especialmente portadores da síndrome de Asperger, têm sido a força motriz por trás do movimento.

raciais, entre outras), constituindo uma reflexão sobre a deficiência que escapa ao discurso de médicos, educadores e especialistas diversos (ORTEGA, 2009b).

Uma breve análise de diferentes artigos científicos e de divulgação nos mostra o que alguns *experts* da área das Neurociências e da Sociobiologia consideram como avanços propiciados pelas Ciências do Cérebro para a prática clínica da Psiquiatria: a relação entre bases neurobiológicas e comportamento violento (FLORES, 2002; TERRA, 2009; MARINO JÚNIOR, 2010); a importância do desenvolvimento de cérebros saudáveis (PALMINI, 2009); a estreita relação entre ética e felicidade com o bom funcionamento cerebral⁴² (PALMINI, 2009); a possibilidade de classificação dos estados psíquicos e de avaliação da dinâmica da personalidade através de diagnósticos de neuroimagem⁴³ (RIBEIRO, 2013); a relação direta entre prejuízos morais e danos cerebrais (MARINO JÚNIOR, 2010); a quantificação de sintomas psicopatológicos a partir da análise de grafos matemáticos processados em computador (MOTA, 2012)⁴⁴.

Discorrendo sobre o campo da neuroética⁴⁵, as considerações do neurocientista Marino Júnior em uma revista de divulgação científica mostram-se bastante ilustrativas sobre como a *expertise* da área vislumbra a ascensão do conhecimento neurocientífico, suas promessas e a implicação das Neurociências com outros campos de conhecimento e com a vida das pessoas. Segundo suas palavras, futuramente o campo da neuroética se tornará um espaço de

42 No artigo *Neurociência das decisões: moral, costumes, e responsabilidade social*, o neurologista André Palmi (2009, p. 47) afirma que existem razões para um crescente interesse na neurociência do comportamento humano, incluindo “o aumento da corrupção, da violência e da criminalidade, bem como a noção de que “vivemos outros tempos”, de que “as coisas não são mais como eram no universo dos costumes”. De acordo com ele, estudos com neuroimagem funcional e outras técnicas que temporariamente “desativam” regiões cerebrais específicas têm mostrado o papel-chave destas estruturas corticais, em especial dos lobos frontais, na capacidade de promover comportamentos “adequados” à justiça e à convivência social: “este entendimento mostra a enorme responsabilidade que todos temos em oportunizar um desenvolvimento cerebral sadio para as nossas crianças e jovens, que permita torná-los indivíduos capazes de tomar decisões adequadas para o encaminhamento da sua felicidade no meio social” (ibidem, p. 47).

43 No artigo *Tempo de cérebro*, o neurocientista Sidarta Ribeiro (2013) aborda alguns tópicos a partir da perspectiva das Neurociências: o envelhecimento, a educação, as drogas, o retorno científico à psicanálise e o problema da consciência. Segundo Ribeiro (ibidem, p. 7), as ciências do cérebro têm exercido um fascínio cada vez maior entre as pessoas, em vista da possibilidade de compreensão dos mecanismos das emoções, pensamentos, ações, patologias, enfim, “dos fenômenos que nos definem e constituem”. O autor é otimista no que se refere à crescente aproximação entre Neurociências e psicanálise: “se vivos estivessem, Freud e Jung provavelmente levariam seus pacientes para dentro de um *scanner* de ressonância magnética” (ibidem, p. 15). Com o auxílio das altas tecnologias, conforme Ribeiro (ibidem), já pode-se realizar a classificação de estados psíquicos a partir de dados de imageamento cerebral, tornando possível a “leitura” da mente humana.

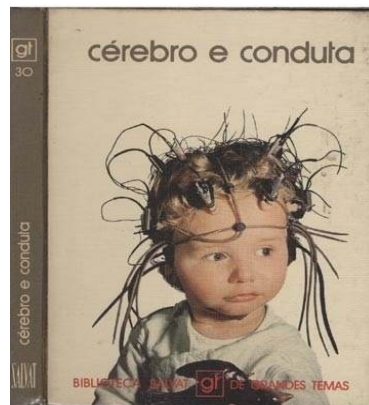
44 Mota e outros (2012) também afirmam já ser possível utilizar análise de grafos matemáticos para quantificar sintomas psicopatológicos anteriormente acessíveis apenas por meio do exame qualitativo e subjetivo realizado por especialistas. Os resultados demonstram que as alterações de pensamento em pacientes psicóticos, tais como divergência e recorrência, podem ser automaticamente medidas utilizando ferramentas da “teoria de grafos”.

45 Segundo Martino Júnior (2010), a neuroética é uma área de conhecimento que se dedica ao estudo das questões éticas, legais e sociais que surgem quando os achados científicos são levados à prática médica, interpretações legais, saúde e normas sociais que englobam achados no campo da genética, neuroimagens, diagnóstico e previsão de doenças, quer sejam examinadas por médicos, advogados, juízes, seguradoras ou legisladores, e o público em geral ao lidar com esses fatos.

“neuroalfabetização” do público leigo e da mídia. O conhecimento das Ciências do Cérebro, na compreensão de Marino Júnior (2010), abarcará quase todos os domínios da vida humana no futuro: entre eles, o esclarecimento das bases neurais do pensamento ético e a experiência moral do dever e das bases biológicas do livre-arbítrio e da responsabilidade; a identificação da predisposição à psicopatia ou à violência e a descoberta das bases neurais da espiritualidade (ibidem).

As explicações neurocientíficas também têm penetrado de modo significativo no campo da educação formal, processo que tem sido denominado “neuroeducação”. Essa disciplina *neuro* se alicerça na ideia de que o conhecimento das bases neurobiológicas da aprendizagem pode levar ao conseqüente aprimoramento e otimização das capacidades cognitivas (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010). Desse modo, os conhecimentos neurocientíficos têm sido cada vez mais utilizados como forma de aperfeiçoar métodos e corrigir limitações na aquisição de conteúdos. Aqui, talvez seja interessante nos remetermos de modo retrospectivo ao modo que o discurso das ciências do cérebro conectava-se à questão da educação nos anos 1970. A capa do livro *Cérebro e conduta*, publicado pela Biblioteca Salvat, é ilustrativa de como os sentidos foram sendo produzidos sobre o tema:

Figura 1 – Capa do livro intitulado *Cérebro e conduta*



Fonte: Biblioteca Salvat de Grandes Temas (1979)

No livro, o neurocientista David Krech (BIBLIOTECA SALVAT DE GRANDES TEMAS, 1979) dá algumas pistas sobre a configuração do estilo de pensamento da época e sobre as promessas das Neurociências com relação ao campo da educação no que tange ao controle do desenvolvimento das capacidades intelectuais humanas⁴⁶. Krech (ibidem, p. 89)

46 Seguem as palavras de Krech nos anos 1970 sobre a interface da educação e as Neurociências: “Num prazo de cinco ou dez anos, disporemos de um método que combina medidas químicas e psicológicas que permitirá controlar o desenvolvimento das capacidades intelectuais do ser humano. Num futuro não muito longínquo, os educadores falarão, provavelmente, em ‘educação por enzimas’, de ‘proteínas de memória’, de ‘química

antevê, num futuro próximo, a conversão do campo da educação no que denomina “psiconeurobioquimieducação”: “dentro de cinquenta anos, a educação de uma criança envolverá não somente o professor, mas também o psicólogo, o neurologista, o bioquímico, e a criança será submetida a exames neurológicos”. Na visão do autor, como consequência das pesquisas cerebrais da época, as crianças não seriam mais “educadas”, mas, sim “psiconeurobioquimieducadas”.

As assertivas de Krech guardam peculiar relação com o modo que Santos (2012) vê a penetração e expansão dos discursos e práticas das Neurociências na educação. Para o autor, a escola contemporânea talvez esteja passando de um registro assentado na disciplinarização para outro assentado no controle farmacológico/bioquímico dos corpos, no qual o próprio currículo é parte de um dispositivo de (bio)medicalização⁴⁷ que visa a produzir corpos e sujeitos “medicalizados” na escola (ibidem). Nesse sentido, Santos (ibidem) considera “currículo” como o conjunto de todas as práticas que visam a levar a termo um projeto de governo das condutas que também passam, na atualidade, pela modulação química dos corpos anunciados/apontados/identificados como “fora do controle”.

Conforme o autor, o dispositivo de (bio)medicalização tem se consolidado como um modo de governar vidas a partir das verdades ditadas pelas novas descobertas das Neurociências:

[...] estamos passando por um momento em que os saberes escolares estão sendo ressignificados a partir das verdades das neurociências e que isso tem efeito concreto nos sujeitos escolares – mas não apenas neles, pois se trata de um processo social mais amplo, no qual todos nós, de um modo ou de outro, como pais, professores/as e pessoas deste mundo estamos envolvidos nestas formas ‘cerebrais/farmacológicas’ de lidar com aquilo que pensamos ser. (ibidem, p. 198).

O contexto atual também é de recorrente estimulação cerebral e de crescente utilização do manancial psicofarmacológico para fins de aprimoramento cognitivo no âmbito da educação (e não só!). Em minha experiência como trabalhador nas áreas da Saúde Mental e da Educação Especial, pude confirmar a impressionante atualidade das “profecias” realizadas por Krech há mais de 30 anos. É possível afirmar que esse tema vem se constituindo como um importante debate na sociedade, que envolve, além da neuroeducação, o campo da bioética. A decorrência mais direta desse processo é que ele contribui para uma percepção social do corpo

cerebral’ etc. Dispomos já e uma ampla gama de drogas que facilitam a assimilação intelectual e a memória nos animais. Estas não atuam de modo uniforme; por vezes fazem-se sentir sobre a ‘atenção’ ou sobre a concentração, ou na memória imediata, ou na memória a longo prazo” (BIBLIOTECA SALVAT, 1979, p. 88).

47 Santos (2012) utiliza de modo provisório os termos “biomedicalização” (CLARK et al., 2003 apud SANTOS, 2012) e “medicalização” (terminologia mais difundida) como sinônimos, embora tenha ciência de que nem sempre necessariamente o sejam.

referenciada não somente na possibilidade de promover saúde, mas também na possibilidade de aprimorar a *performance* mental e cognitiva (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010).

A questão do aprimoramento cognitivo nos remete à concepção de *enhancement* – traduzido por Azize (2008) como “melhoramento”. Segundo Juengst (1998 apud AZIZE, 2008), o termo *enhancement* é geralmente utilizado para caracterizar intervenções destinadas a melhorar a forma ou o funcionamento humano além do que é necessário para sustentar ou restaurar a boa saúde. O melhoramento, na visão de Azize (ibidem), trata-se de um conceito “físico-moral”, visto que pode designar intervenções com alguma consequência direta na vivência corporal. Ao borrarem-se as fronteiras entre “tratamento” e “melhoramento”, somos levados a debater sobre os limites da Biomedicina e também sobre as condições que indicam a necessidade ou não de intervenções médicas (ibidem).

Contudo DeGrazia (2004 apud AZIZE, 2008) questiona a ideia de que o uso de psicofármacos para fins de *enhancement* ou *self-improvement* seja um ataque à autenticidade do *self*. Para ele, os argumentos contrários ao *enhancement* trazem embutidos a concepção de que o *self* é um dado, uma realidade preexistente; essa visão negligenciaria aquilo que denomina “possibilidades de criação de si” (*self-creation*) (DE GRAZIA, 2004 apud AZIZE, 2008).

Sob outro prisma, Ortega e Zorzaneli (2010) entendem que, de fato, as descobertas neurocientíficas acentuaram o potencial e a esperança para curas e tratamentos de certas doenças, promoveram a possibilidade de aprimorar a saúde, e sob a sua égide a manipulação da vida tornou o próprio corpo suscetível de produção de valor econômico. As novas tecnologias de mapeamento cerebral, segundo os autores, possibilitaram a detecção de eventos que ocorrem em grande velocidade no cérebro e a avaliação da atividade cerebral de forma dinâmica.

Russo e Ponciano (2002) interpretam que os novos conhecimentos das Neurociências podem estar possibilitando um “reencantamento” da natureza e do mundo físico, face a características outrora consideradas exclusivamente como “humanas”: “se o ser humano pode ser ‘reduzido’ à sua natureza de ser vivo, se toda sua complexidade (pensamento, razão, consciência, linguagem) pode ser compreendida a partir dessa natureza, é porque a natureza em si possui as qualidades que antes atribuíamos apenas ao ser humano” (RUSSO; PONCIANO, 2002, p. 366). Para as autoras, trata-se menos de um reducionismo materialista, e mais de uma “transfiguração espiritual” da natureza material.

Por sua vez, Jubel Barreto (1998) defende a necessidade de se refutar tanto as teorias que remetem à transcendentalização de uma “interioridade” e de um “homem interior” quanto

as que reduzem os sujeitos a um autômato neuronal. Conforme o autor, a dimensão de “interioridade”, fruto da tradição da religiosidade cristã e posteriormente da noção de dualismo cartesiano, foi crucial na gênese das noções de consciência e sujeito esculpidas pela tradição do individualismo moderno: “à dimensão de interioridade do homem habituamo-nos a atribuir tudo o que constitui o sujeito como agente moral” (ibidem, p. 39).

Todavia, na visão de Barreto (ibidem), pensadores alinhados a uma perspectiva da compreensão da interioridade têm sido demasiadamente críticos às concepções naturalistas⁴⁸, associando muitas vezes de modo automático toda forma de fisicalismo a supostas ameaças à autonomia dos indivíduos. Em *O besouro dentro da caixa: reflexões sobre o projeto moderno de naturalização da mente*, Barreto (ibidem) propõe – a partir da concepção naturalista inaugurada por Charles Darwin e da convergência de ideias de autores como William James, Freud e Wittgenstein – esboçar um modelo de caráter naturalista não reducionista e não estritamente determinista para a compreensão dos fenômenos da vida mental.

Analisando a implicação do que chama de “programa forte”⁴⁹ em Neurociências na atualidade, Ehrenberg (2009) afirma que a expansão do discurso neurocientífico tem trazido repercussões importantes na nossa vida a partir de três perspectivas: no plano teórico, essas ciências têm buscado explicar o espírito a partir de uma perspectiva exclusivamente materialista, posicionando o cérebro como “fundamento” do espírito; no plano clínico e terapêutico, as patologias psiquiátricas têm sido consideradas como problemas neurológicos a partir da fusão entre neurologia e psiquiatria; na perspectiva social, a difusão de uma versão maximalista do cérebro, colocando-o como objeto de identificação e alçando-o ao estatuto de ator social (ibidem).

Diante da mitificação do cérebro e da ascensão do discurso neurocientífico, destaca-se o surgimento da *Critical Neuroscience*, um movimento de pesquisadores interessados na problematização do diversos usos e metáforas que o cérebro tem adquirido na cultura popular de massa (LISBOA; ZORZANELLI, 2014; ÁLVAREZ, 2011). A chamada *Neurociência Crítica* busca realizar um exame mais apurado frente ao fenômeno da rápida expansão das Neurociências durante as últimas duas décadas e, em particular, ao crescimento de ênfase nos

48 O termo *naturalista* refere-se a uma determinada concepção inaugurada a partir da Teoria da Seleção Natural, de Charles Darwin, no século XIX.

49 Ehrenberg (2009) distingue os programas de Neurociências em programas “fortes” e “fracos”. O programa “fraco” visa ao progresso no tratamento das doenças neurológicas (Parkinson, Alzheimer) e à descoberta dos aspectos neuropatológicos das doenças mentais, como as esquizofrenias. Já o programa “forte” busca relacionar conhecimentos do cérebro com o conhecimento de si mesmo e, no plano clínico, acreditando em poder fundir neurologia e psiquiatria e tratar as psicopatologias neuropatologicamente e, talvez num prazo mais longo, agir mais eficazmente sobre a maquinaria cerebral para aumentar as capacidades de decisão e ação.

achados neurocientíficos sobre a vida social e cultural das populações das sociedades urbanas liberais ocidentais.

O movimento adota um enfoque que pretende entender, explicar, contextualizar e quando necessário criticar os desenvolvimentos das Neurociências, com o propósito de criar as competências necessárias para abordar novos desafios e temas que surgem em relação a esse campo de conhecimento (ÁLVAREZ, 2011). Os estudiosos dessa perspectiva de análise dedicam especial interesse na emergência do discurso neurocientífico nos campos da medicina, da educação, da lei e da política (LISBOA; ZORZANELLI, 2014).

É preciso destacar que o projeto que as Neurociências têm reivindicado para si tem almejado algo próximo da compreensão de uma “essência do humano”, a partir de um desvelamento da estrutura e do funcionamento cerebral – incluindo sua consciência, seu comportamento, sua memória, seus sentimentos, seus valores –, o que na concepção de Azize e Carvalho (2011) não se constitui como algo inédito no pensamento ocidental. Como visto até aqui, desde o século XIX o cérebro humano tem carregado os mais diversos significados morais, sociais, econômicos, políticos e teológicos; justificativas científicas sobre sua estrutura considerada “ideal” ou “anormal” foram largamente utilizadas para classificar, hierarquizar e normalizar os indivíduos (ORTEGA, 2009b).

As diferentes formas pelas quais o conhecimento neurocientífico tem sido apropriado originaram áreas de conhecimento híbridas, que são o resultado de interfaces entre as Neurociências e as Ciências Humanas (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010). Na atualidade, as disciplinas *neuro* têm se multiplicado, e além das tradicionais áreas de neuropsiquiatria, neuropsiquiatria, neurogerontologia, neurolinguística ou neuropsicologia, estão sendo incorporadas outras, como neurofilosofia, neuroeducação, neuroestética, neuroética, neuroeconomia, neuroteologia, neuropsicanálise, neuromercado, entre outras (VIDAL, 2011; ALVAREZ, 2011; ROSE, 2010).

Nos próximos dois subcapítulos, pretendo abordar aspectos relativos ao discurso neurocientífico e cerebralista a partir das noções de *neuropolítica* (estratégia biopolítica de governo das condutas) e de *neurocultura* (o surgimento de subjetividades, sociabilidades e figuras antropológicas surgidas a partir do discurso das Neurociências).

4.2 Neuropolítica: as Neurociências e a Psiquiatria Biológica

Em meados do século XX, os estudos das Neurociências, em conjunto com a Genética e a Sociobiologia, surgem como um novo tipo de determinismo biológico, retomando em

parte as teses localizacionistas do século XIX que tinham como objetivo a identificação de lesões no cérebro (CAPONI, 2007). A antiga frenologia oitocentista, na concepção de Greenblat (1995 apud BARRETO, 1998), introduziu duas contribuições consideradas fundamentais na constituição do que viria a ser modernamente o campo das Neurociências: deflagrou a cadeia de hipóteses e investigações que culminariam na teoria das localizações cerebrais e inovou com uma abordagem anatômica do sistema nervoso do ponto de vista funcional e filogenético, ao reconhecer no maior desenvolvimento da estrutura cortical um indicador da superioridade do homem em relação aos animais.

Para Birman (1999), as Neurociências na atualidade pretendem construir uma leitura do psiquismo de base inteiramente biológica, em que uma “economia bioquímica” dos neurotransmissores poderia explicar as particularidades do psiquismo e da subjetividade. Tal concepção reduz o funcionamento psíquico ao funcionamento cerebral, interpretando-o e representando-o a partir de uma linguagem neuroquímica. No discurso contemporâneo da Psiquiatria Biológica ou Neuropsiquiatria, mais hegemônico na atualidade, os transtornos da mente e as condutas indesejadas vêm progressivamente sendo compreendidos como doenças *do cérebro* e localizáveis *no cérebro* (ORTEGA, 2008). Essa nova concepção tem difundido uma equalização entre estatuto cerebral, estatuto mental e a personalidade dos sujeitos – sendo os dois últimos submetidos ao primeiro⁵⁰. A descrição dos fenômenos humanos em termos de um funcionamento orgânico manipulável pode ser configurada como uma retradução da fundação da clínica médica, que buscava na anatomia o *locus* dos fenômenos propriamente humanos (GUARIDO, 2007).

Russo e Ponciano (2002) destacam a retomada, a partir dos anos 1970/1980, de uma série de trabalhos científicos calcados num forte determinismo biológico, implicando a interpretação biologizante de uma vasta gama de comportamentos e fenômenos, tais como: diferença de gênero, homossexualidade, diferenças de performance escolar, diferenças raciais, além, evidentemente, dos denominados “transtornos mentais”, cujo fundamento psicológico passa a ser descartado em favor de prováveis disfunções do sistema nervoso.

Embora a busca de lesões no cérebro ou disfunções físicas responsáveis pelas doenças mentais seja tão antiga quanto a Psiquiatria, nem sempre a visão fisicalista foi dominante no campo psiquiátrico. De acordo com Russo e Venâncio (2006), em meados do século XX

50 Conforme Ortega e Zorzaneli (2010), é necessária uma distinção entre as noções de cérebro e mente, no intuito de melhor compreender o que significa a operação de equacionar um no outro. Segundo os autores, o cérebro é o órgão fundamental do sistema nervoso, que oferece suporte biológico para a coleta de informações do ambiente e para a produção de respostas adequadas. Já a mente seria o conjunto de funções superiores do cérebro, como a memória, a inteligência, a emoção e o pensamento, cujo funcionamento daria particularidade aos indivíduos.

ocorreu a hegemonia de pelo menos duas vertentes “morais” – não fisicalistas – entre os psiquiatras: de um lado a psicanálise, com sua visão eminentemente *psi* da perturbação mental; do outro, o movimento “antipsiquiátrico”, com uma visão “psico-política-social”. Nos dois casos, houve um distanciamento da compreensão da doença mental como fato biológico (ibidem). A partir do pós-guerra, uma série de descobertas no campo da psicofarmacologia⁵¹ acabaria mudando a face da Psiquiatria, iniciando assim uma ruptura paradigmática com a psicanálise e a antipsiquiatria.

O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), desde a sua primeira publicação, em 1952, já foi submetido a quatro edições e cinco revisões. O DSM-III⁵², em 1980, promoveu uma mudança de paradigma no conhecimento psiquiátrico, ao apresentar um modelo que se propõe descritivo e atóxico, tornando na Psiquiatria o mesmo processo de abstração que permite à Medicina classificar e tratar as doenças como entidades universais e transcendentais ao organismo dos pacientes (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010). Importante destacar que no DSM-III há um movimento de distanciamento da compreensão psicológica e psicossocial das perturbações mentais, eliminando os modelos explicativos competitivos, implícitos e explícitos, contidos nas classificações precedentes, sobretudo o modelo psicanalítico (MARTINS, 2008)⁵³.

Rose (2013) também observa uma mudança fundamental no estilo de pensamento e na prática psiquiátrica por volta dos anos 1990. Nessa nova maneira de pensar, todas as explicações de patologia devem se passar através do cérebro e de sua neuroquímica: neurônios, sinapses, membranas, receptores, canais de íons, neurotransmissores, enzimas etc. Fatores ambientais e a própria biografia dos sujeitos – traumas, abusos de substâncias, estresses familiares – passam a ser considerados, não obstante, somente através dos efeitos de seu impacto no cérebro neuroquímico (ROSE, 2013).

51 Segundo as autoras, o ano de 1952, período em que foi testado o primeiro medicamento antipsicótico (a clorpromazina) pode ser considerado como marco inicial dessa transformação (RUSSO; VENÂNCIO, 2006).

52 Segundo Russo e Ponciano (2003), a publicação representou uma ruptura radical com as classificações até então utilizadas: primeiro, rompeu com o ecletismo das classificações anteriores, propondo uma nomenclatura e uma lógica classificatória única; segundo, representou uma ruptura no âmbito da psiquiatria americana com a classificação psicanalítica enquanto base hegemônica de saber (RUSSO; VENÂNCIO, 2003).

53 Curiosamente, Russo e Venâncio (2006) apontam que as profundas transformações levadas a cabo no DSM-III são fruto de uma improvável aliança contra o que os opositores consideravam uma “ortodoxia psicanalítica”: de um lado, os “psiquiatras biológicos”, ligados à pesquisa experimental, para quem a psicanálise era um entrave à neutralidade científica e ao rigor da observação empírica; e, de outro, os “psiquiatras progressistas”, que acusavam a psicanálise de psicologizar problemas de ordem social. No entanto, na opinião das autoras, a aliança contra o *establishment* psicanalítico acabou surtindo um efeito oposto ao desejado pelos psiquiatras progressistas, visto que a mudança produzida afastou mais ainda os diagnósticos de qualquer preocupação com o meio social, significando, de fato, uma “re-medicalização extrema da psiquiatria” (RUSSO; VENÂNCIO, 2006, p. 468).

Assim, conforme Rose (ibidem), o novo estilo de pensamento na Psiquiatria biológica já não distingue entre distúrbios orgânicos e funcionais e nem se preocupa com a mente ou a *psique*: “a mente é simplesmente o que o cérebro faz” (ibidem, p. 268). Nessa perspectiva, a patologia mental é compreendida como a consequência comportamental de um erro ou de uma anomalia identificável e potencialmente corrigível a partir de intervenções neuroquímicas e cerebrais.

Esse modelo descritivo e atóxico investido e gestado a partir dos anos 1980 implicou a adoção de uma visão fisicalista da perturbação mental, em que a objetividade dos sinais e sintomas corresponde idealmente à objetividade do substrato físico, e a intervenção volta-se para a dimensão única do corpo somático (MARTINS, 2008). A ampla gama de sintomas presentes nos manuais, bem como a forma diagnóstica proposta por eles, permitiu que muitos acontecimentos cotidianos, sofrimentos passageiros ou outros comportamentos passassem a ser registrados como sintomas próprios de transtornos mentais (GUARIDO, 2007), multiplicando-se por consequência o número de classificações diagnósticas e transtornos⁵⁴.

Nessa circunstância de mudança paradigmática, Alvarez (2011) coloca que a noção marcadamente “neurocêntrica” de psicopatologia a partir da Psiquiatria biológica tem reduzido fenômenos psicopatológicos – condições humanas complexas e que requerem a consideração de múltiplos aspectos, inclusive neurobiológicos – a questões “exclusivamente neurobiológicas”. Por consequência, o diálogo com o paciente sobre seu sofrimento e a preocupação com seu contexto social perdem potência na compreensão dos fenômenos (MARTINS, 2008).

A busca por disfunções cerebrais passa a adquirir proeminência na interpretação dos comportamentos humanos em geral e, mais especificamente, nas condutas consideradas indesejadas (CAPONI, 2007). Na mesma linha, Birman (1999) concorda que é no discurso biológico das Neurociências que a área de estudos da psicopatologia tem encontrado seu fundamento incontestável na atualidade, encontrando, enfim, sua “cientificidade” e sua “vocação médica”:

As neurociências fornecem os instrumentos teóricos que orientam a construção da explicação psiquiátrica. Por esse viés, a psicopatologia pretende ter encontrado finalmente sua cientificidade, de fato e de direito. Além disso, a nova psicopatologia acredita ter encontrado enfim com sua vocação médica, em um processo iniciado no início do século XIX, na medida em que se fundaria no discurso biológico. (BIRMAN, 1999, p. 180).

54 Conforme Caponi (2009) esse processo levou ao agrupamento de fenômenos tão diversos e heterogêneos entre si num mesmo quadro classificatório, como a esquizofrenia, a depressão, os transtornos de ansiedade e sono, as fobias e os mais distintos tipos de comportamento considerados indesejáveis.

De acordo com Birman (ibidem), o desenvolvimento recente das Neurociências tem aproximado a medicina mental da medicina somática, completando assim o “antigo sonho” do saber psiquiátrico, de se transformar numa especialidade médica. Por outro lado, na medida em que as Ciências do Cérebro têm a pretensão de desvendar a neurobiologia da alma, a aliança com o discurso neurocientífico permite à psiquiatria questionar a causalidade moral das perturbações do espírito, reconsiderando a linguagem originária do discurso psiquiátrico, onde se opunham as causas morais e físicas das perturbações mentais (ibidem).

Desse modo, a maneira pela qual compreendemos as variações em nossos pensamentos, desejos, emoções, comportamento e mente tem passado por um “processo de somatização” na atualidade (ROSE, 2013; ORTEGA, 2008). Desejos, humores e descontentamentos que antes eram previamente mapeados em um espaço psicológico agora estão sendo mapeados no “próprio corpo”, mais especificamente no “cérebro” (ROSE, 2013).

Como constata Caponi (2007), revistas científicas prestigiadas, como *Jama*, *The Lancet*, *Science* e *Nature*, igualmente têm publicado inúmeros artigos que abordam explicações químicas, genéticas e neurobiológicas dos comportamentos; seja sobre sinapses inadequadas, falta de dopamina ou serotonina, ou ainda, sobre a busca pela identificação de genes responsáveis por diversas patologias (CAPONI, 2007). Especialistas das áreas da Psiquiatria e das Neurociências reiteradamente têm feito referências à necessidade de uma promoção da saúde do tipo “neuroprotetora”, em que “promover bem-estar” significa ter um “cérebro saudável”. Para Rose (2010, p. 311), esse processo trata-se de um reenquadramento, em termos neurobiológicos, do antigo movimento higienista, com associações do tipo “trabalhos saudáveis e famílias saudáveis produzem cérebros saudáveis”.

Contudo, diante desse contexto de compreensão somatizada da subjetividade, Guarido (2007) alerta para a assustadora inversão que vem ocorrendo na lógica atual da construção diagnóstica, na qual o remédio participa de modo efetivo da própria criação ou identificação do transtorno: “não há uma mais uma etiologia e uma historicidade a serem consideradas, pois a verdade do sintoma/transtorno está no funcionamento bioquímico e os efeitos da medicação dão validade a um ou outro diagnóstico” (GUARIDO, 2007, p. 154).

Ao abarcar explicações definitivas sobre aprendizado, memória, motivação, afeto, pensamento, percepção, sexualidade, personalidade, criminalidade, entre outras dimensões da vida humana, Tissot assinala que o paradigma da Psiquiatria biológica tem arrogado para si o compromisso de interpretar todas as desordens mentais em termos de variações na estrutura cerebral, ainda que secundariamente possa admitir algum grau de interação com fatores ambientais. Na visão do autor, esse paradigma revela um programa de ordem prática, ética e

consequentemente com importantes implicações no plano político (TISSOT, 1992 apud BARRETO, 1998).

Os relatos referidos à história de vida das pessoas outrora considerados fundamentais para o diagnóstico e a compreensão da fonte dos sofrimentos psíquicos foram hoje substituídos por “neuronarrativas”, ou seja, narrativas que reduzem a complexidade da vida a descrições pretensamente “neurológicas” de si: referência a localização de dano ou disfunção ou no cérebro, ou ainda déficit de determinados neurotransmissores (CAPONI, 2014; AZIZE, 2008). As palavras de Martins (2008, p. 333) fazem coro: “isto é, se o gene é responsável por tudo e se a dor é um produto comercial, uma mercadoria que a medicina mental e seus remédios vão eliminar, o sofrimento deixa de ser pensado como uma narrativa ligada a uma história singular”.

Ao subordinar o sujeito de vez à bioquímica cerebral, Guarido (2007) afirma que a Psiquiatria de hoje tem promovido uma verdadeira “naturalização” do fenômeno humano. Para Negri (1988 apud BARRETO, 1998), o apagamento da especificidade de quadros clínicos pouco comparáveis reunidos sobre uma presumível causalidade em comum, ou ainda, o desprezo em relação à etiologia ou influência de fatores psicogênicos pode redundar em interpretações reducionistas por parte da Psiquiatria biológica. Na opinião de Barreto (1998), também deve ser acrescentada a essas limitações a de maior impacto no mundo da cultura: a desimplicação do sujeito em seu sofrimento – com todo o séquito de perdas em relação às possibilidades de dotar de sentido a sua experiência.

Por outro lado, os laboratórios farmacêuticos, observa Azize (2010), têm sido agentes importantes no processo de construção social de doenças associadas ao sistema nervoso. Cabe destacar que, se na era da eugenia os distúrbios mentais eram considerados “um escoadouro na economia nacional”, Rose (2013, p. 290) observa que, na atualidade, eles se converteram em oportunidades vitais para a criação de lucro privado e de crescimento econômico nacional: “sem dúvida, o lucro a ser obtido de promissores tratamentos eficazes tornou-se um motivo de primeira importância na geração do que conta para o nosso conhecimento dos distúrbios mentais”.

Nesse sentido, os questionamentos de Azize são bastante pertinentes para essa discussão:

Quais os limites entre estados normais e patológicos quando se trata de medicalizar estados depressivos e de ansiedade? A relação entre o cérebro e a consciência seria de *causalidade* – neste caso, a segunda seria efeito do primeiro – ou de *solidariedade*, como se apresentam as teses não reducionistas que sabem que a consciência não pode prescindir do cérebro, mas não afirmam que a primeira se

reduz ao segundo? Estaríamos rumando para uma medicalização da ‘subjetividade’, ou da ‘vida’ ela mesma, com argumentos hoje difíceis de refutar – visto ocuparem o lugar de palavras mágicas do nosso tempo – como a busca por mais “qualidade de vida”? (2008, p. 10 – grifos do autor).

Lisboa e Zorzanelli (2014) veem como bastante problemática a “reificação ontológica” das metáforas relacionadas ao cérebro no campo dos diagnósticos mentais. Os autores destacam que achados preliminares de ensaios clínicos, estudos de imagem e de investigações neurocientíficas são tomados como espelhos da natureza e como retratos fidedignos de uma realidade capaz de ser equalizada com os transtornos mentais; processo que acaba desconsiderando a dimensão fenomenológico-experiencial singular de cada sujeito.

Em contrapartida, Ortega e Vidal (2007) entendem que as tecnologias de neuroimagem têm ajudado positivamente a desestigmatizar os transtornos mentais, uma vez que confirmam que eles são condições do cérebro. Desse modo, as pessoas entendem a si mesmas não como alguém que “tem” depressão, mas como sendo “um certo tipo de pessoa, neste caso uma pessoa deprimida, em razão de ter (ou melhor, ser) um certo tipo de cérebro” (ibidem, p. 259).

A ascensão do cérebro como substrato explicativo para patologias de diferentes ordens, conforme Ortega e Zorzanelli (2010), refere-se à configuração de um cenário cultural bastante peculiar: o solo da “cultura somática” no qual esse tipo de ideia ganha espaço; a voga dos estudos neurocientíficos que estende as investigações da relação do cérebro às perturbações mentais e comportamentais; o desenvolvimento do campo das neuroimagens e seu poder de convencimento público.

A bricolagem entre os novos conhecimentos, as práticas e técnicas da Biomedicina e das Neurociências, o olhar molecularizado do corpo e os sentidos produzidos pela indústria da propaganda biomédica na construção de biodiagnósticos tem ensejado o surgimento de novas subjetividades e novas figuras antropológicas de humanidade.

A seguir, será abordada, de modo mais detalhado, a transformação na qual as Ciências Biológicas – com interesse mais específico no discurso das Neurociências – têm aproximado cada vez mais o ideal de humanidade ao de “ser vivo”, levando os sujeitos a compreenderem, descreverem e interpretarem de modo crescente a si mesmos a partir de sua condição somática e biológica.

4.3 Neurocultura: neurosociabilidades, neuroasceses e novas definições filosóficas de humanidade

De acordo com Ortega (2009b), a produção de ciência e cultura vem sendo marcada por uma permanente simbiose e interdependência, posicionando o cérebro tanto como objeto científico quanto cultural, duas facetas que se misturam e confundem constantemente. A própria circulação entre elas tem impossibilitado a distinção do objeto científico puro de sua elaboração cultural. Conforme Alvarez (2011), estamos imersos em uma atmosfera na qual o cérebro tem se tornado centro de referência para “tudo”, o que inclui o prestígio das Neurociências, as neurodisciplinas de todo tipo, a divulgação neurocientífica que impregna a cultura popular.

O modo de compreendermos a nós mesmos a partir de explicações orgânicas e cerebralistas é a contraface do processo de disseminação dos sentidos das Neurociências pela cultura – processo que está sendo identificado como “neurocultura”. Por neurocultura podemos conceber um conglomerado de culturas que destacam o cérebro como ator social, estando amplamente distribuída nas ciências, nas políticas públicas, nas artes, na religião (ORTEGA; VIDAL, 2007). Conforme Azize (2010), desde as Neurociências até a Filosofia e a Antropologia, especialistas têm se esmerado em comentar o lugar do cérebro hoje em relação ao corpo e à cultura, tema no qual as tensões são mais comuns do que as concordâncias.

O discurso cerebralista também tem colocado em jogo valores centrais à cosmologia que atravessa a cultura ocidental moderna, como autonomia, liberdade, razão, autenticidade e livre-arbítrio (ibidem). Na atualidade, o cérebro está ocupando uma posição hegemônica de posição hierarquicamente superior a outros órgãos do corpo humano, processo que para Azize (ibidem) parece uma nova e peculiar versão dualista corpo/cérebro, substituindo a considerada obsoleta versão corpo/mente pelas Neurociências.

A divulgação científica, tanto por parte de revistas especializadas como de livros, dá amplo destaque aos atributos cerebrais como a explicação de *tudo*. Para Alvarez (2011),

divulgação neurocientífica já se constitui como um “gênero literário próprio”⁵⁵, que contribui de modo incisivo ao que denomina “cérebro-centrismo”.

Trago outro exemplo, entre tantos, da dispersão dos sentidos *neuro*, agora em um contexto de manifestação da cultura brasileira. No desfile do carnaval de 2009, a escola de samba Porto da Pedra apresentou o samba-enredo *Não me proibam criar. Pois preciso curiar! Sou o país do futuro e tenho muito a inventar!* Partindo do tema sobre a criação e a invenção humana, a escola apresenta uma coreografia da comissão de frente que remonta às conexões do cérebro humano:

Figura 2 – Desfile da escola de samba Porto da Pedra no ano de 2009



Fonte: <<http://fotos.estadao.com.br/porto-da-pedra-2009-parte-da-coreografia-da-comissao-de-frente-da-porto-da-pedra-remonta-o-cerebro-humano.galeria,1578,490830.htm>>. Acesso em: 13 mai. 2014.

55 Basta uma busca simples no *site* de busca *Google*, utilizando os descritores *livro* e *cérebro* para verificar o impressionante número de obras em português que abordam o assunto, das mais variadas formas. Reproduzo aqui uma série de obras selecionadas com títulos e subtítulos que demonstram como o discurso do cérebro tem alcançado uma vasta expansão nos mais distintos domínios, assim como os sentidos que estas discursividades têm tomado forma na atualidade: *Faça seu cérebro trabalhar por você*; *O cérebro do vencedor: 8 táticas científicas para você alcançar o sucesso*; *Seu cérebro nunca envelhece*; *O cérebro de alta performance*; *Deixe seu cérebro em forma*; *O estilo emocional do cérebro*; *O cérebro consumista*; *O cérebro emocional: os misteriosos alicerces da vida emocional*; *Bem-vindo ao seu cérebro*; *Enriqueça o cérebro: como maximizar o potencial de aprendizagem de todos os alunos*; *Aumente o poder de seu cérebro: 10 regras para uma vida saudável, ativa e produtiva*; *Reedueque seu cérebro, remodele seu corpo*; *Longevidade do cérebro*; *O cérebro de Buda: neurociência prática para a felicidade*; *O cérebro que aprende: lições para a educação*; *O cérebro e a inteligência emocional: novas perspectivas*; *O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma*; *Deixe seu cérebro em forma: exercícios especiais para aumentar a memória e aumentar a agilidade mental*; *Fique de bem com seu cérebro: guia prático para o bem-estar em 15 passos*; *Mantenha seu cérebro vivo*; *Super cérebro: como expandir o poder transformador de sua mente*; *Estimule seu cérebro*; *Turbine seu cérebro: contribuições da Neurociências para passar em concursos*; *O cérebro desconhecido*; *Transforme seu cérebro, transforme sua vida*; *E o cérebro criou o homem*; *O cérebro criativo: aprenda a aumentar a imaginação, melhorar a produtividade e inovar em sua vida*; *Maximize o poder do seu cérebro: 1000 maneiras de deixar sua mente em forma*; *O cérebro com foco e disciplina: transforme com mais produtividade e desenvolva autocontrole para resultados extraordinários*; *Super poderes do cérebro*; *O insubstituível cérebro: manual do proprietário*; *A cientista que curou seu próprio cérebro*; *A cura do cérebro*; *Potencialize seu cérebro: aprenda como desenvolver plenamente a criatividade e o pensamento lógico*; *O cérebro que aprendeu a mentir*; *A parte divina do cérebro: uma interpretação científica de Deus e da espiritualidade*; *Admirável cérebro novo: vencendo a doença mental na Era do genoma*.

A coreografia na qual os dançarinos figurantes representam sinapses e que juntos formam e representam um cérebro humano, nos leva a pensar sobre como a ênfase das explicações cerebralistas tem manifestado sentidos sobre a dimensão da criatividade e da invenção, configurando assim um exemplo oportuno do modo como os discursos sobre o cérebro têm alcançado penetração e notoriedade em diferentes manifestações da cultura, como no caso do carnaval.

O neurocientista Miguel Nicolelis (2011) é adepto de uma visão holística do funcionamento cerebral, ou seja, uma perspectiva não localizacionista que compreende o funcionamento do cérebro a partir do comportamento complexo de populações de neurônios. Em *Muito além do nosso eu*, o autor utiliza a tática futebolística em seu aspecto coletivo e dinâmico como metáfora para explicitar tal perspectiva, referindo-se especificamente ao quarto gol da seleção brasileira na final da Copa de 1970 no México. Apesar de extenso, reproduzo na íntegra o trecho em que Nicolelis relaciona o funcionamento dinâmico do cérebro com a tática futebolística:

[...] enquanto ninguém poderia ter predito como a jogada do quarto gol brasileiro no estádio Azteca emergiu do trabalho coletivo da seleção canarinho, certamente podemos dizer algumas coisas acerca das condições particulares dentro das quais esse evento se materializou. Por exemplo, todos os jogadores compartilhavam um único objetivo fundamental: marcar mais gols que seus rivais, ganhar o jogo e levar a taça Jules Rimet para casa. Além disso, o time era formado por jogadores muito experientes, alguns dos quais haviam jogado centenas de jogos juntos, um processo que permitiu a definição de uma “química” entre eles. Esses artistas da bola tinham aprendido, ao longo de suas carreiras, a selecionar o tipo de estratégia coletiva que funcionaria (ou não) sob as condições daquela partida histórica. Tendo observado alguns dos jogos anteriores da seleção italiana na Copa do Mundo, os brasileiros também tinham a seu dispor um vasto conhecimento das táticas defensivas empregadas pelo oponente. Assim, mesmo antes de seu encontro épico com a *Azzurra*, a seleção brasileira tinha construído um “espectro de expectativas”, um “modelo mental de jogo” do que se poderia esperar dos adversários numa grande variedade de situações de jogo. Agora, tendo apenas alguns poucos minutos para o término da partida, e vendo que o time italiano se arrastava em campo, nossos craques rapidamente ajustaram seu modelo mental do jogo e selecionaram, juntos, uma estratégia ótima para a última arrancada necessária para selar a vitória. Dessa forma, a jogada que resultou dessa intuição e modelagem neuronal foi influenciada pela definição de um objetivo estratégico final; um embasamento probabilístico do que poderia acontecer durante a partida, baseado em expectativas construídas *a priori*, um plano de jogo definido dentro das capacidades e restrições físicas do time, bem como seu potencial de se adaptar às circunstâncias inesperadas (como, por exemplo, a Itália jogar no ataque), uma vez que um novo contexto de jogo fosse detectado e interpretado coletivamente. Como qualquer acadêmico de arquibancada confirmaria, o contexto que se apresentara ao time brasileiro naqueles últimos minutos da final da Copa do Mundo de 1970 ditava que ele se espalhasse pelo campo, passando a usar passes de bola longos, mas sempre precisos, para “alongar” os defensores italianos.[...] Essa estratégia garantiria que cada um dos jogadores adversários, já à beira da exaustão física e moral, tivesse de correr ainda mais para obter a mera oportunidade de tentar roubar a bola de algum brasileiro. Uma vez que todos esses fatores fossem levados em conta, o número de jogadas viáveis que poderiam ter emergido dos pares de pés mirabolantes de nossa seleção, naqueles

minutos finais, certamente foi reduzido significativamente – ainda não para o nível em que a previsão de uma jogada particular fosse possível, mas o suficiente para sugerir que algumas jogadas eram mais prováveis que outras. (NICOLELIS, 2011, p. 242-243).

A seguir, destaco duas imagens de ângulos diferentes do gol marcado por Carlos Alberto Torres, considerado uma obra-prima pelos analistas do futebol:

Figura 3 – Imagens do gol marcado por Carlos Alberto Torres



Fonte: <<http://imortaisdofutebol.com/2014/02/04/jogos-eternos-brasil-4x1-italia-1970/>>. Acesso em 15 jul. 2015.

Na obra do neurocientista, são recorrentes as menções ao futebol para exemplificar suas ideias e concepções a partir do conhecimento das Neurociências. A metáfora utilizada por Nicolelis (2011) traduz-se em um exemplo interessante de como as metáforas vão produzindo sentidos em mão dupla: se os sentidos *neuro* cada vez mais mostram como um imperativo para interpretar uma série de domínios do cotidiano, aqui é o futebol – mais precisamente, um histórico e marcante acontecimento futebolístico – que é utilizado para possibilitar a melhor compreensão de um estilo de pensamento que concebe o comportamento das populações de neurônios como uma dimensão coletiva, dinâmica e complexa.

O progresso espetacularizado das Neurociências e o processo de popularização via mídia, de imagens e informações que associam a atividade cerebral a praticamente todos os aspectos da vida, têm produzido no imaginário social a percepção do cérebro como detentor das propriedades e autor das ações que definem o que é ser alguém (ORTEGA, 2009b).

Os estudos pautados no funcionamento cerebral – através da mídia e de revistas de divulgação científica – têm popularizado resultados de inúmeras pesquisas realizadas através de tecnologias de visualização, como a tomografia por emissão de pósitrons (PET *scan*) ou a

ressonância magnética anatômica ou funcional (fMRI) (AZIZE; CARVALHO, 2011). O sucesso das novas tecnologias de visualização médica tem dado uma relevância ao interior do corpo que não encontra precedentes nas nossas sociedades, extrapolando o campo estritamente biomédico e introduzindo-se nos campos sociocultural e jurídico (ORTEGA, 2008). Nas palavras de Rose (2013, p. 276), “quando a mente parece visível dentro do cérebro, o espaço entre pessoas e órgãos nivela-se – a mente é o que o cérebro faz”.

Ortega e Vidal (2007) observam que muitas pesquisas têm procurado localizar a consciência e o *self* no cérebro com auxílio dessas tecnologias. A partir delas, diferentes áreas de conhecimento também têm buscado relacionar fundações materiais e “correlações neurais”: a “neuroteologia” procura investigar as bases neurológicas da experiência espiritual e mística; a “neuroestética”, a “neuropsicanálise”, a “neuroeducação”, a “neuroeconomia” e a “neurociência social” procuram as bases neurobiológicas dos processos estudados e descritos pela estética, psicanálise, educação, economia ou psicologia social. A “neuroética”, numa definição ampla, lida com os desafios éticos, sociais e legais que surgem nas Neurociências, sobretudo referentes à ética e aos usos dos estudos de fMRI nas humanidades e nas Ciências Sociais (ORTEGA; VIDAL, 2007).

O impacto sociocultural das Neurociências também tem propiciado a aparição de práticas de si cerebrais – discursos e práticas de como agir sobre o cérebro para maximizar a sua performance – denominadas “neuroasceses” (ORTEGA, 2009a, 2009b). Por neuroascese, Ortega e Vidal (2007) entendem uma autodisciplina cerebral que tem por objetivo maximizar o desempenho do cérebro. Servem como exemplo, na atualidade, o mercado de produtos *neuro* que incluem: *best-sellers* de autoajuda os quais prometem desenvolver determinadas regiões do cérebro, *softwares* e programas de *fitness* cerebral para computador.

No âmbito da neurossociabilidade, existem diferenças do ponto de vista do significado sociopolítico entre grupos de apoio a portadores de doenças e transtornos específicos, grupos pró e anticura, que aparecem no debate em torno do autismo, por um lado, e neurocomunidades de adolescentes, clubes do cérebro e empresários dos neuronegócios, pelo outro (ORTEGA, 2009a). Enquanto os grupos de apoio podem ser interpretados como modos de resistência a um tipo de racionalidade política neoliberal aparelhada com tecnologias neurocientíficas, os segundos, do ponto de vista de Ortega, se enquadram plenamente nos ditames do capitalismo neoliberal (*ibidem*).

Vidal (2009) propõe, ainda, o neologismo “cerebralidade” para designar a propriedade de “ser um cérebro”. A ideia do Cerebralismo tem se constituído como um traço central na concepção de pessoa moderna (AZIZE, 2008, 2010; VIDAL, 2009), tornando o cérebro um

personagem crucial para a nossa definição de identidade pessoal, de indivíduo e de sujeito⁵⁶ (EHRENBERG, 2009; ORTEGA, 2008, 2009b; ORTEGA; VIDAL, 2009; ROSE; ABI-RACHED, 2013; VIDAL, 2011; AZIZE, 2011; ZORZANELLI; ORTEGA, 2011).

A opinião do neurocientista Gazzaniga (2005) é ilustrativa nesse sentido: para ele, é o cérebro quem produz e sustenta o que chamamos de personalidade e gera um sentido de *self*; no limite, o cérebro é o órgão que produz a nossa concepção de pessoa. Caberia, então, às Neurociências desvendar os mecanismos por trás desse processo: “sabemos que é o nosso cérebro o que sustenta, gere e origina o nosso sentido de eu (*self*), de personalidade, o nosso sentido dos outros e a nossa humanidade” (ibidem, p. 31).

O destaque ao cérebro na compreensão e descrição de nós mesmos tem levado à identificação de uma série de figuras antropológicas por parte de estudiosos do tema, desde o século XIX até a contemporaneidade: o *Homo cereбрalis* (HAGNER, 1997 apud VIDAL, 2011) no século XIX; o *Homem neuronal* (CHANGEUX, 1997); o *Sujeito Cerebral* (VIDAL, 2011; ORTEGA; ZORZANELLI, 2010; ORTEGA, 2009a; EHRENBERG, 2009; ORTEGA; VIDAL, 2007); o *Self neuroquímico* (ROSE, 2013; ROSE; ABI-RACHED, 2013; ROSE, 2004).

A ideia de que somos essencialmente nosso cérebro precede o desenvolvimento das Neurociências para enraizar-se nas filosofias da matéria e da identidade pessoal do fim do século XVII, e desde o século XIX dados científicos parecem corroborá-la. Contexto que remete, conforme Michael Hagner, à noção de *Homo cereбрalis*, expressão que busca capturar a transformação do cérebro de *locus* da alma para órgão do *self* ao longo do século XIX (VIDAL, 2011).

Em *Nossa humanidade: de Aristóteles às Neurociências*, Wolff (2012. p.17) detalha e analisa historicamente a figura antropológica do *Homo neuronal* como sucessora de outras três figuras que marcaram a concepção de humanidade: o homem como ser singular situável na ordem dos seres vivos – figura que nos vem da Antiguidade grega, em particular da filosofia de Aristóteles; o homem com consciência e interioridade que pensa uma exterioridade reduzida à matéria – figura que nos remete à Idade Clássica e de modo específico à filosofia de Descartes; o homem como “não sujeito” determinado por suas

56 Neste sentido, Zorzaneli e Ortega (2011) fazem uma importante contribuição ao abordar a distinção metodológica sobre os conceitos de “indivíduo”, “pessoa” e “sujeito”. Conforme os autores, a noção de indivíduo constitui-se como uma forma ocidental moderna de produção de subjetividade, tal como é analisado por autores como Dumont, Foucault, Taylor, e Elias e McFarlane. Já a noção de pessoa remete ao sentido proposto por Mauss (2003), é também uma construção histórico-social situada. A ideia de sujeito e, por derivação, a de *self*, é utilizada no sentido dado por Michel Foucault como uma categoria historicizada, cuja ênfase recai nas formas de subjetivação e nas tecnologias de constituição de si.

condições de existência familiar, social ou histórica – figura oriunda do paradigma das Ciências Humanas e Sociais. Por fim, o homem como “ser vivente” e “natural”, figura vinculada ao desenvolvimento das Ciências Biológicas desde o fim do século XX e que se cristaliza agora no paradigma das Neurociências e das Ciências Cognitivas (WOLFF, 2012):

Novas Ciências falavam-nos de um novo homem. Eram as Neurociências, as Ciências Cognitivas, a Biologia da evolução. O homem por elas delineado nada tinha a ver com o anterior: estava sujeito ao peso da evolução das espécies, era determinado pelos genes e dependente do desempenho do cérebro. Era, em suma, ‘um animal como os outros’. Passara do ‘homem estrutural’ ao ‘homem neuronal’, segundo o título do marcante livro de Jean-Pierre Changeaux. Havia-se, como dizem, ‘mudado de paradigma’. Sem dúvida, para definir as condições de nossa humanidade, continuava havendo psicanalistas, linguistas ou antropólogos, mas também, a partir de então, e cada vez mais, psicólogos evolucionistas, linguistas cognitivistas e paleoantropólogos. (ibidem, p. 7).

Mais do que um ramo do conhecimento científico em franca expansão, a ascensão das Neurociências e a notoriedade dada aos neurocientistas constituem-se como um importante elemento característico do biopoder contemporâneo: a hibridização de um conjunto de “discursos de verdade sobre o caráter ‘vital’ dos seres humanos, e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 29).

Nesse sentido, Álvarez (2011, p. 102) dá relevo a algumas questões para a problematização deste estudo e que se mostram extremamente necessárias a partir desta perspectiva:

¿Qué está sucediendo en la neurociencia contemporánea como para afectar a la sociedad de modo tan notable? ¿Responden estos efectos a hallazgos que nos obligan a entender los asuntos humanos de otra manera o estamos sobreestimando su impacto a cuenta de otras importantes fuerzas del cambio social y cultural, tal como, por ejemplo, el desarrollo de la economía capitalista? ¿Cómo y vía qué canales interactúa la neurociencia con las concepciones actuales del yo, la identidad y el bienestar? ¿Cuáles son los ‘estilos de pensamiento’ predominantes que han emergido de las neurociencias y de las ‘neuro’-disciplinas? ¿Cómo está la neurociencia institucional y políticamente ligada con agentes como las compañías farmacéuticas, las agencias de financiación, los diseñadores de políticas, etc.?

A *expertise* neurocientífica tem investido fortemente na busca pela verdade do sujeito e na descoberta das bases da *alma* e na construção de uma *biologia do espírito*. Contudo, se há então uma biologia do espírito, como iremos compreendê-la? Se há a inscrição de quem realmente somos em nossos genes, se somos mesmo determinados sujeitos a partir de nossas moléculas, quem e como poderá interpretá-los? Com que efeitos de verdade sobre aquilo que somos?

Diante da complexidade de tal paradigma científico, que parece almejar nada menos do que a redefinição de nossa humanidade e ao mesmo tempo abarcar tudo que envolve o

nosso cotidiano, vejo a presente proposta de problematização dos discursos das Neurociências – e, mais precisamente, dos neurocientistas – como um esforço crítico atual e necessário. No próximo capítulo, examinarei mais detalhadamente coisas ditas pelos neurocientistas na mídia eletrônica, que são tomadas como nossas verdades ontológicas.

5 NEURODISCURSO: ANÁLISE E PROBLEMATIZAÇÃO

No capítulo que segue, debruço-me sobre os discursos de neurocientistas presentes em reportagens da *internet*, que servem como material de análise e que mobilizam meu pensamento a partir das perguntas que delineiam o processo analítico.

Para Foucault (1987) o discurso constitui-se como um “conjunto de enunciados” que se apoiam na mesma formação discursiva. Por isso, pode-se dizer que os enunciados em si não se constituem como uma unidade, pois podem se encontrar na transversalidade de frases, proposições e atos de linguagem (*ibidem*). Foucault vê o enunciado como uma função que se apoia em um conjunto de signos, não identificada nem com a “aceitabilidade” gramatical, nem com a correção lógica; um função, enfim, caracterizada por quatro elementos básicos: um referente (um princípio de diferenciação); um sujeito (no sentido de *posição* a ser ocupada); um campo associado (coexistência com outros enunciados); uma materialidade específica (coisas efetivamente ditas, escritas, gravadas em algum material, ativadas através de técnicas práticas e relações sociais).

Considerando o discurso neurocientífico, justamente, um conjunto de enunciados baseados em uma mesma formação discursiva, também é preciso supor que estes enunciados coexistam com outros enunciados e estabeleçam relações com uma gama de objetos e sujeitos. Distintos autores dão relevo a um enunciado que tem atravessado as diferentes subáreas das ciências que estudam o cérebro: o enunciado de que *somos o nosso cérebro*, ou, dito de outro modo, *somos humanos devido ao nosso cérebro*. Mas que consequências podemos estabelecer a partir desses enunciados? Visto que “não há enunciados que não suponham outros” (*idem*, 1997, p. 114), qual é o possível cenário de coexistência enunciativa sobre *o que somos nós*, a partir desse discurso verdadeiro, proferido por uma autoridade estabelecida, o neurocientista? De que objetos, sujeitos e processos mais amplos se ocupam e se inscrevem?

Há uma intencionalidade preocupada deste estudo com a produção da verdade e seus efeitos, tema que perpassa o pensamento de Foucault de modo decisivo (1999, 2006). Para o autor (2005), grandes mutações científicas podem ser consequências tanto de uma nova descoberta quanto de novas formas de “vontade de verdade”⁵⁷, um discurso que põe em jogo o

57 Conforme Foucault (2005), o discurso de verdade não pode reconhecer a “vontade de verdade” que o atravessa. Alerta ainda que com frequência temos aceitado discursos como verdadeiros, ignorando muitas vezes o caráter dessa “vontade de verdade” como uma “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles, ponto por ponto, que em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura” (*ibidem*, p.20).

“poder” e o “desejo”. São as relações entre verdade e poder, ou ainda a relação entre a produção de saber e seus jogos de poder que de fato ocupam Foucault. Por um lado, somos forçados a produzir verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; por outro, somos submetidos à verdade, à “norma” como verdade, sendo o discurso verdadeiro veiculador e propulsor de efeitos de poder (FOUCAULT, 1999)⁵⁸.

Concordo com Rose (2011a) quando este se refere à produção de conhecimento científico como sendo “batalhas pela verdade”, nas quais evidências, resultados, argumentos, laboratórios, *status* e muito mais elementos são empregados como recurso na tentativa de ganhar aliados e forçar algo a se tornar verdadeiro: “isto é, a verdade é sempre posta em seu trono por atos de violência. Isto acarreta um processo social de exclusão no qual argumentos, evidências, teorias e crenças são empurrados para as margens, não autorizados a fazer parte do verdadeiro” (ibidem, p. 83). Como recorda Foucault (1994), se o poder se opera através do discurso, o próprio discurso é um elemento e um dispositivo estratégico de relações de poder.

É preciso destacar que o discurso neurocientífico tem evocado uma nova existência, com significativas repercussões nos modos de organizar a sociedade, de tratar da economia, de constituir as leis, de discorrer sobre a vida e a morte, de cuidar da saúde e de olhar para a doença: “uma nova rede de significações e sentidos, de maneiras de se comportar, de pensar e governar o ser humano e o mundo” (AZAMBUJA, 2012, p. 40). O princípio norteador desse discurso específico, de que “os seres humanos são seus cérebros” (ORTEGA; VIDAL, 2007), tem provocado importantes impactos no plano da política, da justiça e da própria Biomedicina.

Entendo que o discurso neurocientífico trata-se de um campo demasiadamente amplo, com múltiplas divisões intrateóricas. Contudo, para além do que são Neurociências, não podemos dissociar os discursos e as práticas científicas dos especialistas dos determinados “estilos de pensamento” das opções ontológicas que adotam. Os neurocientistas, na visão de Alves (2007, p. 111), “exercem práticas e modos de ver que determinam efetivamente o que será considerado objeto ou não de suas preocupações, estabelecendo colorações, angulações, volumes diferentes a fatos científicos mesmo que aparentemente próximos”. Partindo dessa perspectiva, destaco a seguir os excertos que foram selecionados a partir do *corpus* da pesquisa para serem examinados.

58 Ainda sobre a relação entre “verdade” e “poder”, Foucault refere de forma cabal: “afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder” (1999, p. 29).

A primeira reportagem selecionada de certo modo impulsionou esta escrita. Trata-se da entrevista intitulada *Não é mais ficção*, concedida pelo neurocientista Roberto Lent à revista *Veja*, em 27 de setembro de 2006. A publicação apresentou a reportagem deste modo: “O neurocientista diz que os riscos dos avanços do mapeamento cerebral podem ser grande ameaça à privacidade das pessoas”. Segue abaixo a imagem da reportagem:

Figura 4 – Entrevista do neurocientista Roberto Lent à revista *Veja*, intitulada *Não é mais ficção*



Fonte: LENT (2006)

Duas passagens da entrevista chamaram a atenção e são dignas de exame neste estudo. Vejamos a primeira:

O cérebro é o que de mais humano e individual existe nas pessoas. Envolve um profundo debate filosófico e existencial. Se sou alérgico e meu filho também, tomarei minhas providências. Mas se descubro que ele pode se tornar um assassino, o que fazer? Avisar a família? O Estado? (LENT, 2006 – grifos meus).

No segundo excerto, Lent descreve o que considera a questão fundamental para as Neurociências e o que deve ser feito a partir das neurotecnologias:

Tendo a achar que as neurotecnologias poderiam ficar restritas ao uso médico, mas com a possibilidade de ser utilizadas para problemas de outra natureza se uma junta de pessoas idôneas, não necessariamente médicos, concordasse. Algo que salvaguardasse uma decisão individual para que ela não fosse errada ou injusta. Seria uma maneira de a sociedade circunscrever o problema. A questão principal no fundo é definir se o cérebro é causa ou consequência das propriedades da mente humana. O cérebro produz as capacidades mentais fortemente influenciado pelo ambiente. Então, é ao mesmo tempo causa e consequência. Estamos tentando entender melhor não só as doenças mentais, mas as propriedades mentais dos indivíduos normais. Isso é fascinante. Decifrar o mistério do que nos torna humanos é o primeiro passo para impedir que um dia possamos ser desumanizados. (LENT, 2006 – grifos meus).

Deste primeiro excerto, destaco três imperativos de verdade que relacionam os aspectos cerebrais à noção de *humanidade*:

- o cérebro é o que há de mais humano nas pessoas;
- são as tecnologias das Neurociências que irão decifrar o mistério do que nos torna humanos, a 'essência humana';
- são as Neurociências que poderão impedir a 'desumanização' dos humanos no futuro.

Mas o que seria esta noção de *humano*, ou ainda, a ação de *desumanizar-se*? A palavra *humano*, segundo o dicionário Houaiss⁵⁹, tem sua raiz etimológica do latim *humanus.a.um*, com os seguintes significados:

Adjetivos: relacionado com o homem, indivíduo dotado de inteligência e linguagem articulada, pertencente à espécie humana; próprio, característico de homem; desenvolvido por homens. Bondoso; que é piedoso, indulgente, compreensivo: “mostrou-se humano”.

Por extensão: Sem teor divino; que não provém de Deus: comportamento humano.

Substantivo masculino: Homem; o ser humano; o indivíduo que pertence à espécie humana.

Sinônimos de humano: benevolente, benévolo, benigno, bom, bondoso, caridoso, caritativo, clemente, generoso, indulgente, misericordioso, patriarcal e piedoso.

Por sua vez, segundo o dicionário virtual, *desumanizar* significa “deixar de possuir o caráter humano; perder a essência humana; tornar-se cruel e sem humanidade; desumanar-se: a busca pelo dinheiro muitas vezes desumaniza o indivíduo; em grandes empresas o sujeito passa a desumanizar-se”. Já a palavra *desumano*, adjetivada, significa: “que não possui nem expressa humanidade; que tende a ser cruel; bárbaro, que expressa desumanidade; em que há crueldade; atroz”. Apresenta como sinônimos as palavras: “atroz, bárbaro, desapiedado e inumano”.

Wolff (2012, p. 201) nos alerta que a palavra *humanidade* é equívoca. O termo pode designar tanto *o conjunto de homens* quanto *a qualidade moral que advém do fato de ser humano*: “é a diferença entre ‘ser um humano’ e ‘ser humano’ (ibidem, p. 201). Para o autor, o mero fato de se pertencer à espécie humana não confere necessariamente alguma virtude como bondade, compaixão, altruísmo: “até crime contra a humanidade é cometido em nome de certa ideia de que deve ser a humanidade” (ibidem, p. 202). Na opinião de Wolff, quer se julguem humanos ou desumanos, a única caracterização que pode ser feita sobre nossa humanidade nesse sentido é que somos uma espécie “moral”, ou seja nos regemos por normas e nos determinamos por valores.

⁵⁹ Disponível em: <<http://www.dicio.com.br>>. Acesso em: 6 jul. 2015.

O discurso praticado por Lent parece indicar tal equívoco, ao misturar a noção de “ser um humano” como algo que remete à natureza de nossa espécie, tendo o cérebro como a caracterização principal, e a noção de “ser humano”, no sentido da benevolência, bondade, virtude. Partindo de seu discurso, podemos inferir ao mesmo tempo que é de nossa natureza biológica sermos bons e, por outro lado, em indivíduos “normais” a bondade está expressa na natureza. Se não estiver, é possível de ser manipulada: a otimização da humanidade a partir da maximização de processos biológicos.

Desse modo, conforme o neurocientista entrevistado por *Veja*, a partir de autoridades idôneas e de novas tecnologias podemos impedir que sejamos desumanizados, ou seja, que nos tornemos cruéis, atrozes, em último sentido, *maus*. Se somos humanos porque temos um cérebro, somos bons porque temos um cérebro do jeito que temos. *Se não somos, é porque temos um cérebro anormal*. Seria este um enunciado? A partir dessa perigosa mas não necessariamente nova conjunção entre concepções de *humanidade moral* e *humanidade biológica*, o que parece se enunciar é que a virtude de mulheres e homens – ou, ainda, *aquilo que é humano* – está aberta à manipulação, à intervenção e à otimização de um discurso verdadeiro e de uma autoridade: o *expert*.

Uma discursividade *expert* específica toma para si o lugar de verdade para dizer coisas verdadeiras. Mas o que há de singular na posição assumida por este sujeito, no caso o *expert*? Rose utiliza o termo *expertise* para designar um tipo particular de autoridade social: “caracteristicamente desenvolvida em torno de *problemas*, exercendo um certo olhar *diagnóstico*, fundada sobre uma reivindicação de *verdade*, afirmando *eficácia* técnica e reconhecendo virtudes éticas *humanas*” (2011a, p. 123 – grifos do autor). Ao trazer o discurso do *humano* para a esfera de domínio das Neurociências, Lent nada mais faz do que reivindicar a verdade sobre uma virtude ética que nos tornaria “mais humanos”.

Cabe lembrar que, como alerta Foucault (1997, p. 90), as regras de formação de tal discurso – aqui, o discurso *expert* – não se encontram na mentalidade, consciência ou individualidade dos indivíduos, mas sim no próprio discurso: “elas se impõem, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo”. Isso quer dizer, por exemplo, que o pressuposto “decifrar o mistério de nossa humanidade é o primeiro passo para impedir que possamos ser desumanizados”, antes de tratar-se de uma opinião pessoal do neurocientista, constitui-se como um importante imperativo de verdade que vem se formando dentro do estilo de pensamento neurocientífico. Como pode ser percebido no trecho que trago em destaque, o neurocientista Marino Júnior

(2010) replica essa mesma afirmação no artigo científico *Neuroética: o cérebro como órgão da ética e da moral*, publicado na revista *Bioética*, do Conselho Federal de Medicina:

No futuro, a ética tornar-se-á verdadeiro fórum, com a participação global de todos – um convite ao profissional e ao leigo à procura de uma reeducação ou ‘neuroalfabetização’ do público e da mídia. Assim, nos julgamentos de diversas morais, que agora sabemos serem gerados por determinadas áreas cerebrais, a neuroética deverá ser tão vital quanto a genética, pois envolve a mente humana, permitindo: estudar as bases neurais do pensamento ético e a experiência moral do dever; esclarecer as bases biológicas do livre-arbítrio e da responsabilidade; identificar a predisposição a uma psicopatia ou à violência; [...] *decifrar o mistério do que nos torna humanos e impedir que sejamos desumanizados* [...] e finalmente entender as bases neurais da espiritualidade, a chamada neuroteologia. (ibidem, p. 117-118 – grifo meu).

Mas esses imperativos de verdade estão articulados a um ou mais enunciados, e esta me parece ser a formulação enunciativa que se depreende do discurso do neurocientista Lent: *nossa humanidade está aberta à detecção, julgamento, manipulação, e otimização pela pastoral neurocientífica*. Este enunciado parece remeter a um enunciado colateral: *na contemporaneidade, as Neurociências estão assumindo o papel de gerir as vidas entendidas como desumanizadas; as ‘vidas nuas’ são agora alvo de seus discursos, técnicas e autoridades*. Estariam as Neurociências substituindo a Psiquiatria no que tange a gestão biopolítica das populações consideradas anormais em nosso tempo? Esses talvez sejam importantes enunciados para a discussão que pretendo desenvolver.

Mas qual seria, mais especificamente, o marcador biológico aberto à manipulação neurocientífica que melhor corresponderia à nossa essência humana? A segunda reportagem selecionada, veiculada pelo jornal *Zero Hora*, de 26 de outubro de 2013, parece indicar tentativas das Neurociências de responder a essa questão:

Figura 5 – Reportagem do jornal *Zero Hora* intitulada “A maioria das decisões tem um componente emocional” diz neuroeconomista Paul Zak



Fonte: ZAK (2013)

Na entrevista, o pesquisador estadunidense Paul Zak – economista, matemático e doutor em neuroimagem pela Universidade de Harvard – aborda o tema da denominada *neuroeconomia*. Sublinho para análise o excerto no qual o pesquisador discorre sobre o tema da moral a partir de associações entre a tomada de decisões no campo da economia e o nível de hormônio ocitocina:

Considerado um dos fundadores da neuroeconomia, o americano Paul Zak foi um dos primeiros a apontar que a tomada de decisões econômicas também é influenciada pela química cerebral. Apoiado em experimentos científicos, *o pesquisador relaciona o hormônio ocitocina à moral e diz que é justamente o nível de confiança dentro de uma sociedade que determina a prosperidade de um país.* (ZAK, 2013 – grifos meus).

Ainda segundo Zak, departamentos de economia estão contratando neuroeconomistas, por entenderem que estudos do cérebro são fundamentais para compreender e prever o comportamento humano. Argumenta ainda sobre a pretensa associação que vê entre “economia”, “química cerebral”, “ética” e “comportamento”:

Os seres humanos são criaturas emocionais e isso afeta a nossa tomada de decisão e a dos mercados. *Também somos criaturas biológicas*, temos necessidades e desejos que são movidos por fisiologia. O que minha pesquisa tem mostrado é que *pequenas mudanças na química do cérebro podem ter profundos efeitos comportamentais. Se vamos colaborar com os outros ou tentar tomar o dinheiro deles, se escolhermos investimentos seguros ou de risco, e se agiremos de forma ética ou se nos comportaremos como psicopatas.* (ZAK, 2013 – grifos meus).

A manchete do editorial de economia, no dia 3 de novembro de 2013, do mesmo jornal *Zero Hora*, traz novamente as considerações do pesquisador (ao qual denomina “Dr. Love”), estabelecendo uma estreita associação entre química cerebral, nível de confiança e prosperidade econômica, como expresso no excerto abaixo:

A ocitocina nos diz quando confiar e quando desconfiar, quando gastar e quando poupar, é a essência da empatia [...]. *O nível de confiança dentro de uma sociedade determina se esta prospera ou se mantém na miséria* (ZAK, 2013 -grifo meu).

Figura 6 – Reportagem de *Zero Hora* intitulada *Paul Zak, o Dr. Love, faz palestra sobre a química cerebral e o comportamento*



Fonte: ZERO HORA (2013)

Destaco deste trecho selecionado um conjunto de pressupostos que se mostraram significativamente importantes para este estudo:

- a ordem moral de uma população pode ser interpretada partir de marcadores biológicos;
- níveis adequados de ocitocinas podem ser determinantes para a prosperidade de um país;
- somos ao mesmo tempo criaturas emocionais e biológicas com necessidades e desejos movidos por fisiologia;
- pequenas mudanças na química do cérebro têm efeitos profundos em nosso comportamento ético.

Primeiramente, é preciso destacar que o surgimento das chamadas *neurodisciplinas*, como a neuroeconomia, deve ser compreendido a partir do contexto da neurocultura, ou seja, da dispersão dos sentidos e da ampliação do poder do discurso neurocientífico a outros campos de conhecimento. No caso da neuroeconomia, ela também pode ser interpretada como uma relação de forças complementares: a penetração do discurso econômico, como característica da bioeconomia de nosso tempo – como norteador *do que há* para ser estudado e descoberto pelas Neurociências; o estilo de pensamento neoliberal como força motriz do *Homo neuronal*; o estilo de pensamento neoliberal diretamente aplicado ao discurso neurocientífico. Deriva daí a importância do *expert*.

A *expertise* surge como autoridade e seu discurso verdadeiro com legitimidade para realizar essa bricolagem de elementos heterogêneos, formando um amálgama de conhecimentos e técnicas oriundas de diferentes fontes (ROSE, 2011a). Isto parece evidente

no caso da neuroeconomia: o comportamento de consumo é associado ao comportamento moral e ético; o estudo dos processos neuroquímicos é diretamente relacionado ao comportamento da economia em grande escala.

Assim, o *expert* faz um esforço para ratificar a coerência desse feixe de procedimentos e modos de pensar que podem derivar de diferentes corpos teóricos. Rose (ibidem) caracteriza o surgimento dessa nova pastoral a partir de um conjunto de processos: o avanço ocupacional de setores que professam certo tipo de conhecimento; a capacidade de certas formas de pensamento de tornar determinados problemas inteligíveis através da inquisição, do escrutínio e do cálculo; a invenção de certos dispositivos técnicos executáveis e a transformação de práticas reguladoras a partir das verdades e técnicas estabelecidas.

A noção de *expertise* também nos permite aprender sobre como emergem as diferentes filiações e alianças entre os diferentes saberes. Importante frisar que aquilo que o *expert* coloca no discurso, como já discutido em outra parte deste estudo, não está desinteressado ou apartado de relações de poderes. Há sempre um regime de verdade e uma política de poder em cada discurso; ou, de outro modo, um regime de poder e uma política de verdade. O discurso praticado por Paul Zak parece nos remeter a uma certa consolidação entre os campos de conhecimento da Economia e das Neurociências como imperativos de verdade sobre a ética humana, o que denota a franca ascensão destas duas formações discursivas na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, Álvarez (2011) afirma que, devido à “proliferação de neurodisciplinas de toda ordem”, as Neurociências parecem estar inclusive suplantando as Ciências Humanas. Em todos esses campos, a primazia do cérebro tem se apropriado de temas que eram até então entendidos a partir de seu contexto: “pero ahora las diversas disciplinas se aprestan a reescribirse en términos de las bases neuronales implicadas, como si así fueran más científicas y su saber se confirmara de una vez” (ÁLVAREZ, 2011, p. 99). Para Vidal (2011, p. 172), mesmo que estas áreas se tornem autônomas ou permaneçam como zonas de intersecção ou de interação com as Neurociências, como é o caso da neuroeconomia, a simples aparição dessa neurodisciplina por si só já é significativa, visto que desvela o “poder publicitário” e “legitimador” das atividades que as Ciências do Cérebro abarcam para seu campo de atuação.

Mas quais são os possíveis efeitos dessa política de verdade neuroeconômica? Examinando o discurso do especialista, parece haver uma certa posição assumida de descrever e ditar a verdade sobre aquilo que somos, tendo o comportamento econômico como princípio norteador: “os seres humanos são criaturas emocionais e isso afeta a nossa tomada de decisão

e a dos mercados. Também somos criaturas biológicas, temos necessidades e desejos que são movidos por fisiologia”. Aqui, o autodenominado “neuroeconomista” parece levar às últimas consequências a premissa do projeto neoliberal de analisar os fenômenos não econômicos a partir de uma grade de inteligibilidade econômica, em uma insólita associação entre o grau de confiança de toda uma população, a prosperidade um país e o nível de ocitocinas no cérebro dos sujeitos. Costurando uma discursividade demasiadamente heterogênea, o especialista se autoriza a dizer o que somos, o que devemos ser, o quanto devemos gastar, e ainda nos alerta sobre os rastros de nossos defeitos morais, sobre o caráter patológico de nossa personalidade.

Talvez seja importante analisar aqui a singularidade do pressuposto de que *a ordem moral de uma população pode ser interpretada partir de marcadores biológicos*. Esse discurso parece retomar as explicações de caráter biologicista e determinista sobre quem somos e possivelmente como devemos governar a nós e aos outros. A correlação entre neuroquímica cerebral, nível de confiança, ética humana e, por fim, prosperidade de uma nação mostra uma formação discursiva peculiar. Essa parece ser a dupla verdade colocada pelo neuroeconomista: por um lado, a “prosperidade econômica” é tomada como uma “virtude”; por outro lado, a virtude humana também está expressa em nossa biologia.

Vejamos o prisma apresentado por Russo & Ponciano (2002) sobre o tema. Para as autoras, o radical desencantamento ou a dessacralização das qualidades distintivas do ser humano, a partir da visão de mundo proposta pelas Neurociências, pode levar a um possível “reencantamento” da natureza e do mundo físico:

Se o ser humano pode ser ‘reduzido’ à sua natureza de ser vivo, se toda sua complexidade (pensamento, razão, consciência, linguagem) pode ser compreendida a partir dessa natureza, é porque a natureza em si possui as qualidades que antes atribuíamos apenas ao ser humano. A natureza é capaz de intencionalidade, autonomia e criatividade. Neste sentido, pode-se falar numa totalidade “físico-moral”, não apenas no que diz respeito ao sujeito humano – no qual a separação corpo/mente deixa de fazer sentido – mas também, e principalmente, no que tange ao mundo dos seres vivos como um todo. A ‘moral’ ou o valor estão entranhados (encarnados) no próprio modo como a vida se organiza no planeta. Neste sentido, acreditamos ser possível falar de um mundo físico ‘re-encantado’. (RUSSO; PONCIANO, 2002, p. 366).

Para Russo e Ponciano (ibidem), a atual tendência à adoção de uma visão “totalmente naturalizada do ser humano” – sobretudo de características que tradicionalmente o distinguiam dos outros animais, como consciência, razão, linguagem – reflete uma importante mudança de perspectiva que tem como premissa a ancoragem do espírito no corpo. Contudo, para as autoras, isso significa menos uma redução materialista do humano e mais uma “transfiguração espiritual” da natureza material; talvez expresso na sonhada “biologia do

espírito”, objeto de incessante busca pelos empreendimentos neurocientíficos (EHRENBERG, 2009).

Em uma análise mais apressada sobre a perspectiva de Russo e Ponciano (2002), a existência de uma 'moral encarnada' e uma 'totalidade físico-moral' parece corroborar as ideias dos neurodiscursos de Lent e Zak sobre a relação entre o aspecto cerebral de nossa existência, o comportamento moral e a natureza de nossa humanidade. Contudo, tal prisma advindo dos neurocientistas citados, em um exame mais minucioso, parece não derivar para uma análise mais complexa da interação entre sobre quem somos e como somos, como propõem Russo e Ponciano (2002).

Analiseemos mais especificamente a questão que se refere à “moral”. Segundo o dicionário Houaiss, podemos compreender *moral* como:

[...] característico da moral (regras de conduta); relativo ao âmbito do espírito humano; um comportamento delimitado por regras fixadas por um grupo social específico; que é próprio para favorecer os bons costumes; relativo ao espírito intelectual em oposição ao físico, ao material [adjetivo]; corpo de preceitos e regras para dirigir as ações do homem; segundo a justiça e a equidade natural; as leis da honestidade e do pudor; moralidade” [substantivo].

Para Wolff (2012, p. 309) são duas as capacidades que diferenciam o homem dos outros animais: a capacidade de produzir conhecimento científico e a capacidade de adotar uma conduta moral. Nas suas palavras, “o homem é um animal moral”. Contudo, na sua concepção, nem a Ciência pode dizer o que é o homem e o que ele deve fazer, e nem se pode dizer de uma definição transcendental do que ele deve ou não fazer a partir de uma “moral”.

Conforme o autor (ibidem), para agirmos moralmente é necessária a composição de três elementos principais: desejo (móvel de ação); volição (motivos de ação, desejo de desejo); valores (razões para agir, motivos motivados, desejos de desejos de desejos). Nesse sentido, “dizer que o homem é um animal moral é dizer que ele é o ser que pode agir em nome de valores” (ibidem, p. 316). Todavia não quer dizer que o ser humano aja “bem”, mas sim que os valores partilhados culturalmente justificam, segundo Wolff (ibidem), a “correção dos desejos” e a “verdade de suas crenças”. Se a moral está diretamente vinculada a valores culturais, regras de conduta e comportamentos fixados por um grupo social específico de humanos, como reduzir a concepção de “virtude moral” a um nível adequado de ocitocina no cérebro? Eis mais uma questão.

O que parece estar configurando-se neste novo estilo de pensamento expresso pelos *experts* é a aparição de uma nova referencia de normalidade e anormalidade entre os seres

humanos a partir de seus aspectos cerebrais, instaurando assim uma nova 'Moral' e uma nova dinâmica de jogos de poder derivados desta política de verdade.

Ao fazer referência à “prosperidade de um país”, o neuroeconomista parece evocar o discurso praticado em nome do bem-estar da nação, característico dos ideários higienistas e eugenistas do fim do século XIX e início do século XX. Nesse período, as questões nacionais eram evocadas para justificar intervenções, por vezes coercitivas e até mortíferas, em nome da boa saúde da população e do futuro da nação.

Segundo Caponi (2009), a biopolítica oitocentista caracterizou-se como um processo complexo que teve duas faces: por um lado, o domínio do vital (natalidade, saúde, mortalidade e reprodução) que passa a ingressar na esfera do social e da política; por outro, as políticas higiênicas, psiquiátricas e eugênicas desenvolvidas com o objetivo de melhorar a população e a raça classificaram uma série de condutas que, sob a categoria de anormalidade, passaram a ser medicamente controladas. Ciências como a Organologia, a Frenologia, a Fisiognomia e a Craniometria buscavam interpretar e evidenciar aspectos morais da experiência dos grupos humanos através do escrutínio do corpo e sobretudo do cérebro (GOULD, 2014; AZIZE; CARVALHO, 2011). Cabe novamente destacar que nessa configuração biopolítica o entrecruzamento dos discursos cerebralista e eugênico veio a corroborar e legitimar o racismo estatal característico da modalidade de biopoder da época.

Entretanto, como bem alertam Rose e Rabinow (2006), a questão hoje não parece tratar de eugenia nos moldes oitocentistas – nas sociedades avançadas ocidentais. Para a dupla de estudiosos, não há evidência em suas pesquisas de que as biopolíticas que estão tomando forma em torno dessas técnicas tenham como objetivo estratégico a administração total das qualidades das populações. A questão biopolítica de hoje, na opinião destes, é derivada do capitalismo e do neoliberalismo, não necessariamente um problema menos pior:

A sua lógica é diferente, e notavelmente envolve esforços para desenvolver e maximizar alvos para os mercados farmacêuticos e outras intervenções sobre o cuidado com a saúde que ensejam a inscrição de indivíduos, grupos de pacientes, médicos e atores políticos em campanhas de conscientização de doenças e tratamento em nome da maximização da qualidade de vida. Isto é capitalismo e liberalismo, não eugenia, seja pela porta da frente ou de trás, ao menos na medida em que a eugenia tenha adquirido um sentido negativo inescapável em nossa cultura contemporânea. (ibidem, p. 47-48).

Examinemos de modo mais atento o imperativo de verdade que relaciona química cerebral, nível de confiança e prosperidade de um país. Pois bem, considerando a afirmação de que níveis adequados de ocitocina determinam a nossa capacidade moral, e que esta

capacidade determina a prosperidade de um país, é plausível supor que o inverso também possa perigosamente ser considerado verdadeiro: a “prosperidade” de um país pode indicar níveis adequados de ocitocina; logo, uma população mais virtuosa. Em contrapartida, esse tipo de pensamento pode levar à suposição de que nações com baixo ou baixíssimo nível de desenvolvimento econômico podem indicar baixos níveis de confiança entre seus membros, e por consequência, um elevado número de cidadãos com níveis inadequados de ocitocina. Vejamos como tal racionalidade se expressa no campo da neuroeconomia, a partir das palavras de Paul Zak durante a palestra⁶⁰ proferida em 2011, na cidade Edimburgo, na Escócia:

Eu havia mostrado no início dos anos 2000 que *países com altas proporções de pessoas confiáveis são mais prósperos*. Nestes países, mais transações econômicas ocorrem, e mais riqueza é criada, diminuindo a pobreza. Assim, *países pobres são em geral países de baixa confiança. Então se eu entendesse a química da confiabilidade, eu talvez pudesse ajudar a diminuir a pobreza*.

Tal discurso verdadeiro que vincula elementos heterogêneos como *níveis adequados de ocitocina, nível de confiança e prosperidade nacional* nos remete também a um imediato e necessário exercício de problematização sobre os possíveis efeitos de verdade e poder que poderiam redundar desse tipo de assertiva. Entendido pelo seu avesso, esse imperativo poderia levar as pessoas e principalmente os governantes a entender que a prosperidade de um país pode ser explicada a partir dos níveis de ocitocina, ou seja, que o nível de desenvolvimento econômico de uma nação pode indicar uma população biologicamente mais virtuosa e, nesse sentido, “mais humana”. Em contrapartida, a pobreza de um país pode ser interpretada como o resultante de um déficit moral originado por uma biologia precária e obsoleta de seus cidadãos, *cidadãos desumanizados* – recorrendo ao léxico da “desumanização” proposto pelo neurocientista Roberto Lent. Daí parece depreender-se um importante enunciado que relaciona pobreza, anormalidade biológica e defeito moral: *o índice de pobreza de uma população pode estar relacionado a uma anormalidade cerebral de seus cidadãos*.

Esse estilo de pensamento parece legitimar a ideia de que a medicalização de nossa moral nos tornará mais “virtuosos”, mais “prósperos”, e por isso “mais humanos”. Por outro lado, é o pressuposto de uma virtude fisiológica corporificada e molecularizada nas ocitocinas – a *molécula moral*, segundo Paul Zak – que abre passagem para a equalização entre conceitos heterogêneos da palavra “humano”: o humano como espécie e o humano como

⁶⁰ A íntegra da conferência realizada por Paul Zak em 2011 sobre *confiança, moralidade e ocitocina* está disponível no seguinte endereço eletrônico: <<https://www.youtube.com/watch?v=rFAdIU2ETjU>>.

agente moral. Este imperativo de verdade parece estar articulado a um importante enunciado para este estudo: *o aspecto cerebral é o que há de mais humano em nossa existência.*

Por outro lado, este enunciado parece ser colateral a outra formulação enunciativa relacionada ao tema da prosperidade, na qual a principal referência de virtude moral humana é o comportamento econômico característico do sistema capitalista. Este parece ser o enunciado: *a prosperidade econômica é uma virtude moral.* Por isto a análise do comportamento moral realizada por Zak é realizada a partir do prisma da confiança e da generosidade na relação dos humanos com o dinheiro. É a partir desta análise que generaliza sua compreensão de uma 'Moral' calcada no cérebro. Um racionalidade tipicamente ocidental, anglo-saxã e protestante, sintonizada com o tempo que vivemos:

Então a ocitocina é a molécula da confiança. Mas será a molécula moral? Usando o inalador de ocitocina, mostramos que a infusão de ocitocina aumenta a generosidade e transferências monetárias unilaterais em 80%. Mostramos que aumentam os donativos em 50% [...] e sempre que aumentamos a ocitocina, as pessoas abrem as suas carteiras voluntariamente e partilhariam seu dinheiro com estranhos.” [grifo meu].

Na sua análise sobre a biopolítica, Foucault (2008, p. 311) aponta que no neoliberalismo do século XX a noção de *Homo economicus* retorna como um empresário de si, um “empreendedor de si mesmo”, “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda”. Contudo, assinala o autor francês, considerar o sujeito como *Homo economicus* não implica uma assimilação antropológica de todo e qualquer comportamento como econômico, mas sim considerar que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo será a econômica. Desse modo, o indivíduo torna-se “governamentalizável” e alvo de técnicas de poder “na medida em que, e somente na medida em que, ele é *Homo economicus*”⁶¹ (FOUCAULT, 2008, p. 345). O *Homo economicus* constitui-se como uma interface entre governo e indivíduo, sujeito que é eminentemente governável, correspondendo de modo passivo e sistemático a uma certa “governamentalidade”, que vai atuando sobre o meio e modificando sistematicamente suas variáveis.

Analisando as práticas de subjetivação contemporâneas a partir de uma perspectiva genealógica, Rose (2011a) afirma que a Economia, na forma do modelo de “racionalidade econômica” e escolha racional, tem fornecido a base para tentativas de unificação da conduta

⁶¹ Nas palavras de Foucault (2008, p. 368), o *Homo economicus* é aquele que aceita a realidade: “a conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas variáveis do ambiente.

em torno de um modelo de subjetividade apropriado. É isso que também parece ser apontado nesses imperativos de verdade, especialmente na referência exclusiva ao comportamento de consumo como um indicador de comportamento ético.

Também nessa perspectiva, Álvarez (2011) indica que a ideologização do cérebro atinge o seu ápice a partir da junção entre o compromisso da organização do cérebro com o ideário do liberalismo econômico (descentralização, internamento, de rede etc.). Seria como se, na visão do autor, chegássemos a uma sociedade modernizada que se encaixa com a forma natural do funcionamento do cérebro humano. Como exemplo, destaca a afinidade entre a literatura neurocientífica considerada “de ponta” e o discurso neoliberal “da moda” sobre política e gestão organizacional (ibidem).

Álvarez (ibidem) identifica pontos em comum entre o discurso neurocientífico e neoliberal, como os conceitos de “deslocalização”, “descentralização”, “criação de redes”, a “flexibilidade” e “capacidade de adaptação às circunstâncias”. Nas palavras do autor (ibidem, p. 104), é como se a concepção de *cérebro* evoluísse no intuito de se ajustar às premissas do capitalismo flexível: “Se trata de una especie de naturalización del liberalismo, a cuenta del cerebro según lo describe la neurociencia actual”. Na concepção de Álvarez (ibidem, p. 103), as explicações cerebralistas encarnam a tendência individualista de nossas sociedades contemporâneas: “en fin, el cerebro viene a ser la encarnación de la individualidad y la culminación de la interioridad”.

Analisemos o pressuposto “se vamos colaborar com os outros ou tentar tomar o dinheiro deles, se escolhemos investimentos seguros ou de risco, e se agiremos de forma ética ou se nos comportaremos como psicopatas”. Esta grade de inteligibilidade neuroeconômica, nos leva possivelmente a importantes desdobramentos nos campos da medicina, da economia e principalmente do campo jurídico. O risco do investimento de mercado, ou ainda a escolha errada de investimento de capital passa a ser enquadrada como algo na linha do patológico. Dito de outro modo, há uma patologização do comportamento econômico considerado equivocado. Tal afirmativa reforça o papel da prosperidade econômica como indicador importante e elemento fundante de comportamento ético. Contudo, cabe a questão: sempre aquele que prospera age de modo ético na relação com o dinheiro? Difícil fazer tal afirmação. Um discurso no mínimo paradoxal para um modelo de sociedade como a capitalista, que justamente estimula o consumo excessivo e o individualismo nas relações humanas.

Entendo que a noção de *Homo neuroeconomicus* seja potente e adequada para pensarmos uma grade de inteligibilidade pela qual a naturalização do capitalismo, a partir do Cerebralismo molecularizado, tem constituído uma visão de humanidade a partir desta

bricolagem de discursos: um *Homo neuronal-neoliberal*, como aponta Álvarez (2011). O *Homo neuroeconomicus* seria a versão mais atualizada, característica da biopolítica bioeconômica contemporânea, de um sujeito cada vez mais governamentalizável e conformado ao imperativo capitalista e neoliberal hegemônico nas sociedades consideradas avançadas. A noção de doença, aqui, parece ser expandida até o nível de um comportamento não inteligível à racionalidade econômica; o não perfeitamente enquadrável aos ditames neoliberais se torna “patológico”, “anormal”, e, neste sentido, “desumano”.

A relação entre patologia e desumanidade – talvez mais bem expressa no termo “psicopatia” – é objeto constante de discurso e exame por parte da *expertise* neurocientífica. Nesse sentido, o caso do renomado neurocientista James Fallon é intrigante e digno de apreciação. O pesquisador estadunidense é professor de psiquiatria e comportamento humano da University of California, Irvine (UCI), e durante décadas dedicou-se a pesquisas sobre as relações entre as características anatômicas dos cérebros de criminosos considerados violentos e o seu comportamento a partir da análise de *scanners* cerebrais.

Figura 7 – Reportagem do site *BBC Brasil*, intitulada *Pesquisador se descobre psicopata ao analisar o próprio cérebro*

The image shows a screenshot of a news article on the BBC Brasil website. The article is titled "Pesquisador se descobre psicopata ao analisar o próprio cérebro" and is written by Mônica Vasconcelos. It features a portrait of James Fallon and a sidebar with other news items.

BRASIL
 Notícias | Brasil | Internacional | Economia | Saúde | Ciência e Tecnologia | Aprenda Inglês | #SalaSocial | Galeria de Fotos | Mais ▾

Pesquisador se descobre psicopata ao analisar o próprio cérebro
 Mônica Vasconcelos
 Da BBC Brasil em Londres
 24 dezembro 2013

Um neurocientista americano que fazia estudos com criminosos violentos descobriu, por acaso, que ele próprio tinha "cérebro de psicopata".

Casado e pai de três filhos, James Fallon, professor de psiquiatria e comportamento humano da University of California, Irvine (UCI), disse à BBC Brasil que a descoberta fez com que ele reavaliasse seus conceitos a respeito de quem era. E transformou suas

Neurocientista americano descobriu que tinha "cérebro de psicopata" ao estudar criminosos

Principais notícias

Sete erros que contribuíram para morte de Jean Charles há dez anos
 Tensões provocadas por onda de atentados em Londres e falhas em diversos níveis da polícia fizeram com que brasileiro fosse confundido com suspeito e executado em vagão do metrô.
 21 julho 2015

Mortos na Turquia iam reconstruir cidade destruída pelo EI
 21 julho 2015

Apresentador da BBC testa dieta que promete reduzir colesterol
 21 julho 2015

Destaques e Análises

Fonte: VASCONCELOS (2013)

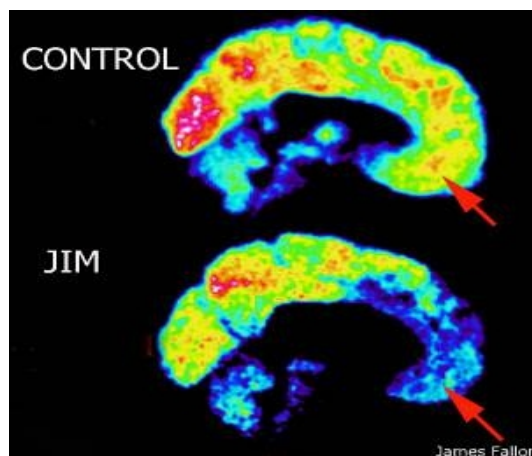
Para ter uma base de comparação entre cérebros normais e psicopáticos, Fallon adotou a prática de escanear seu próprio cérebro e de membros de sua própria família, como modelos de cérebros “normais”. Contudo Fallon descobriu acidentalmente que o resultado do seu próprio exame apresentava o que considerava “evidências” de um padrão psicopatológico: baixa atividade em certas áreas dos lobos frontal e temporal que estão associadas a empatia, moralidade e a autocontrole. “As mesmas áreas do cérebro estavam completamente apagadas, como nos piores casos que eu tinha visto”, disse Fallon em entrevista à rede britânica BBC.

Para se certificar, Fallon fez mais algumas investigações, submetendo-se a exames de DNA e testes psicológicos para tendências antissociais e psicopáticas:

Tenho vários traços em comum com psicopatas, só não sou criminoso. Nunca matei nem estuproei ninguém e prefiro vencer uma discussão com argumentos do que com força física. (VASCONCELOS, 2013)

Abaixo, segue a imagem publicada na reportagem, mostrando a comparação entre um cérebro considerado possuidor de um funcionamento não psicopatológico e o cérebro do neurocientista:

Figura 8 – Comparação entre um cérebro considerado não psicopatológico e o cérebro do neurocientista



Fonte: VASCONCELOS (2013)

Ao compartilhar os resultados com seus familiares, Fallon relata que não houve surpresa. Segundo ele, sua mãe e sua esposa relataram que já tinham percebido essa tendência no seu comportamento:

Tive várias conversas reveladoras com minha mãe. *Ela me disse que sempre percebeu um lado sombrio em mim* e tomava cuidado especial para neutralizar essas tendências e incentivar outras, mais positivas. (VASCONCELOS, 2013 – grifos meus)

Sua esposa, por outro lado, passou a se referir a seu marido como duas pessoas diferentes: “sou casada com duas pessoas, uma é inteligente, engraçada e afetuosa. A outra é um sujeito perverso, de quem eu não gosto”, afirmou em uma entrevista. É interessante observar que o pesquisador não reivindicou para si o mesmo tratamento que propunha - ou impunha - aos seus “pacientes”, mas escreveu o livro relatando sobre a experiência da “descoberta”.

Destaco alguns efeitos de verdade que se evidenciam por meio das afirmações de Fallon:

- as neurotecnologias podem comprovar a verdade de quem somos;
- somos todos suscetíveis de nos tornar maus, por isso devemos adotar a prática de periciar a si através das neurotecnologias.

A história acima mostra como a compreensão neuroquímica de nós mesmos está progressivamente sobrepondo outras formas mais antigas de compreensão do *si-mesmo* com importantes consequências para a vida das pessoas (ROSE, 2013). Ao nomear a si mesmo como um possível e provável psicopata como uma verdade incontestavelmente legitimada pela técnica de detecção, é possível supor que os familiares do renomado pesquisador também passaram a construir uma imagem relacionada ao traço de personalidade “perverso” e “sombrio” interpretado como verdade a partir do exame. Isso parece indicar o modo como os neurodiscursos fabricam verdades sobre nós mesmos, fundamentados na crença expressa no pressuposto de que as neurotecnologias podem comprovar a verdade de quem somos. O relato do neurocientista, mais do que pôr em evidência um conjunto de signos, parece constituir-se como uma prática discursiva, no sentido de que evidencia o modo como a linguagem acaba sistematicamente formando o objeto de que fala (FOUCAULT, 1997).

O sucesso das novas tecnologias de visualização médica tem conferido um destaque à interioridade do corpo que não encontra precedentes históricos nas sociedades conhecidas. A hipótese de Ortega (2008) é que esse processo de tornar visível o interior do corpo deve ser entendido dentro de uma transformação cultural e social mais geral, dentro dessa cultura somática ou, mais especificamente, dessa “virada somática da subjetividade” que tem deslocado para a exterioridade o modelo internalista e intimista de construção de si. Essa cultura da “visibilidade total” é elemento fundamental da cultura somática, na qual são expressamente abolidas as distinções entre interior-exterior, corpo-alma, essência-aparência, mente-cérebro.

Apesar de as tecnologias de neuroimagem abarcarem para si a interpretação dos mais distintos assuntos da vida, como, por exemplo, as atitudes políticas, as crenças religiosas, os comportamentos econômicos, as decisões éticas, relações interpessoais, Álvarez (2011, p. 100) ainda questiona: “la tradición, los costumbres, la cultura, las formas de vida aprendidas y transmitidas, se reducen a puntos coloreados en el dibujo de un cerebro? ¿No seguimos tratando directamente con las personas, en vez de con sus cerebros?”.

Para Rose (2010, p. 308), as tecnologias de visualização constituem-se em artefatos socialmente construídos que acabam produzindo um certo tipo de “imaginação”, no qual “ver

o que está ocorrendo no cérebro vivo se tornou um tipo poderoso de metáfora: uma metáfora que produz toda uma série de resultados que depois assumem vida própria”. Para Sant’anna (2005), esses recursos tecnológicos têm possibilitado uma perturbação no “silêncio dos órgãos”, devassando toda a intimidade do que, dentro da pele, se mantém na obscuridade. Através da sua popularização e banalização, tais imagens têm constituído “verdades” sobre corpo, saúde e doença em cada época.

Mas, enfim, que corpo é esse que tem sido evidenciado, hipervisualizado, devassado, esquadrinhado pela ciência? Ortega (2008) afirma que o corpo digital e virtualizado da Biomedicina do século XXI segue o modelo de corpo da tradição anatomofisiológica e contrapõe a concepção fenomenológica de corpo como ser-no-mundo, sujeito de sensações, emoções e ações e fundamento da existência: “um corpo atomizado, fragmentado e objetivado, privado de sua dimensão subjetiva, descarnado: o corpo que tenho e não o corpo que sou” (ibidem, p. 161).

Conforme Ortega (ibidem), a tendência de superestimar o cerebral na descrição da pessoa e do corpo humano é incentivada pela noção de “transparência do cérebro”, inspirada nas tecnologias de imageamento. O limite entre as imagens entendidas como representações de correlações ou de relações causais entre estados mentais e estruturas cerebrais é ultrapassado com frequência, sendo as imagens interpretadas como registros fidedignos de estados mentais. Ao promover a equalização entre estatuto cerebral, estatuto mental e a própria personalidade, como no caso de Fallon, as neuroimagens tornam-se prejudiciais, difundindo visões reducionistas e objetivadas da mente e do corpo humano, acarretando graves consequências nas esferas sociopolíticas (ibidem).

Para Barreto (1998), se uma imagem fisicalista da vida mental ocupa-se em reunir evidências empíricas com o intuito de suplantar outros sistemas heurísticos e a multiplicidade de dispositivos de interpretação, é porque está submetida a um determinado enquadre ideológico: a ideologia “de que só o que existe é o que pode ser visualizado, isolado, medido, verificado, regulado por lei e predito” (ibidem, p. 125). Contudo, Santos (2012) recorda que a própria “verdade” da biologia também é uma “construção social”, que só passa a ter sentido a partir do modo como falamos dela. Por isso, entende que não é através do conhecimento ou da técnica que emergirá “a verdade obscura e silente dos corpos através de inúmeros esquadrinhamentos” (ibidem, p. 191).

O relato de James Fallon traduz-se em um exemplo consistente de formação de uma “subjetividade objetivada” pelo discurso das Neurociências na contemporaneidade. Todavia, talvez aqui seja importante nos determos mais às noções de *self* e *subjetivação*. De acordo

com Rose (2011a), o processo de subjetivação pode ser interpretado como os efeitos de composição e recomposição de forças, práticas e relações que se esforçam ou operam para transformar o ser humano, nas relações consigo e com o outro, em diferentes modos de sujeito. Se o self objetivo é um modo de subjetivação formado a partir de um discurso *expert*, o caso de Fallon dá visibilidade à objetivação do *self* do próprio *expert*. Haveria exemplo mais contundente de uma subjetividade objetivada pelos discursos e pelas práticas neurotecnológicas do que um neurocientista que escaneriza o próprio cérebro e o de seus familiares?

Analisando o discurso do cérebro como *locus* de verdade, Ehrenberg (2009) afirma que a ativação de áreas cerebrais e redes neuronais não prova que a compreensão de outrem reside em um sentimento produzido pelo cérebro, visto que “a compreensão empática não é um ‘sentir’; ela é uma aptidão para participar de uma forma de vida” (WRIGHT, s/d apud EHRENBURG, 2009, p. 208). Em outras palavras, diagnósticos iguais de neuroimagens podem referir-se a pensamentos totalmente distintos; de outro modo, o mesmo *tipo* de pensamento em pessoas diferentes pode gerar ativações cerebrais totalmente diferentes. O mesmo serviria para o discurso da ocitocina: como equacionar a ideia de uma virtude fisiológica que dê conta de equalizar a expressão da conduta moral de uma mulher europeia ou de um homem saudita, ou ainda, de uma mulher aborígine australiana e um homem chinês, por exemplo? Como determinar bases biológicas de regulação moral em sujeitos com modos de organização social e códigos morais absolutamente distintos?

A “predisposição à maldade” dos humanos também é objeto de importante preocupação do neurologista carioca Ricardo de Oliveira Souza. Em entrevista ao Grupo RBS, por ocasião de sua passagem pelo Congresso Mundial de Neurociências, realizado em Porto Alegre no ano de 2015, explicita de modo radicalizado o estilo de pensamento de parte dos especialistas:

Não adianta gastar fortunas para recuperar *alguém que é mau por natureza*. (BOFF, 2015 – grifos meus).

Conforme a reportagem, Souza também compartilha da concepção de maldade como uma predisposição humana, na qual entende que 50% da maldade vêm dos descendentes, sendo as tentativas de ressocialização de todos os criminosos não mais que um “mito”:

A realidade é que não tem jeito, *ele é mau por natureza*. Se estuprou, vai sair da cadeia e estuprar de novo. *Se não separa o joio do trigo, vai contaminar os possíveis recuperáveis*. (BOFF, 2015 – grifos meus).

Figura 9 – Reportagem do portal clicRBS intitulada *Maldade é pré-disposição humana e cadeia não ressocializa, diz neurologista*



Fonte: BOFF (2015)

Dos últimos dois excertos, também podemos depreender alguns imperativos de verdade sobre os sujeitos considerados 'maus':

- a moral está diretamente associada à atividade de áreas específicas do cérebro;
- a maldade é uma predisposição biológica;
- indivíduos maus por natureza “contaminam” indivíduos recuperáveis.

Em 2009, o neurologista Ricardo de Oliveira Souza já havia dado uma entrevista considerada polêmica à revista *Superinteressante*, na qual o pesquisador – que se dedica há mais de 30 anos a pesquisas cerebrais com o que denomina psicopatas – afirma que todas as pessoas são “um pouco psicopatas”. Segue tal reportagem:

Figura 10 – Reportagem da revista *Superinteressante* intitulada “*Todos nós somos um pouco psicopatas*”

The image shows a screenshot of the Superinteressante website. At the top, there is a red navigation bar with the logo 'SUPER INTERESSANTE' and various menu items like 'BLOGS', 'ESPECIAIS', 'NEWSGAMES', 'TESTES', 'FOTOS', 'VIDEOS', 'ARQUIVO', 'TABLET', and 'ASSINE'. Below the navigation bar, there are social media icons for Facebook, Twitter, YouTube, and Instagram. The main content area features the article title 'CIÊNCIA' and 'ESTUDOS E PESQUISAS' followed by 'MISTÉRIOS DO CÉREBRO HUMANO'. The article title is '“Todos nós somos um pouco psicopatas”'. Below the title, there is a short summary: 'O neurologista Ricardo Oliveira-Souza se dedica há 30 anos à pesquisa de cérebros psicopatas. Ele conta como o “radar moral” de pessoas normais oscila o tempo todo - sem chegar aos extremos'. To the right of the article, there is a yellow promotional box for the magazine 'SUPER' with the text 'A REVISTA É SUPER. A PROMOÇÃO TAMBÉM. Assine por 6 meses a mais grátis' and a form to subscribe. At the bottom of the article, there are social media sharing options for Facebook, Twitter, and a 'COMENTAR (0)' button. Below the article, there is a section for 'Edição 267a' with a 'Disclaimers' note: 'Essa matéria faz parte do Arquivo da Revista Superinteressante, e pode conter dados muito antigos que podem não condizer mais com a atualidade.'

Fonte: SUPERINTERESSANTE (2009)

Baseado em suas pesquisas neurocientíficas, Souza afirma que todos temos uma espécie de radar, um “detector moral” biológico que emite julgamento a todo momento. Na sua visão, num gradiente entre o antissocial e o pró-social, a maioria da população oscila pendendo de um lado a outro:

Quem é o oposto do psicopata? Nos primeiros estudos com ressonância magnética, demonstramos, entre outras coisas, que todos nós temos um radar, chamado detector moral. Ele fica ligado o tempo todo e nos faz emitir julgamentos morais sobre tudo aquilo que vemos, de forma natural. Um segundo estudo que fizemos nos EUA foi para pontuar o grau desses julgamentos. *Imagine uma linha onde, em uma ponta, está o antissocial, que é o psicopata. A maioria da população oscila no meio, a cada momento pendendo para um lado. Na outra ponta está o altruísta, o pró-social. Pode-se dizer que cerca de 5% da população em geral são exemplares morais.* É esse cérebro que agora nós estamos estudando. (SUPERINTERESSANTE, 2009 - grifo meu)

Mais adiante, na mesma reportagem, o pesquisador afirma que os “psicopatas” bem-sucedidos sobrevivem à “seleção natural” devido à sua “vantagem biológica”: sua personalidade “fria” e “sem medo”.

Não existe psicopata que não cause danos. Existem, sim, aqueles bem-sucedidos. Por exemplo: como você acha que o psicopata sobreviveu à seleção natural? Qual a vantagem biológica que ele tem? Sua personalidade fria e sem medo favorece o desbravamento, por exemplo. O Velho Oeste americano só pode ter sido desbravado por psicopatas. Os bandeirantes que vieram ao Brasil também, como o Fernão Dias. *Eles têm essa vantagem biológica, não têm medo.* (SUPERINTERESSANTE, 2009 - grifo meu)

Para Ricardo Souza a noção de “moralidade” deve ser compreendida a partir de duas dimensões: em termos *biológicos*, ou seja, de “capacidade”; e em seu “conteúdo”, em termos *culturais*:

Isso pode torná-lo menos imoral? É importante distinguir conteúdo de capacidade moral. O conteúdo moral é cultural. Já a capacidade moral é genética. É como com a língua: todo ser humano normal nasce com uma modelagem neuronal de áreas de linguagem. Você já nasce pronto para adquirir uma linguagem. Agora, se você vai falar inglês, francês ou alemão, vai depender da cultura em que estiver inserido. (SUPERINTERESSANTE, 2009 – grifo meu)

Destaca-se, a seguir, outro conjunto de verdades legitimadas a partir deste discurso:

- a maioria da população oscila entre um gradiente moral que vai do pró-social ao antissocial: todos nós somos potencialmente psicopatas;
- a psicopatia constitui-se como uma vantagem biológica na seleção natural;
- a moral humana deve ser distinguida em termos de conteúdo e capacidade: o conteúdo moral é cultural, a capacidade é genética.

O imperativo de verdade “a maioria da população oscila entre um gradiente moral que vai do pró-social ao antissocial” reflete de modo incisivo a biopolítica do século XXI, que não se limita aos polos de doença e saúde, mas está referida nas nossas crescentes capacidades de controlar, administrar, projetar, remodelar e modular as próprias capacidades vitais dos seres humanos enquanto criaturas viventes (ROSE, 2013). A ideia de um “gradiente” é compatível com a ideia de “capacidade”; assim, “todos somos potencialmente psicopatas” porque não há mais limites precisos entre o que é patológico e o não patológico; a diferença é vista em termos de otimização, capacidade e suscetibilidade, como bem aponta a afirmação verdadeira de que “a capacidade moral é genética”.

Nesse sentido, o pressuposto de que “a moral humana deve ser distinguida em termos de conteúdo e capacidade” de certo modo nos dá indícios mais contundentes do princípio de inteligibilidade que move o estilo de pensamento dos neurocientistas acerca da moral. Como vimos no excerto anterior, a questão central levantada por mim foi *como conceber a noção de uma virtude ou valor moral expresso em nossa fisiologia, se justamente a experiência moral está intrinsecamente vinculada a aspectos culturais?* Pois bem, o neurologista equaciona tal paradoxo, ao distinguir duas concepções de moral: uma em termos de conteúdo cultural, outra em termos de capacidade genética. Este parece ser um enunciado articulado a esta formação discursiva: *a moral humana é uma capacidade biológica.*

É nessa medida que a concepção da maldade como uma predisposição humana é compatibilizada com a referência de Rose à emergência de um novo “tipo humano”: “a pessoa ‘geneticamente em risco’ de conduta antissocial” (2013, p. 336 – grifo do autor). Nesse novo estilo de pensamento, ao menos na visão de Rose, a biologia não se constitui como destino, mas opera a partir da lógica da suscetibilidade, da predição e da prevenção. As iniciativas inspiradas na genética e na biologia são apenas um elemento dentre de um complexo de programas que tratam a questão do controle do crime em termos de gerenciamentos de riscos, situados dentro de estratégias de saúde pública.

Esse novo cenário traz uma série de importantes implicações: redelineia os modos pelos quais peritos e pessoas leigas veem, interpretam, falam a respeito e compreendem o mundo; implica um novo jeito de ver, julgar e agir sobre a normalidade ou anormalidade humana; abre a possibilidade de gerenciar-nos de modo diferente e de sermos governados por novos caminhos. Em nome da proteção social, essa “Biologia de controle” exerce um modo de controle diferente daquele da primeira metade do século XX:

Agressores reais ou potenciais devem ser confinados não como membros de uma subpopulação defeituosa ou de uma raça degenerada cuja reprodução deve ser reduzida, mas como indivíduos intratáveis, incapazes de governar a si mesmos de acordo com as normas civilizadas de uma sociedade liberal de liberdade. (ibidem, p. 346).

Nikolas Rose vê “potência” na combinação entre a noção de suscetibilidade, tecnologias de rastreamento e intercessão médica preventiva características das novas práticas de controle. Para ele, a análise crítica desta configuração precisa ultrapassar os maniqueísmos tradicionais entre “livre-arbítrio” contra “determinismo”, “sociedade” *versus* “biologia”. Na sua opinião, é preciso uma “biopolítica crítica de controle”, que possa ajudar a compreender melhor as relações de poder, conhecimento, ética e subjetivação que estão se delineando a partir dessas práticas (ibidem).

A visão de Francis Wolff (2012) é menos otimista do que a de Nikolas Rose nesta questão. Para ele, quando descrevemos um ser humano como “perigoso”, nos referimos a um ser com uma disposição natural permanente e irreversível de fazer o mal e o qual nenhuma sanção poderá corrigir. Para ele, é evidente o perigo social que existe em definir um indivíduo pelas propriedades disposicionais supostamente inscritas em sua natureza, em vez de em seus atos, pois tal definição permitiria substituir a justiça e inverter toda a racionalidade do direito. Vejamos, para o autor, as possíveis consequências que a noção de periculosidade atual representa:

Na realidade não é só um perigo. A ideia de que é preciso por todos os meios impedir de fazerem mal aqueles que não fizeram o mal ‘em ato’, mas podem fazer o ‘mal em potência’ é já um ‘mal em ato’ para a nossa humanidade. Já é consequência funesta, dessa nova figura naturalizada do homem. (WOLFF, 2012, p. 261).

Embora devamos concordar com Rose que as pesquisas científicas não seguem a linha de um discurso biodeterminista aos moldes do século XIX, as afirmações taxativas de Souza (apud SUPERINTERESSANTE, 2009) na mídia, de que “ele é mau por natureza” e “se não separar o joio do trigo, vai contaminar os possíveis recuperáveis” e a formulação enunciativa de que a psicopatia constitui-se como uma “vantagem biológica na seleção natural” parecem evocar em muito tal discursividade oitocentista, especialmente o “darwinismo social” de Herbert Spencer.

O denominado “darwinismo social” consistiu em uma corrente de pensamento do século XIX liderada por Herbert Spencer a partir de uma deturpação da concepção evolucionista de Darwin. A teoria eugenista, observa Wolff (2012), foi fundamentada nesse tipo de compreensão do evolucionismo, ou seja, na crença de que a evolução das espécies implica uma hierarquia *das espécies*, e que, por fim, esta determina uma hierarquia *na própria espécie*, do “sub-homem” ao “super-homem”. Seus seguidores postulavam a preponderância da hereditariedade (caracteres inatos) sobre a educação (caracteres adquiridos), ou seja, uma hierarquização dos fatores biológicos sobre os fatores ambientais e sociais. Nessa concepção, os povos menos “adaptados” à luta pela sobrevivência teriam permanecido em um estado mais primitivo. Por outro lado, tratava-se de uma perspectiva de naturalismo de caráter hierárquico e antiessencialista, no qual as diferenças naturais entre os seres humanos passaram a ser consideradas diferenças entre seres “essencialmente” diferentes: “elas são, então, tidas como insuperáveis, tidas como absolutas e tanto mais insuperáveis por estarem gravadas de uma vez por todas na *natureza*” (ibidem, p. 263 – grifo do autor).

A taxonomia científica do século XIX discriminava catalogações universais extraídas do modelo de biologia evolucionista, enquanto concomitantemente se consolidavam os conceitos de periculosidade, crime e criminoso, oriundos do direito e da psiquiatria (OLIVEIRA, 2009). A utilização de tais expressões por parte de Souza (apud SUPERINTERESSANTE, 2009) coincide com a persistência na biologia molecular de conceitos, termos, palavras e linguagem do século XIX, como: classe, gênero, família, espécie, crime, criminoso. No caso do neurologista, podemos destacar os termos “contaminação”, “vantagem biológica”, “seleção natural” como concernentes a esse espectro.

Desse modo, parece que há uma tentativa por parte de Souza de resgatar algumas regularidades discursivas concernentes ao discurso do eugenista do século XIX.

A neurocientista carioca Suzana Herculano-Houzel comanda o Laboratório de Neuroanatomia Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de onde lidera uma equipe internacional que pesquisa as regras de construção do sistema nervoso central em humanos e outras espécies. Suzana tem participação frequente também na área da divulgação científica, por meio da televisão, da internet, de veículos da imprensa ou de livros como *O cérebro nosso de cada dia: descobertas da neurociência sobre a vida cotidiana*. Pode-se dizer que a pesquisadora é uma proeminente autora de autoajuda científica e uma árdua defensora do neurodiscurso como explicação para diferentes domínios da vida humana. Por ocasião de sua passagem em Porto Alegre para o evento Fronteiras do Pensamento, concedeu entrevista ao portal *clicRBS*, cunhando as seguintes palavras:

A neurociência mostra que, felizmente, nossa vida não é regida pela razão – ou seríamos todos sociopatas em algum grau. *Boas decisões – aquelas que se mostram sábias, nos deixam satisfeitos e são benéficas também à sociedade* – consideram a análise racional da situação combinada com impressões emocionais do cérebro a respeito. (QUEM são os conferencistas do Fronteiras do Pensamento e o que foi dito sobre eles, 2015).

Figura 11 – Reportagem do portal clicRBS intitulada *Quem são os conferencistas do Fronteiras do Pensamento e o que foi dito sobre eles*

28/9 - SUZANA HERCULANO-HOUZEL



Doutorada pela Universidade Paris VI (França) e pós-doutorada no Instituto Max-Planck de Pesquisa do Cérebro (Alemanha), a neurocientista carioca Suzana Herculano-Houzel comanda o Laboratório de Neuroanatomia Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de onde lidera uma equipe internacional que pesquisa as regras de construção do sistema nervoso central em humanos e outras espécies. Sua atuação, no entanto, não se limita a academia. Suzana tem se dedicado também à divulgação científica, por meio da TV (apresentou o quadro Neurológica, no Fantástico), da internet, de veículos da imprensa ou de livros como *O Cérebro Nosso de Cada Dia – Descobertas da Neurociência sobre a Vida Cotidiana*. Em suas pesquisas, desenvolveu um método para a contagem dos neurônios humanos, revelando que eles são em torno de 86 bilhões – e não 100 bilhões, como se acreditava.

O que ela disse

"A neurociência mostra que, felizmente, nossa vida não é regida pela razão – ou seríamos todos sociopatas em algum grau. Boas decisões – aquelas que se mostram sábias, nos deixam satisfeitos e são benéficas também à sociedade – consideram a análise racional da situação combinada com impressões emocionais do cérebro a respeito."

O que disseram dela

Fonte: QUEM são os conferencistas do Fronteiras do Pensamento e o que foi dito sobre eles (2015)

De seu discurso, gostaria de destacar as seguintes afirmações que considero marcantes para exame:

- são os aspectos cerebrais que impedem que todos sejamos psicopatas e que indicam as boas decisões;
- nossa mente é subordinada ao próprio cérebro;
- a razão é “mental” e a emoção é “cerebral”;
- o cérebro é descrito na terceira pessoa, como uma entidade autômata e autônoma.

No discurso neurocientífico atual, há uma forte tendência, evidenciada no discurso de Herculano-Houzel, que podemos considerar digna de problematização: a equalização entre estatuto cerebral, estatuto mental e personalidade para uma posterior redução do *self*, da “subjetividade”, ou ainda, da “alma” ao “próprio cérebro”. A posição de autores da perspectiva pós-estruturalista e da Filosofia da Mente parece ser oposta à do paradigma neurocientífico no que se refere à compreensão de corpo, mente e das condições que tornam nossa humanidade possível. Diferentes autores entendem que a explicação physicalista que concebe o cérebro como agente exclusivo dos estados mentais mostra-se absolutamente insuficiente no que tange à relação mente-cérebro (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010).

Na perspectiva de Araújo (2013), o processo de naturalização da mente proposto pelas Neurociências pode ser caracterizado por três estágios: inicialmente, algumas capacidades, previamente atribuídas aos seres humanos, são agora atribuídas ao cérebro ou a uma parte dele; em seguida, proclama-se uma completa physicalização da natureza humana em geral, que é assim reduzida a um mero produto da atividade cerebral; por fim, essa visão materialista é propagada como o resultado inevitável da ciência contemporânea. As palavras de Jubel Barreto (1998, p. 22) descrevem de modo potente e preciso a inspiração genealógica que o levou a problematizar esse processo:

Por que sendas vagueou o engenho humano, que metáforas modelou com sua imaginação, que sinais o encorajaram a levar adiante o projeto de construir uma representação para a alma humana, primeiramente abstraíndo-a da *res extensa* do corpo e depois reenraizando-a no corpo, devolvendo o corpo à natureza e a natureza às leis físicas até identificar a mente ao cérebro, instituir uma ciência física do mental e, por fim, defender a sumária exclusão da esfera do mental?

As premissas de que “o cérebro é a nossa essência” e “a mente é exatamente o que o cérebro faz” se enquadram nas correntes intrateóricas da Psiquiatria e das Neurociências tipificadas por estudiosos do tema como “materialismo eliminativista”. Essa visão materialista possui uma característica específica aparentada com o que Bezerra Júnior (2000, p. 161)

define como “uma perspectiva monista caracterizada por um fisicalismo de corte especial, francamente reducionista”: “fisicalista” no sentido que postula a existência de leis que possam correlacionar ponto por ponto eventos mentais e eventos físicos; “francamente reducionista” no sentido que promove a redução de explicações de fatos sociais complexos por meio de uma radical simplificação de leis e constantes biológicas. O discurso da neurocientista Suzana Herculano-Houzel parece estar alinhado com tal crença que advoga a eliminação da concepção de subjetividade em prol dos aspectos cerebrais.

Os defensores do chamado materialismo eliminativista profetizam a obsolescência do vocabulário mental e advogam a explicação científica dos eventos mentais, incorporando-os ao mundo físico e aos processos naturais de causa e efeito. Na expressão de Barreto (1998, p. 52), a “originalidade” do materialismo eliminativista consiste essencialmente em, através dessa radicalização fisicalista, “evitar o espinheiro da teoria da identidade propondo, não a identificação do mental ao corporal, mas a sua eliminação pura e simples”. No pressuposto que indica a equalização entre mente e cérebro expresso no discurso da neurocientista, o órgão cerebral é eleito como entidade física onipotente e como princípio explicativo fundamental para os fenômenos mentais. Tal discurso verdadeiro, parece configurar-se, com o que Araújo (2013, p. 114) compreende como “tentativas radicais de eliminação da autonomia da experiência subjetiva humana”.

Sobre a premissa do ‘cérebro como uma entidade autômata e autônoma’, Ortega (2008) coloca que a redução da perspectiva fenomenológica e subjetiva da primeira pessoa à perspectiva em terceira pessoa, neste caso reduzida à entidade *cérebro*, é característica das autoconstituições subjetivas objetivadas pelos saberes e práticas da ciência, fenômeno que Dumit (2004) denomina “*self* objetivo” – uma compreensão de si mesmo que tem, como ponto de partida, discursos técnicos, científicos e médicos sobre a objetividade.

O pressuposto de que “são os aspectos cerebrais que impedem que todos sejamos psicopatas e que indicam as boas decisões” colocado pela neurocientista parece dar visibilidade a uma interessante inversão proporcionada pelo discurso neurocientífico com relação ao discurso da moral cristã. Se no cristianismo, o *telos* consistia na purificação da alma e o corpo era objeto de dogma, privação e pecado, o discurso da neurocientista parece apontar para justamente o contrário: se dependêssemos de nós mesmos, ou seja, da nossa mente, de nosso pensamento, em última análise, de nossa alma, seríamos todos pecadores (nas suas palavras, “psicopatas”). Por outro lado, é nosso cérebro que nos faz tomar “boas decisões”; é através do corpo, e principalmente do cérebro, que alcançaremos a purificação no

telos das Neurociências: nosso cérebro nos purificando diante de nossa alma pecadora. A antítese da premissa cristã.

Tal discursividade nos leva a pensar na formulação de um possível enunciado: *somos bons, virtuosos e por isso humanos por ocasião do cérebro que temos*. Sobre essa questão, as palavras de Sfez (1996) sobre nossa nova “bio-eco-religião” soam proféticas:

A natureza só nos resta inventá-la, a alma (nossos genes) podemos construí-la, a previsão pode substituir o destino [...]. Ninguém lamentará a morte do médico, nem a do destino, nem sequer a da alma, outra velharia, substituída por uma identidade coletiva. Pois nesta utopia a alma não está ausente. Está no sopro coletivo do vivo enfim consciente de si mesmo. Deus não está de fora. Mas dentro, no planeta vivo e em todos os corpos vivos. (SFEZ, 1996, p. 314).

Contudo, o filósofo Henry Bergson foi um notório crítico da equalização entre cérebro e mente. Na conferência denominada *A alma e o corpo*, proferida em 1912, o autor afirma que a vida do espírito não pode ser efeito da vida do corpo (BERGSON, 2009). A noção de “alma”, “eu” ou “espírito”, para Bergson (ibidem, p. 31), pode ser compreendida como “esse algo que transborda do corpo por todos os lados e que, recriando a si mesmo cria atos [...] sendo o espírito precisamente uma força que pode extrair de si mesma mais do que contém, devolver mais do que receber, dar mais do que tem”. Uma força consciente que cria o novo no interior e no exterior de si, “uma criação de si por si” que, para Bergson (ibidem, p. 31), parece ser “o próprio objetivo da vida humana”.

Na concepção de Bergson (ibidem), a alma – ou, dito de outro modo, a consciência – está incontestavelmente ligada à vida do corpo e há solidariedade entre ambas. Antecipando o que seria uma crítica categórica à produção de verdade sobre quem somos a partir das modernas tecnologias de neuroimagem, Bergson afirma que há uma grande distância entre a concepção de solidariedade corpo-alma e a concepção de equivalência entre o mental e o cerebral, ou ainda, de que podemos interpretar tudo o que acontece numa determinada consciência a partir da “leitura” do respectivo cérebro:

[...] a consciência está incontestavelmente ligada a um cérebro, mas daí não resulta de modo algum que o cérebro desenhe todos os detalhes da consciência, nem que a consciência seja uma função do cérebro. Tudo o que a observação, a experiência e portanto a ciência nos permitem afirmar é que existe uma certa relação entre o cérebro e a consciência. (ibidem, p. 36).

Atendo-se mais especificamente ao emergente processo de somatização da subjetividade, Barreto (1998) também é contrário à ideia de que mente e cérebro são idênticos, ou ainda, de que a mente é “produto” do cérebro. Na visão do autor, embora os fenômenos mentais não se dissociem de suas expressões fisiológicas e comportamentais,

tampouco devem ser reduzidos a elas. Para Barreto (ibidem, p. 146) “a relação” entre estas duas ordens de “fenômenos” – mentais e cerebrais/neuroquímicos – não se revela no plano da “causalidade” a ser desvendada empiricamente: “os acompanhamentos neurais e comportamentais nada informam sobre os conceitos mentais nem são logicamente necessários à sua compreensão”.

Ortega e Zorzaneli (2010) afirmam não ser possível descrever a humanidade hoje sem levar em conta as descobertas das Neurociências e sem reconhecer o fato que a atividade mental está ligada à matéria neuronal. Contudo, para eles, tomar essas descrições como premissas não deve reduzir a condução da mente à matéria, e nem considerar que esses processos podem ser objetivados através de diagnósticos de neuroimagem:

[...] trata-se ao contrário, de pressupor que todo o aparato neuronal é irredutível ao produto da sensibilidade do corpo e da plasticidade cerebral, da construção neural feita por incorporações sucessivas de percepções e interações com o ambiente [...] essas incorporações modificam o cérebro sem cessar, favoreceriam sua adaptação dinâmica ao meio, tornando-o uma matéria viva, aberta ao mundo que o renova – esses processos não poderiam ser objetivados por meio de imageamento científico, nem residiriam em um lugar preciso, que poderíamos observar de maneira localizada. Ainda que invisíveis, esses processos são parte ativa de nossos corpos, formando o tecido de nossas histórias sociais e afetivas. (ibidem, p. 122).

Araújo (2013) vê de modo crítico o retorno de certas teorias de cunho materialista associadas às Neurociências na contemporaneidade: para ele, a exaltação ou a reprodução ingênua e irrefletida de um falso ideal de ciência acaba levando à criação de mitos, que obstruem a compreensão do que seja realmente a atividade científica e de suas condições de possibilidade históricas. Na sua concepção, há um contexto de assimilação acrítica da ciência contemporânea, especialmente em postulados que não apresentam embasamentos teóricos consistente. Suas considerações são elucidativas no que se refere ao tipo de neurodiscurso praticado por Herculano-Houzel:

Descobrimos então, não sem um certo espanto, que o auge do nosso progresso científico consiste na substituição da noção de sujeito pela de hemisfério ou área cerebral. Quem agora “conhece”, “faz avaliações”, “interpreta”, “cria”, “procura explicações” etc. não é mais uma pessoa, mas sim um pedaço de matéria (parte do cérebro). (ibidem, p. 117).

Compartilhando da mesma perspectiva, Ehrenberg (2009) afirma que a simples confirmação da existência de alterações cerebrais a partir de uma relação de causa-efeito é insuficiente para explicar o que nos faz “sentir” o que “sentimos”. A relação causal caracteriza-se pela exterioridade da causa e do efeito, dois acontecimentos independentes um em relação ao outro, em que não há uma autoria. Todavia o autor destaca que “uma razão ou um motivo, ao contrário, têm um autor e não se pode separar o autor de suas razões, ao

contrário da causa e do efeito: sou eu que me lembro ou que não desejo” (ibidem, p. 195).

Desse modo, uma “razão” é essencialmente uma “interpretação das nossas ações” (ibidem, p. 195), não sendo sujeita à imposição dos fatos. Por isso, na visão de Ehrenberg (ibidem), a distinção entre “causas” e “razões” deve ser considerada a partir de uma hierarquia específica, na qual a mecânica causal do funcionamento cerebral é englobada no universo das significações do qual ela deriva: “as significações implicam a preeminência dos valores (bem/mal, bonito/feio) e regras (permitir, ordenar, proibir) sobre o corpo (ou o cérebro)” (EHRENBERG, 2009, p. 196).

A neurocientista Suzana Herculano-Houzel – que tem pós-doutorado na área de Neurociências, realizado na Alemanha – denota ser signatária de um discurso reducionista e fisicalista sobre a relação mente-cérebro, dedicando à razão, ou ainda, ao pensamento, uma posição especialmente marginal e, por assim dizer, “perigosa” (associa “razão” diretamente com “sociopatia”). Nesse sentido, preciso confidenciar a associação que me ocorreu ao observar que a pesquisadora foi palestrante do evento chamado *Fronteiras do Pensamento*: se entendermos aqui *fronteiras* como *limites* - ou seja “limites do pensamento” - o discurso de verdade proferido por Herculano-Houzel está deveras sintonizado com tal racionalidade.

O neurocientista Adrian Raine também reafirma a preponderância dos aspectos biológicos na interpretação dos comportamentos humanos. Em seu livro *The Anatomy of Violence (A anatomia da violência)*, o pesquisador descreve como funciona o cérebro de um indivíduo violento e qual o tratamento indicado para a prevenção desse tipo de comportamento. Destaco sua entrevista ao site da revista *Veja*, intitulada *Por dentro da mente dos criminosos*, na qual o pesquisador discute questões acerca do livre-arbítrio, maioria penal, sistema prisional e até sobre protestos de movimentos sociais a partir do discurso neurocientífico.

Figura 12 – Reportagem do site da revista *Veja*, intitulada *Por dentro da mente dos criminosos*



Fonte: RAINE (2013)

Durante sua estada no Brasil, em 2013, Raine afirmou que acompanhou de perto uma das manifestações realizadas na cidade de Porto Alegre. Por cerca de três horas, marchou ao lado de manifestantes até o momento em que parte do grupo entrou em confronto com a polícia:

Vandalismo, quebrar carros, roubar lojas – isso não é atacar o governo, mas atacar os cidadãos do Brasil. *Penso que essas pessoas têm não só uma razão política para sua violência, mas uma razão biológica.* (RAINE, 2013 – grifos meus).

O texto da reportagem indica que Raine acredita que um dia será possível prevenir a violência e a criminalidade a partir do diagnóstico de imagens cerebrais. Mas o cientista pede cautela nesse sentido, visto que, inusitadamente, assim como Fallon, os exames de neuroimagem de seu próprio cérebro indicam, na sua concepção, uma deliberada propensão à criminalidade, como refere o excerto abaixo retirado de sua entrevista:

Um grande medo que tenho é que no futuro usemos a genética, as imagens cerebrais e outros fatores neurobiológicos para prever a violência e aprisionar as pessoas antes mesmo de elas cometerem qualquer crime. Isso me preocupa. Até porque *minhas imagens cerebrais se parecem com a de um criminoso que matou 64 pessoas – eu tenho o cérebro de um serial killer.* Além disso, tenho outros fatores biológicos para o crime, como baixa pressão sanguínea, e tive problemas de nutrição e no parto. Se esse cenário acontecer o futuro, eu seria um dos primeiros a ser preso. Acho que devemos tomar muito cuidado nessa área. *Existe uma tensão entre proteger as liberdades civis – e não prender ninguém por probabilidade – e a necessidade de proteger a sociedade.* Essa é a tensão que teremos de enfrentar no futuro. (RAINE, 2013 – grifos meus).

Do neurodiscurso de Adrian Raine, podemos salientar os seguintes imperativos de verdade:

- as razões políticas também são biológicas; a violência gerada a partir de conflitos políticos também se refere a uma predisposição biológica;
- fatores biológicos dispõem ao comportamento criminoso.

Com relação à primeira afirmação, chama a atenção que a reportagem acima foi veiculada pela revista *Veja* exatamente num período em que o país passava, assim como hoje, por um momento de crescente ebulição política. Nesse sentido, não entendo como fortuita e desinteressada a veiculação de uma reportagem na qual um dos imperativos de verdade principais buscava associar razões biológicas a manifestações disruptivas em contexto de mobilização política.

A explicação genética é, acima de tudo, uma explicação política que, assumindo uma roupagem biológica radicada na “natureza das coisas”, seria válida para todos os fenômenos. Uma noção de sociedade fundamentada numa espécie de bem-estar genético pode funcionar, por um lado, como mecanismos de desresponsabilização das instituições sociais e, por outro, como justificativas para possíveis violações da democracia e de direitos civis.

Cabe lembrar que, pelo menos desde os anos 1960, os defensores do determinismo biológico apresentaram teses relativas a um *genetic-welfare* como forma de reduzir a necessidade do Estado-providência, ou seja, avançava-se na ideia de que o bem-estar genético seria decisivo para determinar a condição social, retirando deste modo a necessidade de um Estado forte prover um bem-estar geral (COSTA, 2009).

Por outro lado, a medicina hoje aparece novamente como detentora de um grande projeto de cura social (BARRETO, 1998). Se no final do século XIX, as hipóteses evolucionistas recontextualizadas nas teorias da degenerescência e da frenologia autorizaram o discurso médico-psiquiátrico a invadir os domínios da gestão das vidas dos considerados anormais e perigosos, Barreto (ibidem) vê agora a reatualização desse projeto nas pesquisas dos campos da Biologia Molecular, da Genética e das Neurociências. Para o autor, a associação desses diferentes campos com o da etiologia pretende assegurar autoridade ao discurso médico-psiquiátrico para “regular a vida social e sujeitá-la ao projeto totalitário de uma *saúde perfeita*” (ibidem, p. 101 – grifo do autor).

Ao buscar traços de psicopatia ou sociopatia em exames de neuroimagem, Raine, Fallon e Souza retomam o discurso da “periculosidade” e da “virtualidade”, a partir de uma nova roupagem. Para Foucault (1979, p. 85), “a noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que os indivíduos representam”.

Na esfera criminal, a mitigação de penas a partir da perspectiva da predisposição genética, para Rose (2013, p. 328), é uma espada de dois gumes: “pode diminuir a culpabilidade do crime, ao mesmo tempo que indica a probabilidade de que o criminoso possa ser perigoso no futuro e está além da redenção, justificando, portanto, a pena de morte”. Acrescendo-se a isso, tal discurso, como já discutido neste estudo a partir de Wolff (2012), pode inverter a lógica jurídica, com o surgimento de pedidos de detenção preventiva – legitimado por diagnósticos de neuroimagem – de pessoas consideradas “psicopatas” e “outras pessoas consideradas monstruosas, consideradas como constitucionalmente incorrigíveis e uma permanente ameaça ao público” (ROSE, 2013, p. 328).

Os neurocientistas Raine e Fallon colocam de modo mais evidente a crença que devotam de que poderemos futuramente descobrir as bases neurobiológicas da violência e da criminalidade. De fato, não é exatamente uma novidade essa relação entre o determinismo biológico e a criminalidade. Leituras médicas sobre o fenômeno do crime, focado na etiologia a partir de dados eminentemente biológicos, formam o conjunto da rede de poder-saber edificada nas instituições médico-jurídicas e multiplicada pelos “cientistas” desde o Iluminismo e a qual podemos denominar “medicalização do crime” ou, mais especificamente – pelas matrizes teóricas da relação crime-doença –, “patologização do crime”. Por toda a trajetória da cientificidade da medicina e a autoridade atribuída aos médicos na produção de verdades, o paradigma da racionalidade biológica ocupou, historicamente, um espaço privilegiado na fabricação de certezas não limitadas à esfera médica. Uma medicalização da sociedade, então, não se encontra nessa posição privilegiada somente nos dias de hoje, e sua estreita relação com a criminologia, como já abordado aqui, também não é recente.

Na obra *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*, Nikolas Rose (2013) examina de modo mais preciso o discurso do neurocientista Adrian Raine. Vejamos suas palavras:

Discutindo os desenvolvimentos potenciais futuros, as especulações de Raine juntam aquelas do jornalismo popular com as da ficção científica: ele imagina um futuro no qual novos remédios possam corrigir as anormalidades do neurotransmissor cerebral que provocam a violência, e onde cirurgia cerebral reparatória possa ser realizada em prisioneiros para corrigir circuitos neurais defeituosos que fazem surgir a violência. E, no entanto, ao discutir tais questões em ensaios acadêmicos, suas opiniões sobre a questão da responsabilidade criminal ecoam aquelas que já citamos. Desse modo, em 1997, considerando as implicações de seus escaneamentos cerebrais em agressores violentos, ele defendeu que “os processos neurais que subjazem na violência são complexos e não podem ser simplesmente reduzidos a um único mecanismo cerebral causador de maneira direta”. (ibidem, p. 334-335)

Ao dizer isso, Rose refere-se ao fato de que, academicamente, a maioria dos pesquisadores neurocientistas – incluindo-se aí Raine – advoga a ideia de que os processos que subjazem na violência são complexos e estão relacionados a múltiplos fatores sociais, ambientais e psicológicos. Contudo, como bem ilustrado por Rose (ibidem), Raine apresenta uma perspectiva muito mais idealizada quando se refere à questão na mídia, como podemos observar nos excertos selecionados para o estudo. Inclusive, o neurocientista também vê similaridade entre seu cérebro e o de um psicopata, ou seja, um órgão com um funcionamento cerebral mais pobre na região do córtex pré-frontal. Mas por que existe diferença de discurso entre a produção acadêmica e a divulgação científica na mídia? Por que o discurso é mais incisivo nos meios mais amplos de difusão? Não seria tal discurso midiaticizado justamente a

sua “vontade de verdade” ou, de modo mais preciso, a sua própria “crença”? Essa tem sido, de minha parte, a suspeita derivada do exame deste modo espetacularizado de produzir discursos científicos na mídia – fenômeno que Rohden (2012) denomina de autoajuda científica.

A suposição por parte de Raine de que violência gerada a partir de conflitos políticos também se refere a uma predisposição biológica, parece explicitar um determinado estilo de pensamento que tende a adotar uma visão biologizada dos conflitos sociais e das questões políticas. A equalização mente-cérebro-comportamento tende a remeter a um reducionismo científico que tem como consequência a biologização e a patologização de questões mundanas. Antevendo tais consequências, Moysés e Collares (2012, p. 236) alertam que, ao converter questões sociais em biológicas e igualar o mundo da vida com o mundo da natureza, o discurso científico tende a isentar de responsabilidade todas as instâncias de poder, “em cujas entranhas são gerados e perpetuados tais problemas”. Em seu discurso, Raine não faz nenhuma referência, por exemplo, à violência advinda por parte da polícia, fartamente documentada durante tais manifestações.

A simultaneidade entre os investimentos em pesquisa neurobiológica e as políticas de segurança não é fortuita, na opinião de Oliveira (2009). A autora lembra que, a partir do conhecimento e da pesquisa neurocientífica, não se busca mais responder à clássica definição positivista de disfunção, mas, sim, ao conceito transfigurado de “transtorno” e de suas inúmeras tipologias: Transtorno de Personalidade Antissocial, Transtorno de Personalidade Borderline, Transtorno Psicótico, entre outros. De modo concomitante, esse deslocamento tem redimensionado as próprias políticas criminais, evidenciadas na busca pelas bases biológicas da maioria penal através de exames de neuroimagens realizada por alguns programas de Neurociências (ibidem).

É preciso destacar que o tema do mapeamento cerebral a partir de neuroimagens é bastante polêmico. Em 2008, no Rio Grande do Sul, os neurocientistas Renato Zamora Flores e Jaderson Costa, a partir de um convênio entre as universidades PUCRS e UFRGS, coordenaram um projeto de pesquisa que buscava descobrir as bases biológicas para o comportamento violento através do mapeamento cerebral de jovens infratores internados que haviam cometido homicídio. Tal investida, na época, ocasionou uma enxurrada de notas de repúdio por parte de setores organizados da sociedade, com uma série de acusações sobre o possível caráter eugênico e até mesmo racista do estudo⁶².

62 Rodrigues (2009, p. 164) indaga sobre as consequências perigosas desta pesquisa com o tema da eugenia: “estaria a pesquisa dos cérebros relacionada ao discurso eugenista? O próprio Flores nos ajuda a responder, quando afirma que esse ‘estudo dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações’ foi utilizado por norte-americanos e alemães na primeira metade do séc.

Saete Oliveira (2009) lembra que o amplo uso cirúrgico da lobotomia, nas décadas de 1940 e 1950 – quando se adensou a ideia da implicação do cérebro frontal na gênese das personalidades antissociais como uma verdade psiquiátrica – acabou servindo de embasamento técnico argumentativo para um conjunto de procedimentos considerados “não invasivos” da neurobiologia em estudos do córtex pré-frontal em “gente” e “outros bichos”. Mas não em qualquer pessoa ou qualquer animal:

Os preferenciais são pobres e ratos. Os ratos, já historicamente, por estímulos elétricos de choques, indicando índices de medo condicionado e gente pelos mapeamentos de neuro-imagens funcionais do cérebro por meio da tomografia PET (Positron Emission Tomography). Essa simultaneidade também não é fortuita e nem tão nova assim. (ibidem, p. 345 – grifos meus)

Em determinados trechos desta pesquisa, trouxe algumas ponderações sobre a questão do racismo na ciência, e agora, mesmo que não se constitua uma associação de modo evidente, vejo como necessário relacionar tais discursos científicos com práticas histórias de discriminação social e racial no Brasil. Nesse sentido, Coimbra e Nascimento (2003) afirmam que historicamente as políticas de criminalização e patologização no Brasil tiveram como alvo os “pobres”, “jovens” e “negros”. Vale lembrar que as teorias racistas, eugênicas e higienistas, que emergiram no século XIX na Europa, tiveram seu apogeu na década de 1920 no Brasil, propagando um discurso de aperfeiçoamento da raça e de saneamento moral contra a degradação e a degenerescência associada a pobres, negros e mestiços (ibidem).

Se no capitalismo liberal os jovens pobres foram recolhidos em espaços fechados para serem disciplinados e normatizados, Coimbra e Nascimento (ibidem) observam que, no neoliberalismo atual, eles não são mais necessários ao mercado, processo que torna suas vidas sem valor, o que justifica seu extermínio. Para as autoras, os discursos e as ações do capital – muitas vezes microscópicos, invisíveis e apresentados como desinteressados e naturais – provocam poderosos efeitos; excluem, estigmatizam e tentam destruir a pobreza, notadamente sua juventude (ibidem). Cabe destacar que, nas tais manifestações ocorridas em junho de 2013 no Brasil, das quais Raine faz sua análise, somente um jovem negro morador de rua foi

XX, sem qualquer resultado relevante”. Esquece-se ele de dizer, contudo, que a relevância da eugenia não está em seus resultados – quais seriam, por sinal, esses resultados relevantes? –, mas no problema que ela é eficiente em formular – problema que pressupõe poder dispor, manejar, identificar, isso é, gestionar, pôr sob controle, certos agentes com vistas ao aprimoramento das qualidades de uma sociedade. [...] A alegada ineficiência da eugenia só pôde ser ‘demonstrada’ porque ela foi instituída, praticada, difundida; porque dispôs de corpos e populações para ser ensaiada, propagandeada, financiada... Em muitos dos repúdios à nota [nota de repúdio à referida pesquisa dos cérebros] está evidente a eficiência do discurso eugênico, forjado por um modo de existência, inserção e funcionamento que lhe facultou articular-se a inúmeros campos discursivos. E isso a ponto de engendrar modos de pensar a vida, subjetiva e social, como organismo e espécie avaliáveis como saudáveis ou doentes pelos discursos e práticas bio(médicos) e (neuro)científicos, cujos agentes deverão defender, dos últimos (os patológicos, mal-formados, errôneos...), nossa (orgânica) sociedade, ‘tratando-a’, de preferência, preventivamente”.

condenado, segundo consta o laudo policial, por portar um frasco de desinfetante e outro de água sanitária⁶³. Isso nos faz pensar a quem se destina o discurso de violência biológica que Raine coloca em prática, exemplificando a questão das manifestações. Se pensarmos que tais verdades sobre a predisposição biológica da violência se ligam a enunciados e a outras formações discursivas, que consequências sociais poderiam redundar para os “pobres”, como aponta Oliveira (2009), aquelas pessoas mais submetidas aos tais diagnósticos de neuroimagem?

Analisando diferentes discursos biodeterministas sobre o comportamento humano ao longo do século XIX e no início do XX, Stephen Jay Gould (2014, p. 146) contrapõe e desestabiliza a perspectiva explicitada até aqui por esses neurocientistas, fazendo uma interessante provocação. Frente à tendência de sobreposição de razões biológicas sobre as políticas e a generalização da interpretação dos comportamentos humanos a partir de suas respectivas áreas específicas da ciência, como é o caso das Neurociências, Gould questiona:

Se a conduta violenta de algumas pessoas desesperadas e desalentadas teria de indicar a existência de alguma desordem específica em seus cérebros, então por que, no caso da corrupção e da violência de certos membros do Congresso e de certos presidentes não se engendra uma teoria similar? As populações humanas apresentam uma grande variedade de comportamentos; o simples fato de alguns manifestarem certa conduta e outros não, não constitui prova alguma de que o cérebro dos primeiros padeça de alguma patologia específica. Devemos concentrar-nos no desenvolvimento de uma hipótese infundada quanto à violência de alguns – hipótese que segue a filosofia determinista de culpar a vítima – ou devemos tentar eliminar, antes de mais nada, a opressão que ergue guetos e mina o espírito de seus habitantes desempregados? (ibidem, p. 146).

Essa lógica determinista, na visão de Gould (2014, p. 5), está muito possivelmente relacionada a um específico contexto político de jogos de poder: “como o determinismo biológico é de evidente utilidade para os grupos detentores do poder, seria lícito suspeitar que, apesar das negativas citadas, ele também se origina de um contexto político”. O plano da política passa a ser predominantemente interpretado a partir de aspectos biológicos; os jogos de poderes dos conflitos humanos e a violência gerada a partir de conflitos políticos também se referem a uma predisposição biológica. Seria essa a intenção de Raine? Não esqueçamos que suas críticas com relação à violência nas manifestações foram muito específicas: o chamado “vandalismo”. Não há menção de sua parte às causas sociais que ocasionaram as manifestações, e muito menos referência à violência estatal deflagrada durante o conflito. Contudo, antes de tomarmos tal discursividade como uma intenção, talvez seja mais

63 Entre outros meios da mídia que repercutiram tal caso, trago a reportagem denominada *Morador de rua é condenado a cinco anos de prisão por carregar pinho sol e água sanitária*. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/morador-de-rua-e-condenado-a-5-anos-de-prisao-por-carregar-pinho-sol-e-agua-sanitaria-7182.html>>. Acesso em: 5 mar. 2015.

apropriado tomá-la como uma racionalidade: uma perspectiva de mundo característica do pensamento neoliberal, no qual, por exemplo, o crime contra o patrimônio, sobretudo o privado, passa a adquirir um excessiva importância na tipificação dos crimes.

Nesse sentido, em *Genealogia da moral*, Nietzsche (2007) afirma que a noção de “bons” e “maus”, assim como o binômio “bem” e “mal”, de alguma maneira, está relacionada ao domínio dos interesses e à esfera de dominação entre de um povo sobre outro, o que nos leva inevitavelmente à questão do poder. Na apresentação da obra, Mioranza (2007, p.7) dá o tom das inquietações nietzschianas: “O bom e o mau como atos existem em si como consequência da existência de uma consciência boa e de uma consciência má ou seriam simplesmente figuras inventadas pelos espíritos que se consideram superiores para poder escravizar os espíritos inferiores?” Para Nietzsche, o discurso da moral está indubitavelmente vinculado aos desígnios da *utilidade*: “foram os próprios 'bons', os homens nobres, os poderosos, aqueles que ocupam uma posição de destaque e têm a alma enlevada que julgaram e fixaram a si e a seu agir como 'bom', ou seja de 'primeira ordem’” (NIETZSCHE, 2007, p.25). Importantes questões para analisarmos o discurso da moral e da ética a partir das Neurociências.

Até aqui, vimos que fatos que merecem análises de maior complexidade, como o progresso econômico de uma nação, ou ainda conflitos sociais disruptivos, têm sido objetos de interpretação por parte de neurocientistas por meio de níveis adequados de determinadas moléculas, de ativação cerebral de determinadas áreas ou de disfunções neuroquímicas.

O neurodiscurso praticado por tais especialistas das Neurociências, que reduz fatos sociais a questões biológicas, parece operar de acordo com o que Bruno Latour (2004, p. 32) denomina “epistemologia (política)”: “esta disciplina que pretende limitar-se a ‘Ciência’ desde que ela não vise senão humilhar a política”. O autor afirma que essa forma de *episteme* aposta na fragmentação entre ciência e política, não buscando assim descrever as diferentes ciências, mas, antes, evitar toda e qualquer problematização sobre a natureza das complexas ligações entre as ciências e as sociedades, invocando a Ciência como única salvação.

Destarte, o discurso “apolítico” da Ciência parece abrir passagem para que possa “politizar” – termo entendido por mim no sentido de “governar as condutas”. Em face a isso, na opinião do autor, é preciso que evitemos a dupla trapaça da “politização” das ciências: essa espécie de colonização das ciências pela Ciência, por um lado pretensamente “apolítica” e por outro extremamente “politizada”. Latour afirma que, para “despolitizar” as “ciências” (da epistemologia política), precisamos “repolitizar” (política entendida aqui como composição progressiva do bem comum) a Ciência:

Como conceber uma democracia que não viva sob a ameaça constante de um socorro vindo da Ciência? Que forma tomariam as ciências liberadas da obrigação de servir politicamente à Ciência? Que propriedades teria a natureza, se ela não tivesse mais a capacidade de fazer cessar a discussão pública? (ibidem, p. 32).

O estilo do pensamento expresso nos neurodiscursos apresentados até aqui parece propor uma paralisação da discussão da esfera política e uma redução das questões a aspectos predominantemente biológicos, e é nesse sentido que as ideias de Latour (ibidem) sobre os desdobramentos políticos na ciência fazem-se necessários. A primazia que reduz os fatos sociais a explicações cerebralistas tem promovido a despolíticação das ciências em prol da Ciência.

Vale sublinhar que as práticas embasadas na racionalidade biomédica contemporânea – e aí podemos incluir o projeto neurocientífico – frequentemente têm buscado suplantar problemas de ordem socioeconômica e cultural mais ampla. Não raro, essas práticas têm se constituído como grave reducionismo científico, no sentido que deslocam para o aspecto subjetivo do indivíduo o foco do problema objetivo em si – suas causas e implicações –, levando muitas vezes a uma culpabilização da vítima (GAUDENZI; ORTEGA, 2012).

Oportunamente, Vidal (2011) afirma que a redução da identidade à cerebralidade e do corpo próprio ao cérebro, assim como relegação da experiência vivida, da história do sujeito, do contexto social ou de seus modos de ser no mundo “comportam seguramente perigos quando, no momento de tomar decisões políticas, jurídicas ou médicas, trata-se de pensar no que é o homem – e de conseqüentemente agir” (p. 185). O sistema legal, a medicina, e as próprias Neurociências, na visão de Ortega e Vidal (2007), não são independentes de representações, valores, esperanças e práticas cujas origens estão fora de suas fronteiras profissionais. É possível pensar que, a partir do neurodiscurso, tais valores e representações e crenças tenham se tornado mais visíveis e palpáveis.

Por outro lado, a definição filosófica que busca ligar uma verdade ao sujeito por meio dos aspectos cerebrais denota uma relação importante entre o estilo de pensamento da Ciência e o ideário capitalista promissor. Destarte, os comportamentos humanos passam cada vez mais a ser interpretados e codificados a partir dos desígnios biológicos e por meio de uma grade de inteligibilidade estritamente econômica. Os exemplos problematizados neste estudo atentam para a necessidade de um exercício de criticidade, ante esse modelo de poder pastoral, a *expertise* neurocientífica.

Testa (1992, p. 34) nos lembra que o reducionismo na ciência pode incorrer em graves erros conceituais e metodológicos, levando a concepções totalitárias no plano político. A

problematização de temas de maior complexidade, fatos sociais como o comportamento humano, só deveriam ser interpretados e compreendidos a partir do âmbito da ação política (ibidem). A manifestação de discursos reducionistas calcados no biológico pode acarretar perigosas generalizações, e práticas de exclusão têm servido historicamente a projetos totalitários de poder.

A partir do conjunto de afirmações e verdades examinadas, creio ser possível dar relevo a uma certa formação discursiva. Através de um estilo de pensamento molecularizado, a virtude moral é reinterpretada em termos de capacidade biológica; mais especificamente, a compreensão da experiência ética é reinterpretada a partir de níveis adequados de ocitocina no cérebro.

Neste sentido, a capacidade moral pode ser incrementada a partir da maximização de processos neuroquímicos. Ganha força a ideia de uma obsolescência do corpo, que, em última análise, pode indicar uma falta moral: o “déficit de ocitocinas” é recodificado como “defeito moral”. A própria noção de ética passa a ser interpretada em termos neuroquímicos: a transposição de uma “ética somática” para uma “somatização da própria ética”. As necessidades humanas também passam a ser compreendidas por meio de um vocabulário neuroquímico, em que desejos e necessidades estão diretamente ligados a processos fisiológicos.

Desse modo, pequenas alterações na química do cérebro proporcionam efeitos profundos em nosso comportamento ético. Essa condição permite reinventar-nos enquanto sujeitos morais a partir da manipulação do nosso corpo: o *enhancement* como uma nova possibilidade de inventarmos a nós mesmos como sujeitos morais.

Por outro lado, as tecnologias de visualização médica também possibilitam esquadrinha do corpo, que revelam a nossa “verdade”, demonstrando quem somos a partir de diagnósticos de neuroimagem. Torna-se prática comum e necessária, entre os próprios cientistas, a autoperícia através das tecnologias de neuroimagem. Está presente também nesse discurso a compreensão de que a moral está diretamente associada à área do córtex pré-frontal. A maldade e, por consequência, a própria criminalidade são retomadas como uma predisposição biológica a partir do discurso da “susceptibilidade”. Coerente com o viés biopolítico de nosso tempo, borram-se as fronteiras entre saúde e doença, abrindo passagem para a compreensão de que todas as pessoas podem desenvolver um comportamento psicopático.

Nessa racionalidade, todas as pessoas são pré-pacientes, suscetíveis de desenvolverem a psicopatia em algum grau. Outros fatores biológicos, como baixa pressão sanguínea,

problemas de nutrição e parto, também predisõem ao comportamento criminoso. Ressurge o discurso da “contaminação”, que nos remete ao discurso eugenista do século XIX, para descrever a relação entre os indivíduos considerados naturalmente perigosos e os indivíduos considerados recuperáveis.

Os atos de aprimorar a si e autopericiar-se a partir de diagnósticos de neuroimagem surgem como práticas sociais que adquirem uma importância fundamental nesse estilo de pensamento. A verdade dos sujeitos, ou melhor, os seres humanos *sujeitos* a uma verdade molecularmente quantificável e detectável de um *si-mesmo* visível e devassável aos olhos das autoridades. Em certa medida, é possível supor que uma das teses centrais derivadas dessa determinada formação discursiva é de que os aspectos cerebrais definem aquilo que somos: *o que a gente faz, o que a gente pensa, o que a gente é, o que a gente sente que é e como a gente age, em suma, é porque temos um cérebro do jeito que temos*. A emoção é entendida como um desígnio do cérebro, órgão concebido como uma entidade que corrige a propensão sociopática da mente, indicando boas decisões e caminhos benéficos. A razão é entendida aqui na esfera do mental, a emoção é entendida como um aspecto cerebral.

É este o nosso lado “humano” que os neurocientistas quiseram destacar por meio do discurso cerebralista, e é a partir dele que entendem que as Neurociências podem impedir que sejamos desumanizados: a caracterização da virtude, da bondade, da confiança, **da vontade**, da emoção, da moral, dos valores, da afetividade, das boas decisões, da ética, do nível de confiança como aspectos humanos fundamentalmente calcados no cérebro. É nesse sentido que o “humano” é reduzido ao cérebro pelo neurodiscurso examinado, é nesse sentido que os humanos vêm sendo sujeitos ao discurso do cérebro a partir daquilo que pude analisar nesta pesquisa.

Podemos pensar, por meio desta formação discursiva, na derivação de duas novas figuras antropológicas do *Homo neuronal*: o *Homo neuroeconomicus* e o *Homo neurocriminalis*. A versão molecular da nova gestão das vidas economicamente ativas (neuroeconômicas) e das “vidas nuas”, histórias dedicadas à infâmia e aos circuitos de exclusão (neurocriminologia).

Examino este conjunto de postulados selecionados a partir da relação com enunciados, e do “espaço correlativo” que estabelecem com conceitos, sujeitos e objetos (DELEUZE, 2005). Tomando o enunciado como algo que não está oculto, mas também está necessariamente visível, destaco dois enunciados que entendo que se articulam com perspectiva de 'humano' explicitados pela Neuroeconomia e pela Neurocriminologia analisado até aqui :

- *Homo neurocriminalis*: os humanos são suscetíveis de tornarem-se “maus” ou “desumanizados”; a “maldade” é uma predisposição biológica que está aberta a detecção, julgamento e intervenção da *expertise* neurocientífica;
- *Homo neuroeconomicus*: os humanos podem aprimorar-se como seres “virtuosos”; a “humanidade” é uma capacidade biológica que está aberta à otimização via medicalização do corpo e do cérebro.

O *Homo neuroeconomicus* e o *Homo neurocriminalis* podem ser tomados como novas configuração de *homem* que visam nada menos do que garantir a governamentalidade – governar populações, controlar corpos – das sociedades capitalistas avançadas. *Homo neuroeconomicus* e *Homo neurocriminalis*, grades inteligíveis de humanidade readequadas ao capitalismo flexível e à biopolítica bioeconômica do nosso século XXI. A distância entre *Homo neuroeconomicus* e *Homo neurocriminalis* é distância entre o aprimoramento e a suscetibilidade, ou seja, a vida ativa otimizada via medicalização.

A problematização desses enunciados a partir de conceitos analisadores como “bio-eco-religião”, “biopolítica”, “dispositivo”, “bioeconomia”, “sujeito” pode ser potente para descrever as consequências sociais dos efeitos desse discurso verdadeiro em diferentes âmbitos da condição humana, ou seja, a partir de uma série de implicações nas concepções e práticas éticas, políticas e culturais dos seres humanos.

Proponho o exame de tal formação discursiva das Neurociências a partir de três conceitos centrais para este estudo: a analítica de sujeito e poder de Michel Foucault; os empreendimentos genealógicos de Nietzsche e Foucault acerca dos modos que nos constituímos como sujeitos morais; e a biopolítica do século XXI, tal como delineada por Rose.

5.1 Neurociências: o humano objeto de um poder-saber

Ao problematizar os efeitos de verdade das Neurociências como modos de objetivação dos indivíduos, transformando-os em determinados tipos de “sujeitos”, busco uma realizar uma operação tipicamente foucaultiana. Michel Foucault (1995) afirmou que o tema principal de sua obra⁶⁴ consistiu em problematizar os diferentes modos pelos quais os seres humanos na nossa cultura vieram a se tornar “sujeitos”. Mais precisamente no artigo *O sujeito e poder* (1995), encontramos categorizações que nos permitem analisar os modos pelos quais os

64 Nas palavras do autor, “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, p. 232).

indivíduos têm se tornado “objeto” específico de poder-saber e alvo de tecnologias políticas sobre seu corpo e sua subjetividade. Na obra, o autor busca, assim, compreender a noção de sujeito e, mais precisamente, o processo de “objetificação” do humano levado a cabo por saberes constituídos no Ocidente, a partir da analítica das relações de poder. De modo resolutivo, em Foucault (ibidem, p. 235), o “sujeito” pode ser tomado como “sujeito [assujeitado] pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento”.

As considerações do pensador são bastante propícias para, por fim, problematizarmos determinados tipos de discursos, formas específicas de saber, e certas tecnologias de poder advindas das Neurociências. Foucault propõe, ainda, três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos: primeiro, a objetivação do sujeito a um determinado discurso de verdade; segundo, a objetivação do sujeito naquilo que denomina “práticas divisórias”, como por exemplo a separação entre “bons” e “maus”; e, por último, a objetivação derivada do modo pelo qual um “ser humano” torna-se, enfim, “sujeito”, ou seja, o processo de subjetivação a partir de relações específicas de poder.

Tomados em conjunto, os três modos de objetivação parecem apropriados para problematizarmos o modo pelo qual os seres são objeto de um poder-saber a partir de três dimensões: um sujeito de conhecimento (aquele através do qual nos entendemos cientificamente); um sujeito de ação sobre os outros (aquele que categoriza, distribui e manipula); um sujeito constituído pela moral (aquele que utilizamos para nos tornar *selves* de determinado tipo).

- **O homem objeto de classificação científica:** o primeiro modo identificado por Foucault refere-se à submissão do homem estatuto da ciência e à constituição deste enquanto objeto de classificação científica. Em *As palavras e as coisas*, o autor mostra como paulatinamente o ser humano foi se tornando objeto dos discursos da vida, do trabalho e da linguagem, que alcançaram um alto grau de autonomia interna e coerência a partir da estruturação em “disciplinas”⁶⁵. Para Foucault (2006), as transformações do conhecimento biológico no final do século XVIII apareceram graças a uma série de novos conceitos do discurso científico, dando origem, por exemplo, à concepção de “vida biológica”. Antes de ser um “conceito científico”, o conceito de vida biológica constituiu-se como um “indicador epistemológico” classificador e diferenciador, cujas funções teve efeito

65 Para Rabinow (1999, p. 33), “frequentemente lidamos com estes discursos como se fossem universalizações da vida social humana e como se progredissem logicamente, refinando-se no curso da história, assim como nas ciências naturais”.

sobre as discussões científicas, mas não sobre o seu objeto (ibidem). As Neurociências, filiadas ao projeto naturalista inaugurado por Darwin, consistem em uma certa complexificação destes discursos da biologia e da economia, fundantes do pensamento ocidental moderno. Changeux (apud VIDAL, 2000) cunhou o termo *Homo neuronal* para referir-se à figura de ser humano dependente de maneira crucial de seu sistema nervoso. Figura de humanidade vinculada ao desenvolvimento das Ciências Biológicas e das Neurociências (WOLFF, 2012): sujeito ao peso da evolução das espécies, determinado pelos genes e dependente do desempenho do cérebro; em suma, “um animal como os outros”. O entrelaçamento entre as concepções de humano a partir da biologia e da economia são fundantes da concepção vigente nas Neurociências.

- **Práticas divisórias:** O segundo modo de objetivação refere-se ao que Foucault chama de “práticas divisórias”, nas quais “o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 231). As “práticas divisórias”, conforme Rabinow (1999, p. 32), são técnicas de dominação que se constituem como “modos de manipulação que combinam a mediação de uma ciência (ou uma pseudociência) e a prática da exclusão, geralmente num sentido espacial, mas sempre num sentido social”. Na obra foucaultiana, os exemplos destas práticas de exclusão são muitos: a exclusão dos leprosos durante a Idade Média; o confinamento dos pobres e dos considerados dementes e vagabundos no *Hôpital Général de France* em 1656; as classificações de doenças e as práticas da medicina clínica na França do início do século XIX; a ascensão da psiquiatria moderna e sua entrada nos hospitais, prisões e clínicas ao largo dos séculos XIX e XX; a medicalização, a estigmatização e a normalização do desvio sexual na Europa Moderna (ibidem). Como visto, a discussão aberta pelas Neurociências acerca da maldade ou da psicopatia como uma predisposição detectável e rastreável, a partir das neurotecnologias, tem aberto espaço para o embasamento de práticas de exclusão a partir do discurso neurocientífico, com repercussões nos sistemas de justiça e criminal.
- **Modos de subjetivação:** Por fim, o terceiro modo de objetivação apontado refere-se à forma como os seres humanos tornam-se “sujeitos” (FOUCAULT, 1995), ou ainda como são objetos de autoconstituição subjetiva a partir de um poder-saber específico. São práticas em que a compreensão de si está sujeita a uma variedade de técnicas e operações “nos corpos das pessoas, nas suas almas, nos seus

pensamentos, na sua própria conduta” (FOUCAULT, 1999 apud RABINOW, 1999, p. 35). Quanto a isso, observamos o exemplo dos neurocientistas Fallon e Raine, de si-mesmos objetivados pelo discurso neurocientífico. Nesse sentido é importante dizer que as Neurociências têm ensejado o surgimento de subjetividades de um determinado tipo, como é o caso do *self* neuroquímico. A partir do agenciamento provocado pelo dispositivo da medicalização, Nikolas Rose (2004, 2013) vislumbra o surgimento desse tipo específico de subjetividade, um “si-mesmo” constituído a partir do uso de psicofármacos. Nessa perspectiva medicalizada, nossa personalidade está crescente, sendo definida em termos de compreensões atuais de possibilidades e limites da corporeidade; assim como a individualidade somática tornou-se aberta à escolha, à prudência, à responsabilidade, à experimentação e a contestação (ROSE, 2004, 2013).

5.2 Neurociências: o humano sujeito a uma neuropolítica

Se por um lado as Neurociências têm instaurado concepções da vida, saúde e doença que denotam ao cérebro como *locus* privilegiado na cultura, por outro, o Cerebralismo tem se constituído como uma estratégia biopolítica, aliciando formas de existir, manifestar verdades e governar condutas (ROSE, 2013; AZAMBUJA, 2012). De modo a enriquecer o debate, proponho que a biologização de fatos e questões sociais também seja examinada a partir de uma configuração biopolítica específica do neurodiscurso e a partir de um “dispositivo” específico de conformação subjetiva ligado à medicalização.

Rose (2011b) designa “Neuropolítica” essa nova configuração biopolítica que tem tomado forma em torno desse novo sentido de nós mesmos e de nossas novas capacidades para intervir sobre a mente através da manipulação do cérebro. O modo de compreendermos a nós mesmos, nossa vida e o sofrimento humano a partir de uma perspectiva biológica, medicalizada, neuroquímica e cerebralista estão inscritos em uma determinada configuração biopolítica de nosso tempo. Nesse contexto, as relações que estabelecemos com *nós mesmos* estão sendo transformadas nos jogos de verdade da biopolítica molecular. Consideremos as características da configuração biopolítica do século XXI, tal como evocada por Rose (2013) para analisar a Neuropolítica:

- **Molecularização:** a verdade do homem passa a ser interpretada a partir de processos neuroquímicos moleculares, como um marcador biológico da moral. Há evidente e crescente olhar, manipulação e intervenção em nível molecular sobre os

processos neuroquímicos, como a chave para descobrir quem somos: como no exemplo citado sobre os níveis de ocitocina.

- **Otimização:** os neurodiscursos analisados apontam que a perspectiva da otimização é central para a compreensão do estilo de pensamento dos neurocientistas sobre aquilo que nos faz humanos. Os discursos neuroeconômico e neurocriminal guardam proximidade com duas noções que, na opinião de Rose (ibidem), são centrais para a compreensão do processo que envolve a busca pela otimização da vida na biopolítica do século XXI: “susceptibilidade” e “aprimoramento”. A virtude moral é concebida a partir de um vocabulário fisicalista e expressa em termos de capacidade, abrindo-se, assim, à otimização. A valoração moral dos humanos é recodificada a partir da grade de inteligibilidade do *Homo economicus* e do *Homo neuronal*, ou seja, uma moral neuroeconômica: uma normalização moral medicalizada possivelmente medicamentalizável (aberta à otimização), como no caso do inalador de ocitocinas abordado pelo neuroeconomista Paul Zak.
- **Subjetivação:** Voltando à questão do *self* neuroquímico, Rose (2013) aponta que medicamentos psiquiátricos são utilizados em meio a certas concepções de que os seres humanos são ou podem ser, ou seja, normas, valores, julgamentos específicos internalizados nas ideias desses fármacos. Destarte, uma determinada ética é maquinada na composição molecular desses remédios, e os próprios incluem e incitam a formas particulares de vida nas quais o “eu real” é tanto “natural” quanto “produzido” (idem, 2004). Essa construção e compreensão de si mesmo por meio de medicamentos constitui-se em uma normalização e é um exemplo contundente de um *self*-objetivo, ou ainda uma subjetividade objetivada a partir do imperativo neurocientífico.
- **Expertise somática:** os *experts* neurocientistas ascendem como a nova pastoral de nossa verdade, e, por consequência, abarcam para o domínio de suas práticas discursivas e o valor veridicativo sobre nossa ontologia. Através das tecnologias de neuroimagem, os *experts* das Neurociências estão assumindo o papel de detentores de nossa verdade, sendo alçados ao estatuto de “filósofos-sábios” do nosso tempo. Trata-se de um tipo de poder pastoral que, como visto nos excertos, em larga medida tem tentado englobar a verdade definidora e legisladora sobre a moral e a própria humanidade dos sujeitos.

- **Economia de vitalidade:** Para Rose (2011b), a associação entre o nascimento da bioeconomia e a emergência do corpo biológico vivente configura-se como uma questão-chave para o governo dos indivíduos na contemporaneidade. A aliança entre os discursos neurocientíficos e neoliberais faz Malabou (2007 apud ÁLVAREZ, 2011) identificar uma lógica e uma concordância entre o *Homo neuronal* e o “espírito do novo capitalismo” em um mesmo campo de racionalidade. Na perspectiva neuronal-neoliberal, os transtornos são compreendidos como “desajustes” do cérebro (desequilíbrios neuroquímicos, circuitos defeituosos), isentando tanto a sociedade quanto o indivíduo de responsabilização (ÁLVAREZ, 2011). Tanto na perspectiva do *Homo neuroeconomicus* quanto na do *Homo neurocriminalis*, o sofrimento humano é codificado em uma grade economicamente inteligível, e a patologização da própria vida cotidiana é resultante de uma promissora e constante incitação econômica. O discurso neuroeconômico de equalização entre “moralidade” e “ocitocina” exemplifica de modo preciso o que podemos entender como a biopolítica contemporânea, a partir de Nikolas Rose: otimização da vida, maximização do corpo, aliança entre bioeconomia e neuropolítica.

5.3 Neurociências: o humano sujeito a uma nova moral

Oliveira (2009) reutiliza a expressão foucaultiana “psiquiatrização da ordem” para se referir ao novo regime de verdade instaurado por meio da articulação do discurso das Neurociências com o discurso médico-jurídico. Na contemporaneidade, observa que tal regime de verdade se desloca para um governo da vida contida duplamente: “diante do conceito de vulnerabilidade e alastrada no cotidiano como ‘qualidade de vida’ pela moral psiquiátrica” (ibidem, p. 347). A partir do entrecruzamento entre os discursos jurídico, neurobiológico e psiquiátrico, a autora denuncia a constituição de uma nova ciência, “a ciência da moral”:

No curso livre da vida, não há moral da história, ainda que o discurso jurídico insista nisso, ou que o discurso neurobiológico afirme que é no córtex pré-frontal que se situa o órgão moral, subsidiando pesquisas recentes para instituir o que vem sendo chamado, na área de ponta da ciência, da nova ciência: a ciência da moral. E, mais uma vez, a psiquiatria segue como operadora de mediações para uma nova linguagem. [...]. (ibidem, p. 348).

A “moral” evidenciada nos excertos examinados aqui passa a ser descrita, primeiramente e prioritariamente, em termos somáticos. Segundo, delinea-se um certo modo de conceber que identifica na moral humana uma capacidade biológica, dissociada de seu caráter que a liga às relações humanas e aos sentidos partilhados culturalmente entre os grupos humanos. Cabe o destaque que, a noção de moral em termos de “capacidade” é significativamente compatível com o estilo de pensamento que predomina em nosso tempo. Essa racionalidade, bem analisada por Rose (2013), trata-se de uma profunda mudança ontológica sobre o tipo de pessoas que nos “consideramos ser”.

Podemos interpretar desdobramentos dessa nova concepção de moral e de humanidade que está enraizada em um processo mais amplo, que tem se denominado “medicalização”. De modo amplo, a concepção de medicalização na atualidade pode ser entendida como processos em que problemas não médicos passam a ser definidos e tratados em termos médicos, ou seja, descritos e interpretados a partir do linguajar, do registro e da intervenção médica (CONRAD, 2007).

Conforme Conrad (ibidem), esse processo tem proposto a priorização de intervenções médicas individuais em detrimento de soluções coletivas ou sociais, a expansão da jurisdição médica a diferentes domínios da vida humana e a ampliação do controle social sobre os comportamentos humanos. Nesse escopo, a medicalização de condutas classificadas como anormais até a atualidade tem alcançado uma escala sem precedentes e se estendido a praticamente todos os domínios de nossa existência (CAPONI, 2009).

Alguns fatores podem ter contribuído para o estabelecimento e a ampliação do processo de medicalização no século XX: a laicização da sociedade; a fé na ciência, na racionalidade e no progresso; o aumento do prestígio da profissão médica, a inclinação a soluções individualistas e tecnológicas (CONRAD, 2007). Diante desse contexto, o discurso verdadeiro da fé religiosa perde força para uma nova crença nas sociedades ocidentais: *a ciência*. Seria o neurodiscurso ou, ainda mais especificamente, o discurso neuroeconômico e neurocriminal – esse discurso verdadeiro sobre nós mesmos – uma reatualização da profunda inflexão no pensamento ocidental sobre nossa humanidade e nossa moral a partir dos saberes da biologia e da economia?

Foi em Friedrich Nietzsche que encontramos muitas das críticas mais severas e consistentes à concepção transcendental, à moral religiosa e a toda a tradição filosófica do Ocidente. É no vigoroso espírito crítico do pensador alemão que encontramos a recusa a muitas das concepções centrais do pensamento ocidental: o “livre-arbítrio”; as “causas finais”;

uma “ordem moral do mundo”⁶⁶; o “desinteresse” e o próprio “mal” (MARTINS, 2009). Mais precisamente, o filósofo entende a “ordem moral do mundo” como uma estrutura ou sistema, que assume três características proeminentes: primeiro, ela ordena o real segundo os cânones finalistas em meios e fins; segundo, é portadora de uma inteligibilidade do real, pois explica a finalidade das coisas e dos acontecimentos e “o porquê de o homem ser como é”; por fim, ela promove a justiça, estipulando deveres e conforme a obediência ou negligência às vontades divinas, ou seja, um destino⁶⁷ (NIETZSCHE, 1997).

Oportunamente, Ortega e Zorzanelli (2010) observam que a ciência tem assumido para si a tarefa de ditar verdades e propor recomendações morais, ocasionando importantes transformações no terreno dos valores e sentidos que fundamentam a vida contemporânea. Diante disso, sinto-me profundamente provocado por este questionamento: não seriam, então, as Ciências do Cérebro, ao tentar encampar tudo aquilo que é “humano” para seu domínio discursivo, a nossa mais *nova fé* sobre aquilo que somos, a nossa nova Ordem Moral?

Mais produtivo, talvez, seria analisar como temos nos constituído como “sujeitos morais” a partir de suas práticas sociais. Em entrevista a Dreyfus e Rabinow, Foucault (1995) descreve e caracteriza de modo preciso sua perspectiva genealógica da ética e da moral. Na sua concepção, é necessário que façamos uma distinção inicial entre “atos” (condutas) e “código moral” (prescrições). A partir de certas prescrições morais, conforme o autor, estabelecemos uma determinada “ética”, nas suas palavras, uma “relação consigo mesmo” que por sua vez determina o modo pelo qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações.

A ética, enquanto “relação consigo mesmo”, conforme Foucault, possui quatro características fundamentais: uma “substância ética”, que se refere a qual parte do indivíduo ou do comportamento relaciona-se à conduta moral; um “modo de sujeição”, ou seja, a maneira pela qual as pessoas são incitadas a reconhecer obrigações morais; uma “prática de si” ou “ascese”, entendida como meio vigente pelo qual podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos, ou ainda um conjunto ordenado de exercícios, recomendados e até obrigatórios, utilizáveis pelos indivíduos num sistema moral, filosófico e religioso para atingir

66 Em *O Anticristo*, Nietzsche deixa claro o que entende por “ordem moral do mundo”: “Que significa ‘ordem moral do mundo’? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência” (1997, p. 26).

67 Nessa concepção nietzschiana, conforme Santiago (2009, p. 175), expressa-se claramente a ideia de um “progresso moral” pelo qual um indivíduo ou um povo “pode mais e mais aproximar-se dos deveres previstos, sendo recompensado e aperfeiçoando-se moralmente, ou então afastar-se dos mesmos deveres, sendo punido e descendendo na escala da perfeição mortal”.

um objetivo espiritual específico (FOUCAULT, 2001); por fim, Foucault fala de uma dada “teleologia”, ou seja, trata-se do tipo de ser que aspiramos ser quando nos comportamos de acordo com uma moral estabelecida.

A sistematização sobre a moral empreendida segundo Foucault (1995) pode ser interpretada do seguinte modo a partir dos neurodiscursos examinados:

- **Substância ética** (refere-se à seguinte pergunta: “qual é o aspecto ou parte de mim ou de meu comportamento relacionado à conduta moral?”): A ética contemporânea das Neurociências é a ética somática, expressa-se fundamentalmente no corpo, a partir de um estilo de pensamento do qual a própria vida é descrita, interpretada e manipulada. Nossos próprios genes passaram a ser compreendidos como a matéria de nossa essência individuada, nossa “alma” (SFEZ, 1996). A concepção de “subjetividade” também passa por um processo de “somatização”, na qual a própria subjetividade e interioridade do corpo são deslocadas para o corpo (ORTEGA, 2008). A substância ética evocada pelas Neurociências, de modo evidente, trata-se da redução aos aspectos cerebrais, e de acordo com os neurodiscursos examinados, mais especificamente ao córtex pré-frontal e aos níveis de ocitocina no cérebro. São os desígnios cerebrais e neuroquímicos, conforme os excertos examinados, que tornam as pessoas mais confiáveis, mais éticas, mais humanas, mais virtuosas. A substância ética refere-se ao aspecto cerebral de nossa existência.
- **Modo de sujeição** (por exemplo, uma lei divina ou natural, uma ordem cósmica): entendo que o modo de sujeição se refere justamente ao estatuto de verdade neurocientífico, ou ainda, as Neurociências constituídas como uma poderosa *episteme*. O conhecimento produzido pelas Neurociências tem adquirido um imperativo de verdade ontológica com significativas repercussões na vida contemporânea. Nossa vida e o sofrimento humano a partir de uma perspectiva neurocientífica e cerebralista têm ocasionado um conjunto de importantes implicações: o fortalecimento do processo de medicalização do não patológico; a ampliação do poder de intervenção da Biomedicina na vida das pessoas; a descrição das patologias mentais e comportamentais cada vez mais a partir de substratos biológicos e cerebrais; a crescente busca pelas bases neurobiológicas da personalidade, da moral, da ética, da felicidade, da espiritualidade; o alçamento do cérebro ao estatuto de essência, de identidade do sujeito, de ator social, de figura antropológica e de fundamento do espírito. As Neurociências têm se constituído

como “uma ciência-régia”, e os ditames neurocientíficos, um imperativo de nosso tempo.

- **Conduta ascética:** pode ser caracterizada em quatro tópicos gerais: envolve em um processo de subjetivação, deslocando um tipo de subjetividade para outro; implica um processo de delimitação e reestruturação das relações sociais; constitui-se como um fenômeno fundamentalmente político e social; está ligada à vontade, uma forte acentuação do elemento volitivo (ORTEGA, 2008). Nesse sentido, a ordem moral neurocientífica tem ensejado o surgimento subjetividades contemporâneas, si-mesmos “objetivados” pelo discurso neurocientífico. Nas neuroasceses – práticas de si cerebrais –, discursos e práticas de como agir sobre o cérebro para maximizar a sua performance (idem, 2009a, 2009b), o corpo por um lado sofre um desinvestimento simbólico na sua materialidade, por outro, o corpo iguala-se ao próprio *self*, tornando-se elemento central para a experiência humana (ORTEGA, 2008). Como efeito, predicados mentais como vontade passam a ser definidos segundo critérios corporais e materiais; práticas espirituais perdem sua dimensão simbólico-transcendental e passam a visar à maximização da performance corporal; descrições fisicalistas são adotadas na explicação dos fenômenos psíquicos; sentimentos são substituídos por sensações como critério de avaliação subjetiva. Os processos de subjetivação correspondentes a essas formas de ascese contemporânea têm formado novos tipos de identidades, designadas “bioidentidades” por Ortega (ibidem), referenciadas a este modelo externalizado de construção e descrição de si. Nas “modernas bioasceses”, a vontade não está a serviço da liberdade, mas sim da ciência: “é uma vontade ressentida, serva da ciência, da causalidade, da previsão e da necessidade, que constringe a liberdade de criação e anula espontaneidade. Ela está submetida à lógica da fabricação, do *Homo faber*, matriz das bioidentidades” (ibidem, p. 46). A vontade, na neuroascese, é definida por critérios reducionistas, fisicalistas, materiais e corporais.
- **Teleologia:** O projeto teleológico das Neurociências traz como promessa implícita a “reunificação” do homem pelo cérebro e pelos genes (WOLFF, 2012) e a crença de que seus progressos estariam desvendando os processos que fazem a nossa humanidade possível como indivíduos, como sociedades e como espécies (ROSE; ABI-RACHED, 2013). Esse projeto é mais bem traduzido na utopia da “saúde perfeita”, um projeto com caráter totalitário e fundamentalmente religioso, ao qual

Sfez (1996) denomina “bio-eco-religião”. Para o autor, essa bio-eco-religião pretende – para além do Estado e dos círculos dirigentes – explicar o mundo e seu destino, a humanidade e seu futuro, alojando-se na história geral do ser vivo e no cosmo. A ciência e sua ideologia, na sua concepção, cumprem uma função principal nessa “profecia”, reconciliando então técnica e natureza. Sfez (ibidem) também vê nesta utopia a busca da conciliação entre a realidade inventada e a realidade revelada, entre a história criada e a história restituída do ser vivo; convergindo na busca do “homem perfeito”. Nessa utopia, tal horizonte de “super-humanidade” nos devolve o “progresso” e refunda nossa identidade nos genes a partir de um ideário de purificação. Nossa nova moral passa agora pelo controle do corpo no nível molecular. O *telos* central da utopia da saúde perfeita consiste em nos devolver “a nossa realidade original” (SFEZ, 1996, p. 310).

Para Sfez (1996) o ideário utópico da “saúde perfeita” está ligado a um certo projeto fundamentalmente religioso. Também faz-se necessário sublinhar que o surgimento de tal utopia também corresponde a um determinado contexto histórico de dominação cultural, étnica e religiosa. Conforme Castiel (2010), preceitos e recomendações circunscritos a um determinado ideário hegemônico de promoção de saúde individualista que visam hoje a disciplinar as populações humanas constituem-se como uma prática biopolítica que está fundamentada em elementos religiosos, da mesma forma que o próprio “capitalismo”: “o ideário da promoção de saúde viceja no mesmo leito branco, anglo-saxônico e protestante, que produziu o neoconservadorismo estadunidense” (ibidem, p. 172). Nessa cruzada bio-eco-religiosa por uma nova ordem moral, as explicações cerebralistas se encaixam perfeitamente a tal projeto teológico. A moral neurocientífica, ou ainda, a moral neuroeconômica da ocitocina – a molécula da moral - parece constituir-se como uma ordenação moral *bioecorreligiosa*.

Na biopolítica do século XIX, a histeria do Cerebralismo levou às últimas consequências a busca da ideia de que algumas criaturas humanas eram inferiores a outras, partindo do pressuposto de que alguns indivíduos eram inferiores porque pertenciam a uma escala evolutiva mais primitiva, ou ainda porque eram de outra espécie. Já na biopolítica do século XXI, parece que nossa própria humanidade está sendo pensada em termos de capacidade e de gradiente: podemos desumanizar-nos, é a noção de “natureza humana” que está aberta à otimização. Se na antiga biopolítica eram os corpos molares que estavam sujeitos a cálculos explícitos, agora são nossas próprias “virtudes” que são dosadas em nível molecular.

Isso me leva a pensar que é justamente a concepção de uma “virtude fisiológica” derivada da moral neuroeconômica que torna possível equalizar concepções heterogêneas de “humano”, ligando aquilo que é uma “característica biológica” a uma “conduta moral” – ligando o “bom” e o “bem” ao *bios* –, abrindo caminho para encampar o léxico daquilo que é “humano” e, por conseguinte, a esfera da “humanidade” para o domínio do imperativo neurocientífico. No *Homo neuroeconomicus*, não só os humores e as vontades, mas a própria “humanidade” e suas “virtudes” viram alvo do dispositivo da medicalização.

Na esteira desse estilo de pensamento utópico, a maximização do cérebro poderia nos levar a uma otimização de nossa humanidade: a utopia de uma “saúde perfeita” e de uma “super-humanidade”, nos diria Sfez (1996). De minha parte, também diria: a utopia de uma “humanidade perfeita” e de uma “super-saúde”. A normalidade moral neuroeconômica e bio-eco-religiosa é, em suma, um projeto radical de medicalização da nossa própria humanidade. Dito de outro modo, consiste na utopia de que a medicalização da nossa moral nos tornará mais humanos... super-humanos... uma humanidade perfeita: “a purificação se faz em nossos genes”, como refere Sfez (*ibidem*, p. 311).

Como empreendimento cartográfico resultante da problematização realizada ao longo deste capítulo, tentarei sistematizar um determinado diagrama de poder que corresponda ao modo como fui interpretando as relações de forças a partir dos excertos e das contribuições dos autores. Uma “máquina abstrata”, constituída por cinco esferas ou domínios, que tentam dar conta de diferentes dimensões que se retroalimentam de modo simultâneo: a constituição de um saber a partir de uma determinada ciência, a configuração de uma política da vida a partir de determinados jogos de poder; o surgimento de determinados modos de subjetivação e a constituição de *selves* objetivados a partir deste poder-saber; uma figura de humanidade, ou seja a noção de “humano” capturada e individualizada a partir de determinado poder-saber; e, por fim, um *telos* originado a partir do entrecruzamento dessas dimensões. Os três primeiros polos chamarei (como Deleuze ao referir-se à filosofia das dobras) de *Ser-Saber*, *Ser-Poder* e *Ser-Si*. Os outros dois serão designados como *Ser-Humano* e *Ser-Deus*.

Cada um dos polos é análogo a uma questão, sendo quatro destas formuladas por Kant, como já visto, acrescidas de problematizações que derivaram deste estudo: O que posso saber? O que devemos saber? (Ser-Saber); O que posso fazer? O que estamos fazendo com nós mesmos? (Ser-Poder); O que posso esperar? (Ser-Deus); O que é o homem? Quem somos nós? (Ser-Humano); O que posso ser? Como devemos ser? (Ser-Si). Cada esfera é constituída por uma bricolagem de elementos heterogêneos – práticas discursivas, meios não discursivos, instituições, conceitos, tecnologias de si, dispositivos, figuras de humanidade, tecnologias,

campos de conhecimento, devir utópico – que se relacionam com cada uma destas questões fundamentais. Na minha perspectiva, esta atual configuração de diagrama de forças consiste na máquina abstrata que tem constituído os seres humanos como sujeitos de determinado tipo e a partir de um determinado projeto de governo por meio do Cerebralismo. Vejamos abaixo os elementos que integram cada um destes domínios, confluindo para um determinado regime de forças:

- **Ser-saber:** Epistemologia Ocidental, Ciências Biológicas, Biomedicina, Economia, Cerebralismo, Neurociências/Neurodisciplinas;
- **Ser-poder:** Política, Capitalismo, Biopolítica, Bioeconomia, Biopolítica Molecular de Controle, Dispositivo da Medicalização/Neuropolítica;
- **Ser-Humano:** *Homo sapiens, Homo faber/Homo economicus/Homo cerebralis, Homo neuronal*;
- **Ser-Si:** Ética Somática/Cultura Somática/Biossociabilidade: Indivíduo Somático, Neurocultura/Neurosociabilidade/Neuroasceses, Sujeito Neuroquímico;
- **Ser-Deus:** Bio-eco-religião/Reunificação, Purificação/Utopia: Saúde Perfeita, Super-humanidade.

A composição atual do mapa de forças do Cerebralismo pode ser interpretada da seguinte forma: um discurso científico (Neurociências e Neurodisciplinas); uma configuração política de poder (Neuropolítica); uma figura de humanidade ou uma identidade humana (*Homo neuronal*); um modo de subjetivação objetivado (Sujeito neuroquímico). É preciso frisar, todavia, que os fluxos de forças são imanentes nessa configuração: por um lado, um modo cerebral de compreender a si pode revigorar a crença de que uma humanidade só é possível a partir do cérebro e que a verdade e a certeza de nossa humanidade localizam-se justamente nele; por outro lado, é possível que se dê justamente o contrário, que esta noção “cerebralista” de humano nos subjetive e assujeite cada vez mais a esta “verdade”. Assim, tal máquina abstrata age como uma “causa imanente”, visto que se atualiza, se integra e se diferencia em seu próprio efeito, havendo uma correlação e pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, ou seja, entre o diagrama de forças e o dispositivo que agencia os diferentes domínios, neste caso o dispositivo da medicalização.

A busca e a produção de verdade biológica revitaliza o *telos* de que podemos purificar nossa alma e reinaugurar nossa história a partir da manipulação de nosso corpo e, principalmente, de nosso cérebro: uma super-humanidade e uma saúde perfeita. *Maximizar*

A compreensão de si calcada no biológico e a individualidade considerada a partir de uma perspectiva somática têm se transformado fundamentalmente em novos jeitos de ver, julgar e agir sobre as normalidades e as anormalidades humanas (ROSE, 2013). Na biopolítica bioeconômica do século XXI, não basta normalizar as condutas humanas; é preciso transformar suas capacidades vitais - sobretudo a dos sujeitos considerados anormais - no sentido de adaptá-las às necessidades do capitalismo promissor. Aqueles sujeitos que não se assumem como empreendedores de si e de suas capacidades biológicas, ou melhor, como *sujeitos cerebrais* – otimizando via medicalização suas próprias vontades e virtudes em nível biológico – assumem o risco de 'desumanizar-se'. Em outras palavras, aqueles que não se enquadram na perspectiva de mundo e não compartilham da concepção de 'humano' proposta pela racionalidade neoliberal – ou ainda, aqueles que resistem às pesadas investidas de poder sobre suas vidas – podem ser tipificados como humanos acometidos de uma anormalidade cerebral: seja pelo déficit de ocitocinas, seja pela baixa funcionalidade de áreas específicas do cérebro.

Ao agenciar as mais distintas questões de nossa existência para o imperativo das Ciências Biológicas, o dispositivo da medicalização tem se constituído como um sustentáculo crucial para fazer funcionar essa máquina abstrata, que busca conformar subjetividades, “humanizar-nos” em nome do capital e subjugar as vontades aos ditames capitalistas, governar os considerados “anormais” transformando *vidas nuas* em *vidas desumanizadas*. Uma nova configuração de poder, uma nova ética, uma nova utopia, e conseqüentemente, uma nova concepção de humanidade.

Seriam a ciência e o capitalismo nossas novas religiões? Seria uma nova forma-Deus, utilizando-se da expressão de Deleuze (2005, p.132)? Se a ação sobre os genes consistiria então na transformação do próprio ser, na manipulação da própria alma, o que dizer da manipulação a partir de intervenções no próprio cérebro, o órgão do pensamento? Que dizer dessa nova política da vida, ou da “política da própria vida”, como adequadamente lembra Rose, no que se refere àquilo que pensamos, àquilo que somos e àquilo que pensamos que somos nós? Borradas as fronteiras entre saúde e doença, entre corpo e alma e entre natureza e artifício? Quem somos nós, ou o que estaríamos fazendo de nós mesmos?

Nossa vida, nossa história, nossa identidade, nossos corpos, nossas subjetividades. Trata-se indubitavelmente de uma nova visão ontológica sobre nós mesmos e sobre o que aspiramos ser, ou ainda uma redefinição de *humanidade*: uma radical naturalização daquilo

que é considerado *humano*. Não seriam estas cinco esferas engrenagens fundamentais da máquina abstrata que rege nossa vida e nossa existência, o biopoder contemporâneo? A configuração desse regime de forças, e seus efeitos, foi o que modestamente tentei problematizar até aqui.

6 AFINAL, QUEM SOMOS NÓS?

Afinal quem somos nós? Seres vivos e animais como os outros, ou estaríamos nós, em nosso tempo, nos tornando *humanos demasiadamente orgânicos*? *Nunca fomos humanos*, ou perseveramos, enfim, envoltos em uma multiplicidade de modos de compreender e descrever a si, característicos de nossa condição *humana, demasiado humana*⁶⁹? Faço minhas as inquietações de Nikolas Rose e Abi-Rached (2013, p. 1):

Are we spiritual creatures, inhabited by an immaterial soul? Are we driven by instincts and passions that must be trained and civilized by discipline and the inculcation of habits? Are we unique among the animals, blessed or cursed with minds, language, consciousness, and conscience? Are we psychological persons, inhabited by a deep, interior psyche that is shaped by experience, symbols and signs, meaning and culture? Is our very nature as human beings shaped by the structure and functions of our brains?⁷⁰

Talvez o melhor modo de responder a estas questões seria nos remeter a Nietzsche e a Foucault, quando estes referem que a verdade é histórica. A cada período histórico, lembra Wolff (2012, p. 18), na ciência ou nos costumes, coexistem diferentes concepções rivais de humanidade, “tanto do que é como do que deve ser”, constituindo-se como expectativas de uma determinada época. Assim, a ideia de *humanidade* é forjada na encruzilhada entre conceitos teóricos e noções práticas, trazendo consigo uma “considerável carga passional” e sendo “objeto de sérias disputas de legitimidade” (ibidem, p. 17).

Para Wolff (ibidem), a nossa época se define como o momento da rivalidade entre dois paradigmas, o das Ciências Humanas pós-estruturalistas e o das Neurociências e demais Ciências Biológicas, com diferentes critérios de humanidade. De um lado, a compreensão de que tudo o que é propriamente humano pode ser compreendido e explicado por meio de uma ontologia monista (o homem concebido como um ser natural e biológico, calcado no cérebro e nos genes, situado no paradigma evolucionista); de outro, uma concepção de “humanidade” histórica, em que o “humano” é inventado a partir de discursos e práticas, produzido a partir de saberes e poderes. Uma ontologia biológica frente a uma ontologia histórica. É explorando contraste dessas duas concepções que gostaria de tecer minhas palavras finais.

⁶⁹ De modo a prover subsídios ao debate que busco instigar, faço referência às expressões utilizadas nos títulos da obra *Humanos demasiadamente orgânicos: um estudo comparativo de diferentes versões de um manual psiquiátrico*, de Russo e Venâncio (2003), *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*, organizado por Tomaz Tadeu da Silva (2001). e o clássico *Humano, demasiado humano* de Friedrich Nietzsche.

⁷⁰ Tradução livre: “Somos criaturas espirituais, habitadas por uma alma imaterial? Somos orientados por instintos e paixões que devem ser treinados e civilizados pela disciplina e pela inculcação de hábitos? Será que somos únicos entre os animais, abençoados ou amaldiçoados com a mente, linguagem, percepção e consciência? Somos pessoas psicológicas, habitadas por uma profunda *psique* interior que é moldada pela experiência, símbolos e signos, significados e cultura? É a nossa própria natureza como seres humanos moldada pela estrutura e funções de nossos cérebros?” (ROSE; ABI RACHED, 2013, p. 1).

Começemos com o exame do discurso do que chamarei de “humano demasiado orgânico”, inspirado na designação inventada por Russo e Venâncio (2003). Considerando que o discurso do cérebro tem – em três tempos – encampado a definição do que é humano, assujeitado os humanos a partir de seu imperativo de verdade e produzido novos modos de subjetivação, tentarei realizar esta problematização a partir de uma noção que engloba ao mesmo tempo uma nova definição de humanidade, a encampação de uma série de domínios a partir do discurso *neuro* e o surgimento de uma categoria de pessoa desenvolvida mediante o conhecimento *expert*. Trata-se da figura antropológica do *Sujeito Cerebral* (EHRENBERG, 2009; ORTEGA, 2008, 2009a; ORTEGA; BEZERRA JÚNIOR, 2006; ORTEGA; VIDAL, 2007; ORTEGA; ZORZANELLI, 2010; VIDAL, 2011), que, de modo abrangente, melhor traduz a ascensão do Cerebralismo ao longo dos séculos XX e XXI.

6.1 O *Sujeito Cerebral*: humanos demasiado orgânicos?

O profético título *E o cérebro criou o homem*, do livro de António Damásio, pretende destacar a primazia dos aspectos cerebrais de nossa condição humana. Analisando a figura do *Sujeito Cerebral* através de uma perspectiva antropológica, poderíamos hipoteticamente reinterpretá-lo de modo inverso, como *E o discurso do cérebro criou um novo homem*. O *Sujeito Cerebral* constitui-se como uma figura antropológica em emergência que 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 órgão exclusivamente necessário para construir nossa identidade saudável ou doente (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010).

Conforme Ortega e Bezerra Júnior (2006), trata-se de uma definição mais ampla que a antiga concepção de *Homo cerebralis* do século XIX ou até de *Homo neuronal*, pois designa uma figura de humanidade – o ser humano como um cérebro – com uma diversidade grande de inscrições imaginárias, dentro e fora dos campos neurocientíficos. Talvez a figura antropológica do *Sujeito Cerebral* possa ser melhor compreendida como mais uma versão de uma concepção estável e universal de sujeito, uma nova *forma-Homem*⁷¹ surgida como uma das condições de possibilidade de projetos emergentes que visam a remodelar as ciências por

71 A designação *forma-Homem* refere-se ao que Deleuze (2005, p. 135) denomina, a partir da obra de Foucault: a forma-Homem seria uma concepção estável e universal de “Homem”, resultante da relação de poderes surgida a partir do século XIX, quando as “forças” no homem entram em relação com novas “forças” de fora. Essas forças são a Vida (concepção de vida biológica), o Trabalho e a Linguagem, tripla raiz que vai provocar o nascimento da Biologia, da Economia política e da Linguística; forças da finitude em contraposição às formas de elevação ao infinito, a forma-Deus: “só quando as forças no Homem entram em relação com forças de finitude vindas de fora, só então, o conjunto das forças compõem a forma-Homem (e não mais a forma-Deus). *Incipit Homo*” (ibidem).

meio do entrecruzamento de forças de ciência e sua utopia (SFEZ, 1996), de uma cultura somática (ORTEGA, 2008) e de uma biopolítica marcada fortemente pelo viés econômico (ROSE, 2013).

As últimas décadas do século XX, na visão Ortega e Bezerra Júnior (2006), ofereceram algumas condições peculiarmente propícias para o surgimento dessa nova perspectiva de humanidade: o fortalecimento do cientificismo, ou seja, a crença ideológica na superioridade do discurso científico sobre os demais, a despolitização e o desaparecimento das práticas sociais que consideravam o sujeito como autor de sua existência individual e coletiva; a emergência de uma cultura da objetividade que valoriza a imagem em detrimento da palavra e da interpretação; o deslocamento das regras de socialização fundadas na interioridade em direção a uma cultura da subjetividade somática; a explosão da tecnociência, das biotecnologias e do consumo intensivo de produtos e serviços voltados para a otimização do desempenho biológico como correlato das práticas de si (ibidem). A aparição de uma concepção de sujeito reduzido ao cerebral também está circunscrita ao contexto mais amplo da biossociabilidade ou, mais precisamente, da “neurosociabilidade”; modos de sociabilidade que são constituídos por meios ou práticas e disciplinas do *self* que reproduzem os resultados da biossociabilidade no nível subjetivo, as neuroasceses (ORTEGA; VIDAL, 2007).

A partir dos anos 1960, destaca Vidal (2011), o discurso da “cerebralidade” passa a predominar como propriedade definidora do ser humano, alçando o *Sujeito Cerebral* à figura antropológica emergente. Na acepção do autor, a utilização das ficções filosóficas sobre o cérebro coincide cronologicamente com o crescimento do peso simbólico, institucional e financeiro da pesquisa neurocientífica e com a percepção de que o estudo do cérebro se trata de um dos domínios mais decisivos para o futuro da humanidade (ibidem). No contexto do *Sujeito Cerebral*, o cérebro passa a ser concebido a partir de uma série de aspectos:

- como sendo a única parte do corpo que devemos possuir e que deve ser nossa para que sejamos nós mesmos, aparecendo, assim, como único órgão indispensável à existência do *self* e à manutenção da identidade pessoal;
- como o órgão material por excelência, como a única parte de nossos corpos físicos que realmente vale a pena exercitar para melhorar a nós mesmos (a chamada neuróbica);
- o cérebro é tratado como se fosse um músculo (a musculação cerebral); ficções filosóficas, a literatura de ficção científica e os filmes, frequentemente, localizam a imortalidade na continuação do cérebro;

- por fim, o cérebro idealizado é imortal, incorporando simbolicamente as qualidades da alma, a substância imaterial por excelência (VIDAL, 2011; ORTEGA; VIDAL, 2007).

Ao transformar o corpo no nível orgânico e remodelar a vitalidade a partir de dentro, Rose (2013, p. 37) observa que as tecnologias de incrementação molecular têm tornado o homem “ainda mais biológico”. Assim, a reflexão sobre “quem somos” passa inevitavelmente sobre “como somos”: o corpo. Na utopia da “saúde perfeita”, a ciência estaria resgatando na atualidade o papel do *Homo novus*, homem único em que corpo e espírito são um só (SFEZ, 1996), ideia monista de corpo e espírito que parece perpassar de modo decisivo a concepção das Neurociências.

Para Russo e Ponciano (2002), as descobertas das Ciências do Cérebro podem estar indicando uma nova compreensão não reducionista e não estritamente determinista de humanidade a partir do paradigma naturalista inaugurado por Darwin no século XIX. Não se trataria, assim, de reducionismo de questões sociais mais complexas às questões biológicas, mas, sim, de complexificação do conhecimento sobre como somos a partir da ciência. Ortega (2008, p. 50) também entende que a importância da corporeidade na formação da subjetividade levada a cabo pelas Neurociências pode possibilitar novas descrições alternativas do psiquismo: “abrem-se novas vivências subjetivas e formas de ser-no-mundo e de ser-com-o-outro, para serem testadas e avaliadas [...] cabe a nós torná-las práticas de liberdade e não de sujeição”.

Contudo, na esfera do *Sujeito Cerebral*, por um lado somos produzidos mutuamente de modo objetivado por verdades científicas; por outro, formamos e idealizamos nossos próprios modelos de “si-mesmo” a partir de fatos da ciência popularizados pela mídia. É por meio de uma perspectiva naturalizada e cerebralizada de humano que passamos cada vez mais a nos experimentar, descrever e interpretar a nós mesmos como sujeitos cerebrais. E isso também se refere à nossa concepção de corpo. Práticas como o imageamento cerebral e a própria ideia de “cabeça transparente” incentivam, na opinião de Ortega (ibidem, p. 148), a superestimação do “cerebral” como noção de pessoa e a redução do corpo ao cérebro: “as tecnologias de imageamento são uma nova e poderosa fonte de recursos para formação de um *self* e um corpo objetivados”.

Ante os discursos examinados neste estudo, parece menos provável que o conhecimento neurocientífico nos leve a um reencantamento da natureza, pois no corpo objetivado da medicina ocidental há na verdade um desprovimento do corpo de seu capital simbólico. Ortega (ibidem) afirma que na figura antropológica do *Sujeito Cerebral* há um

“desprezo ao corpo”, tornando-o reduzível ao cérebro, órgão considerado necessário e suficiente para sermos nós mesmos. Apesar de tratar-se de uma concepção monista no sentido corpo-alma, o *Sujeito Cerebral* configura-se de modo dualista ao hierarquizar cérebro e corpo. Desse modo, tais noções de *humano* e de *si* melhor se adaptam à figura do corpo construído, objetivado e fragmentado da Biomedicina, do que a noção de corpo como totalidade corporal e coerência sensorial. Pensando na concepção neurocientífica a partir de suas práticas, essa objetivação do corpo derivada das tecnologias de neuroimagens nos leva a pensar mais num reducionismo do que é *humano* do que seu contrário.

Surgido no seio da cultura somática contemporânea (ORTEGA, 2008), a noção de *sujeito cerebral*, uma derivação do homem biológico, desponta como uma figura antropológica que parece em muito representar o sujeito objetivado característico do pensamento ocidental. Essa concepção de sujeito também se configura como uma definição filosófica de humanidade: surgida da convergência das crenças de que a essência do homem reside no aspecto cerebral de sua existência, ou seja, de que o cérebro nos define como “humanos”. Conforme Wolff, autor estudioso de diferentes concepções de humanidade (2012) trata-se de um fato relativamente novo na história: uma concepção de humano “fundada cientificamente”, e não o contrário.

Como visto, o Sujeito Cerebral é derivado de um contexto cultural mais amplo de ascensão do discurso cerebralista. Nesse sentido, Ortega (2009b) afirma que o surgimento e a popularização das práticas de neuroascese – como a utilização de *scanners* cerebrais – não devem ser reduzidos aos avanços dos conhecimentos neurofisiológicos, especialmente da plasticidade neuronal. Mas, sim, devem ser problematizados a partir do contexto da “biossociabilidade”, pois trata-se de formas de subjetivação, de relações consigo e com os outros como sujeitos cerebrais: “as práticas neuroascéticas são, em suma, ferramentas que o Sujeito Cerebral dispõe para essa constituição de um si-mesmo objetivado e externalizado” (ibidem, p. 636). É no contexto da neurocultura e da biossociabilidade que tais práticas cerebralistas e os *selfs* objetivos alcançam seu princípio de inteligibilidade.

O *Sujeito Cerebral* consiste numa forma de vida emergente historicamente determinada, surgida a partir de discursos e práticas culturais específicas: do Cerebralismo, da biossociabilidade e da cultura somática como um todo. Nessa forma de vida calcada fundamentalmente no biológico, a redução ao cérebro ocasiona importantes consequências sociais, pois trata-se de uma perspectiva determinista (o cérebro determinante para ser quem somos), reducionista (reduz o homem e as questões subjetivas e sociais ao aspecto cerebral) e fisicalista (equaliza processos mentais e cerebrais, corpo e *self* tornam-se idêntico) de sujeito.

Frente a essa perspectiva demasiadamente biologicista, trago as considerações dos autores Gould, Ehrenberg e Canguilhem sobre a relação dos aspectos culturais de nossa formação como seres sociais e nossa biologia. Adepto de uma visão não determinista da biologia, Gould reconhece importância do cérebro em nossa condição humana. Contudo, assinala que as diferentes atitudes e estilos de pensamento entre os grupos humanos residem prioritariamente no terreno sociocultural:

[...] o caráter único do homem teve como consequência fundamental a introdução de um novo tipo de evolução que permite transmitir o conhecimento e o comportamento adquiridos pela aprendizagem através de gerações. O caráter único do homem reside essencialmente em nosso cérebro e encontra expressão na cultura constituída a partir de nossa inteligência e no poder que ela nos conferiu, o poder de manipular o mundo. As sociedades humanas mudam por evolução cultural, e não como resultado de alterações biológicas. (GOULD, 2014, p. 346)

Na mesma linha de entendimento, Canguilhem (1980, p. 10) afirma que a linguagem humana é essencialmente uma função semântica da qual as explicações de tipo fiscalista nunca chegaram a dar conta: “falar é significar, dar a entender, porque pensar é viver no sentido. O sentido não é relação entre... ele é relação a... Eis porque ele escapa a qualquer redução que tente inseri-lo numa configuração orgânica ou mecânica”. Destarte, são os mecanismos biológicos, na visão de Ehrenberg (2009), que derivam da constituição social do homem, o que engloba também a sua biologia: “somos, portanto, equipados biologicamente para vivermos como seres sociais”. Isso implica, para este autor, adotar como critério do mental não a interioridade, mas a significação e a normatividade social: “sem corpo não há ser humano, mas sem vida social, sem mundo comum, tampouco” (ibidem, p. 209).

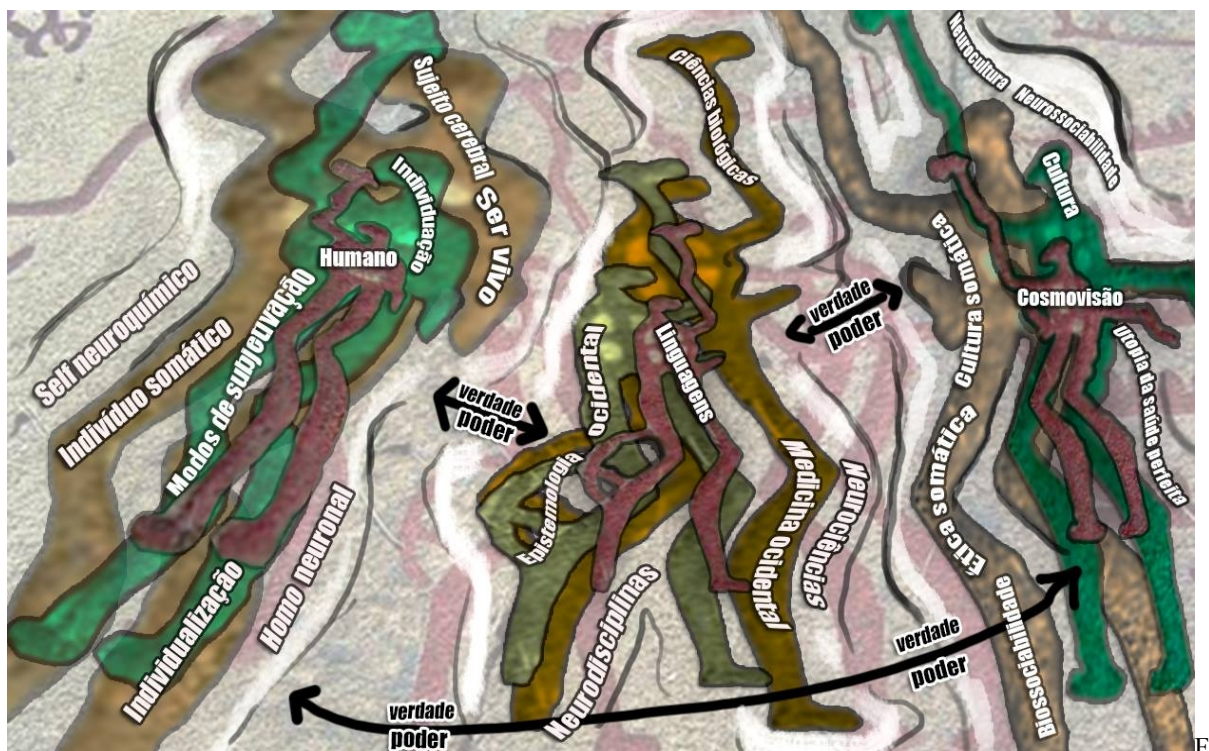
Rose (2013) e Barreto (1998) entendem que esse tipo demasiadamente orgânico de humanidade pode ser mais bem compreendida a partir da noção de “forma de vida”. A *Lebensform*, expressão primeiramente cunhada por Wittgenstein (1996 apud BARRETO, 1998, p. 139), refere-se à concepção de um entrelaçamento entre cultura, visão do mundo e linguagem, em que “representar uma linguagem significa representar uma forma de vida”. Nesse entendimento, uma determinada forma de vida abrangeria a totalidade das atividades próprias e de interações no ambiente natural e na formação cultural e social em que está imerso o nosso comportamento linguístico (WITTGENSTEIN, 1996 apud BARRETO, 1998). Assim, a *Lebensform* pode ser utilizada para denotar determinado modo de refletir, problematizar a própria existência e operar sobre ela de acordo com determinadas regras e premissas, incluídas, aí, as entidades que povoam aquele jeito de viver e suas características (ROSE, 2013).

Para Nikolas Rose (2013), essa “forma de vida emergente”, a que denomina “individualidade somática”, está surgindo do entrelaçamento derivado de uma bricolagem de práticas sociais – médicas, legais, econômicas, políticas, éticas –, mesmo não sendo postuladas especificamente por nenhuma delas. Contudo o autor refuta a tese de alguns teóricos, de que estaríamos presenciando o surgimento de uma era de “pós-humanidade” a partir dos avanços das técnicas e práticas da ciência. Antes de se constituir como uma versão de 'humano' que traduz a superação de nossa própria humanidade, para Rose (idem) trata-se de um modo de viver, surgido a partir do entrelaçamento de novas visões de mundo, culturas e linguagens na contemporaneidade.

A compreensão do homem a partir das Neurociências, tal como reportado até aqui por diferentes autores, parece instituir um imperativo que explica e abarca todas as instâncias da vida dos sujeitos por meio do discurso biológico. *Em outras palavras, o Sujeito Cerebral é uma concepção de sujeito demasiadamente orgânica*, uma forma de vida para a qual aquilo que é humano o é na medida em que é orgânico.

Como outro empreendimento cartográfico deste estudo, destaco abaixo o mapa de diagrama de forças desta forma de vida *humana demasiado orgânica*, a partir de uma ilustração inspirada em desenhos rupestres pré-históricos:

Figura 14 – Cartografia do diagrama de forças de uma forma de vida *humana demasiado orgânica*



Fonte: Haik Khatchirian (2015)

Se é fato que *somos humanos orgânicos*, “parte inextricável da natureza” (GOULD, 2012, p. 346), também é verdade que *somos formas de vida mais do que orgânicas*, como refere Morin (2001), seres ao mesmo tempo “totalmente biológicos” e “totalmente culturais”, nos quais a linguagem e a cosmovisão produzem sentidos sobre o que somos, como somos e quem somos.

Embora os avanços proporcionados pelas Neurociências sejam inegáveis, concordo com Lisboa e Zorzanelli (2014) quando questionam o fato de os achados de uma ciência em desenvolvimento serem tão apressadamente difundidos como um discurso verdadeiro, que reinventa radicalmente a noção de “natureza humana”. A partir de uma concepção crítica, na opinião dos autores, não devemos tomar os achados científicos sobre o cérebro como inevitáveis ou universais, mas compreender as Neurociências como “um campo de saber historicamente situado, envolvido em um campo sociocultural mais amplo onde interagem forças relevantes como a indústria farmacêutica, as companhias de seguro, as alegações e pleitos dos pacientes” (ibidem). Para os autores, a referência ao cérebro é uma condição necessária, mas insuficiente para explicar os “comportamentos superiores humanos”.

Aqui cabe destacar que os caminhos que as Neurociências vão tomando com relação a seus pressupostos são importantes: se vai erradicar ou reduzir as subjetividades à matéria e subordinar fatos sociais e valores morais a constantes neurobiológicas, ou se vai complexificar a humanidade produzindo um reencantamento da natureza e das subjetividades a partir do conhecimento do corpo, é a questão crucial que parece ficar em aberto. Se as áreas de conhecimento *neuro* vão compor e ampliar a compreensão de fenômenos complexos, ou se, ao contrário, vão encampar e reduzir as demais áreas para aumentar seu poder de atuação, parece ser justamente a questão a que Foucault sempre retorna: quais os efeitos de verdade e, conseqüentemente, de poder.

Diante do debatido, penso que poderíamos evidenciar uma certa relação entre as denominadas “tecnologias de si” dos gregos antigos, descritas por Foucault, e as práticas discursivas das Ciências do Cérebro, que formam e constituem o humano na “relação consigo mesmo” como sujeitos cerebrais. Tal como o discurso neurocientífico contemporâneo, as práticas relativas ao “cuidado de si mesmo” na Grécia Antiga diziam respeito à necessidade humana de obter discursos verdadeiros para dirigir a própria vida, ou seja, um conjunto de técnicas que tinham por fim ligar “verdade” e “sujeito”. As palavras de Foucault sobre as tecnologias de si mostram-se bastante atuais e oportunas para problematizar as Neuropolíticas e Neuroculturas do presente:

Mas é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar onde reside – por um parentesco de essência ou por um direito de origem – a verdade; não se trata mais de fazer da alma um objeto de um discurso verdadeiro. [...] Trata-se ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhece e que não reside nele; trata-se de fazer dessa verdade – apanhada, memorizada, progressivamente colocada em aplicação – um quase-sujeito, que reina soberanamente em nós. (FOUCAULT, 1989, p. 159-160 apud FISCHER, 2012, p. 68).

É importante atentar novamente que, na visão de Foucault, não há um “si-mesmo” estável; o sujeito “é assujeitado” ou seja é subjetivado. Ou ainda, não há uma concepção universal de *self*, mas sim diferentes tipos de *selfs* forjados historicamente a partir de dimensões que envolvem gênero, raça e classe. Nesse sentido, para Rose (2011a, p. 16), o “si-mesmo” não se refere a uma verdade interior, e nem a uma ilusão última, muito menos a um conforto interior; mas deve compreendido “como um elemento dentro de circuitos de poder que tornam alguns de nós *selfs* enquanto negam singularidade plena a outros, e que portanto, realizam um ato de dominação sobre ambos os lados”. Nesse sentido, o autor destaca que esses projetos se constituem a partir de determinadas “tecnologias de subjetivação”, consideradas como

[...] maquinações, o ser-agenciado-junto com determinados instrumentos intelectuais e práticos, componentes, entidades e dispositivos que produzem certos tipos de ser humano, que territorializam, estratificam, fixam, organizam e tornam duráveis certas relações particulares que o ser humano pode verdadeiramente estabelecer consigo. (ibidem, p. 259).

O quase-sujeito da tecnologia de si nos leva a pensar no *Sujeito Cerebral* como um determinado regime de *self*, um projeto que procura conhecer e governar humanos como se eles fossem “si-mesmos” de certo tipo (ibidem). É preciso reconhecer, no discurso de cientificidade proposto sobretudo nas técnicas científicas de neuroimagem, certas tecnologias de subjetivação subordinadas a um determinado projeto de governo da vida dos seres humanos levado a cabo pelo poder-saber neurocientífico.

O caso dos neurocientistas que adotam a conduta neuroascética de esquadrinhamento do cérebro por meio de neuroimagens nos evidencia de modo emblemático a força de convencimento, ou ainda o poder operado por tal discursividade e por tal tecnologia de subjetivação na constituição de *selfs* objetivados. O próprio *expert* passa a ver a si mesmo como um “psicopata” a partir de seu diagnóstico de neuroimagem – até de certo modo isentando a eventual suspeita de uma pura intenção oculta sobre aquilo que profere como verdade neurocientífica. Uma vida toda de estudos dedicados à psicopatia e ao discurso da psicopatia parece levar os dois neurocientistas realmente a acreditar, e mais ainda, estabelecer

“uma relação consigo mesmo” como psicopatas. *Selbs* fabricados por meio do complexo de aparatos, práticas, maquinações e composições de um poder-saber, subjetividades objetivadas por meio do discurso da “psicopatia”.

Nesta forma de vida, os sujeitos são levados – por vezes forçados, por vezes seduzidos – a interpretar, compreender e descrever a si mesmos como *sujeitos cerebrais* e como *humanos demasiado orgânicos*. Neste prisma, assumir-se como empreendedor de sua própria existência biológica é uma conduta ética, um dever moral e um devir utópico que orienta as vidas humanas. Aqueles que apresentam resistência a tal imperativo de verdade e poder sobre suas vidas estão fora da “norma”: os novos “anormais” de nosso tempo.

Nesse sentido, o *Sujeito Cerebral* nos parece remeter a uma forma de vida surgida a partir de um específico projeto de governo e de uma determinada tecnologia de si, um discurso que se faz verdadeiro e se liga definitivamente ao sujeito – assujeitando-o –, no intuito de manter a pleno funcionamento a engrenagem dessa máquina abstrata: o biopoder contemporâneo.

6.2 A recusa do que somos e a invenção de quem somos: nunca fomos humanos?

A divergência entre os paradigmas das Ciências Biológicas e das teorias pós-estruturalistas está mais bem expressa no modo como formulam suas questões ontológicas. As Neurociências buscam responder essa questão a partir da pergunta kantiana “o que é o homem?” – uma variante de “o que é isso?”, questão que, na opinião de Veiga-Neto (2011), tem ocupado a expressiva maioria das filosofias epistemológicas contemporâneas em torno de uma analítica da verdade. Contudo as teorias pós-estruturalistas propõem deslocamentos e novas questões sobre nós mesmos que se fazem significativamente necessárias agora. Irei me ater a dois destes deslocamentos: por um lado, trata-se da recusa de uma concepção essencialista de natureza humana e de todas as formas de individualização ligadas a ela; por outro, a premissa de que podemos inventar a nós mesmos.

Há uma importante desestabilização provocada por autores pós-estruturalistas no que se refere à noção de “natureza humana”. Esse deslocamento vai frontalmente de encontro aos enunciados neurocientíficos examinados neste estudo, de que, por exemplo, a virtude moral pode ser compreendida como uma capacidade biológica; de que a maldade é uma predisposição humana; ou ainda de que as Neurociências irão decifrar a nossa humanidade.

Nesse sentido, Nikolas Rose (2013, p. 120) questiona: “já fomos alguma vez simplesmente humanos?”. Na sua visão, as capacidades que assumimos como naturais não

surtem da “natureza humana”, mas sim de dispersas associações entre seres humanos, artefatos e objetos (idem, 2011a, 2013). Destarte, nossa noção de “ser humano” nada tem de universal, mas está circunscrita a uma concepção ocidental e moderna de pessoa: “o ser humano não é a base eterna da história e da cultura humanas, mas um artefato histórico e cultural” (idem, 2011a, p. 39).

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (1992) detalha que a noção ocidental de “homem” trata-se de uma invenção recente da cultura europeia do século XVI. A partir desse período histórico, os humanos foram “apartados” de crenças e filosofias milenares e passaram a ser objeto cada vez mais pormenorizado de um saber, constituindo assim uma ruptura crucial na história do pensamento do Ocidente. Desde então, o homem passou a ser objeto de saberes como a economia ou a história natural, na medida em que “é alguém que vive, fala e produz”. Esse processo de objetivação do homem gerou modos de subjetivação, transformando os seres humanos em determinados tipos de “sujeitos”: sujeitos falantes, sujeitos econômicos e produtores, sujeitos biológicos (FOUCAULT, 1992). Numa perspectiva característica do pensamento pós-estruturalista, Michel Foucault nos lembra que “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano” (ibidem, p. 536). Inspirado em Nietzsche, Foucault já previa o desaparecimento de uma ideia essencializada de “homem” como fonte da verdade, da liberdade e de todo o conhecimento, aspirando assim que a filosofia do presente partisse dessa concepção.

Problematizando especificamente a individualização do homem a partir do saber da biologia – como “um ser vivo” –, Foucault (1999, p. 384) afirma que só “há ser porque há vida”, e a experiência da vida interpretada a partir da concepção de vida biológica busca evidenciar e caracterizar essa força primitiva constitutiva das criaturas. Desse modo, a concepção de “ser vivo” funciona como uma “ontologia selvagem” que almeja determinar o “ser” e o “não ser” como elementos indissociáveis dos seres. Contudo, na visão do filósofo, antes de configurar um desvelamento sobre o que somos, esse determinado tipo de concepção ontológica apresenta um potencial eminentemente destrutivo sobre os seres que busca “fundar”:

[...] essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária e secretamente já os mina por dentro, para os destruir. Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua vida, nada mais é que sua presunção, sua vontade subsistir. De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda que os devora na noite. (ibidem, p. 384).

A metáfora do “aniquilamento dos seres” serve para Foucault (ibidem) de embasamento de uma perspectiva crítica do conhecimento. Nesta, o desafio consiste menos em fundar, delimitar, interpretar os fenômenos e determinar a finitude que o torna possível, e mais em dissipar, desconstruir, destruir uma noção estável e essencializada de “ser”: “como a própria vida destrói os seres, pois todo ser é só aparência”.

Inspirado nas teorizações foucaultianas, Veiga-Neto (2011) afirma que deveríamos partir de uma “ontologia do presente” crítica de nós, deslocando a interrogação kantiana “o que é o homem?” para uma outra, formulada por Nietzsche da seguinte maneira: “o que se passa com nós mesmos?”. Essa nova pergunta, lembra Veiga-Neto (2011), evidencia os sentidos e o valor das coisas que acontecem conosco no presente, não interrogando mais sobre as condições necessárias para determinar a verdade das coisas. Operado esse deslocamento, a verdade passa a ser “histórica”, subordinando a pretensa transcendência derivada da questão de Kant a uma ideia de contingência contida na indagação nietzschiana: “nesse novo registro, o que importa não é *descobrir o que somos nós*, sujeitos modernos; o que importa é perguntarmos como chegamos a ser o que somos, para, a partir daí, podermos *contestar aquilo que somos*” (ibidem, p. 40 – grifos do autor).

Ao invés de assumirmos a idealização de um *Sujeito Cerebral* como resposta àquilo que somos, como melhor caminho evoco as ideias de Foucault (1995). O autor reivindica como necessária justamente uma “recusa” daquilo que somos, ou seja, uma batalha contra o “governo da individualização” e da “totalização” característica do poder moderno:

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (ibidem, p. 238).

Entendo que, o discurso neuroimagético da psicopatologia ou, ainda, a ideia de virtude fisiológica e de normalidade moral medicalizada da ocitocina seriam justamente importantes componentes do governo da individualização e totalização de que Foucault nos fala. Refere-se tanto aos projetos totalitários de poder – como o próprio capitalismo – quanto aos modos de subjetivação que forçam o indivíduo a fixar-se à própria identidade de modo coercivo. Para Deleuze (2005), as reflexões de Foucault sobre saber, poder e práticas de si nos levam a uma tripla raiz atual das questões “Que posso eu? Que sei eu? Quem sou eu?”, significativamente

apropriadas para subsidiar a problematização do discurso verdadeiro às novas subjetividades que surgem hegemonicamente no seio do capitalismo contemporâneo:

Qual é nossa luz e qual é nossa ‘verdade’ hoje? Que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos nos contentar em dizer que as velhas lutas não valem mais? E será acima de tudo, que não estamos assistindo, participando da ‘produção de uma nova subjetividade’? As mutações do capitalismo não encontram um ‘adversário’ inesperado na lenta emergência de um novo Si como foco de resistência? Cada vez que há uma mutação social, não há um movimento de reconversão subjetiva, com suas ambiguidades, mas também seus potenciais? (ibidem, p. 122 – grifos do autor).

O *Sujeito Cerebral* seria uma das versões mais atualizadas e potentes desses projetos de governo, constituindo perigosas homogeneizações a partir de reducionismos e generalizações. Contudo, de diferentes modos, os humanos se insurgem e resistem frente a todas as espécies de reducionismos, determinismos, patologizações, medicalizações, totalizações, individualizações que investem sobre seus corpos e suas “vidas nuas” como estatuto de verdade na contemporaneidade. Como afirma Rose (2011a, p. 47-48), sempre há resistência, porque os seres humanos não são sujeitos unificados em torno de um regime coerente de governo que forma sujeitos do modo que ele imagina: “pelo contrário, eles vivem suas vidas em um constante movimento entre diferentes práticas, as quais os subjetivam de diferentes maneiras”.

Podemos considerar que a recusa a essa forma cerebralizada de sujeito insere-se em um movimento mais amplo de lutas contemporâneas *antiautoritárias*, das quais Foucault (1995, p. 235) identifica mais precisamente o que elas têm de ponto comum: são lutas “transversais”, não sendo limitadas a uma nação e nem estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo; têm como objetivo os efeitos de poder como tal; são “lutas imediatas” e anárquicas, pois criticam as instâncias de poder que lhes são mais próximas e que exercem sua ação sobre os indivíduos; são lutas que questionam o estatuto do indivíduo e opõem-se ao “governo da individualização”, afirmando o direito à diferença; são combates contra os privilégios de saber, são questionamentos sobre o modo pelo qual o saber circula e funciona suas relações com o poder, os “regimes de saber”; são lutas contemporâneas que giram em torno da questão “quem somos nós?”.

Por um lado, são uma recusa às abstrações do estado de violência econômico e ideológico que ignora quem somos individualmente; por outro, trata-se igualmente de uma recusa às tentativas de cunho científico e administrativo que determinam quem somos (FOUCAULT, 1995). Para Foucault (ibidem, p. 235), o principal objetivo dessas lutas é atacar “não tanto ‘tal ou tal’ instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas antes uma técnica,

uma forma de poder”. A forma de poder que se apresenta no saber e na ciência especificamente problematizados ao longo deste trabalho parece justamente querer redefinir a ontologia humana, ditar quem somos nós, ditar quem somos, apropriar-se do discurso do que “é humano”. Mas a que preço?

Replicando Foucault, Deleuze (2005, p. 112) afirma que a luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência a duas formas de sujeição: uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder; outra que consiste em ligar o indivíduo a uma identidade sabida, conhecida e determinada: “a luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose”. Rose (2011a, p. 52) nos recorda que as políticas motivadas pelos ideais de identidade são com frequência imbuídas tanto de valores considerados nobres pelo humanismo (como a conduta moral) e de seu compromisso com a liberdade individual quanto por uma vontade de dominar ou purificar em nome da identidade: “talvez seja hora de contabilizar os custos e não apenas os lucros de nossos projetos de identidade”.

Para Rose (ibidem), a concepção de ser humano não se trata de uma entidade com uma história, mas sim o alvo de uma multiplicidade de tipos de trabalho, uma “maquinação”: “um híbrido de carne, artefato, saber, paixão e técnica”. Baseado na concepção das dobras de Deleuze, Rose entende que a subjetivação seria sempre uma questão de “dobra” e de “agência”, um desdobramento para dentro da exterioridade. Nessa relação, não há um interior essencial, mas a interioridade é constituída como um “dobramento” de um exterior, de formas e forças, de saberes e poderes:

O ser humano não constitui-se nem como um ator essencialmente dotado de agência, nem um produto passivo ou marionete de forças culturais; a agência é produzida no curso das práticas, sob toda uma variedade de restrições e de relações de força mais ou menos onerosas, mais ou menos explícitas, punitivas ou sedutoras, mais ou menos disciplinares ou passionais. Nossa própria ‘agência’ é, pois, resultante da ontologia que nós dobramos sobre nós mesmos no curso de nossa história e de nossas práticas. (idem, 2001, p. 181).

Em concepção similar, Barreto (1998) afirma que não há uma “natureza humana”, mas sim formas alternativas de ‘se tornar’ e ‘ser’ ser humano, de acordo com as margens imprevisíveis de variabilidade das formações socioculturais: “o que significa que o homem produz a sua humanidade, recortando na infundável superfície do mundo os microcosmos a que confere a dignidade de paisagens em cujo relevo reconhece os traços de seu rosto” (ibidem, p. 109).

Sem buscar respostas definitivas, este exercício crítico e filosófico na verdade almejou nada mais do que desestabilizar uma figura de humanidade demasiadamente biológica.

Partindo da ideia de que o homem produz sua humanidade, podemos desestabilizar e situar o *Sujeito Cerebral* como mais uma invenção histórica de humanidade, como tantas outras.

Como contraponto a esta perspectiva de humanidade e este discurso verdadeiro marcadamente reducionista, é preciso recusar identidades para dar passagem a novas subjetividades de luta e novas lutas pelas subjetividades. Provocado pelo paradoxo que representa o reducionismo do *Sujeito Cerebral* diante da complexidade de nossa condição humana, apresento como uma modesta contribuição deste estudo uma figura antropológica alternativa, o *Homo complexus*, tal como esboçada por Edgar Morin. Uma concepção de humanidade “demasiadamente humana”, que pode potencializar o surgimento de novos “Si como foco de resistência” aos modos de subjetividade hegemônicos frutos do capitalismo.

6.3 Do *Sujeito Cerebral* ao *Homo complexus*: do reducionismo à complexidade

Para Morin (2011), o ser humano nos é revelado em sua complexidade: o homem somente se realiza como ser humano pela cultura e na cultura. Na visão do autor, se não há cultura sem cérebro humano – ou seja, sem um aparelho biológico dotado de competência para agir, perceber, saber e aprender – tampouco há “mente”, ou seja, capacidade de consciência e pensamento, sem cultura (ibidem). Conforme Morin, há, portanto, uma tríade em circuito entre cérebro/mente/cultura, na qual cada um dos termos é necessário ao outro: “a mente é o surgimento do cérebro que suscita a cultura, que não existiria sem o cérebro” (ibidem, p. 48).

O século XXI, para Morin (ibidem), deverá abandonar a visão unilateral que define o ser humano pela racionalidade (*Homo sapiens*), pela técnica (*Homo faber*), pelas atividades utilitárias (*Homo empiricus*), pelas necessidades obrigatórias (*Homo prosaicus*). Segundo o autor (ibidem), a concepção de ser humano é marcada pela complexidade, trazendo em si, de modo bipolarizado, caracteres antagonistas: *sapiens* e *demens* (sábio e louco); *faber* e *ludens* (trabalhador e lúdico); *empiricus* e *imaginarius* (empírico e imaginário); *economicus* e *consumans* (econômico e consumista); *prosaicus* e *poeticus* (prosaico e poético). O desenvolvimento do conhecimento racional-empírico-técnico, no entendimento de Morin, jamais deveria contrapor e anular o conhecimento simbólico, mítico, mágico ou poético característico do ser humano.

A complexidade da condição humana, na sua concepção, não pode ser compreendida dissociada dos elementos que a constituem, entendida como uma tríade indivíduo/sociedade/espécie: “todo desenvolvimento verdadeiramente humano significa o

desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à espécie humana” (ibidem, p. 49). Em vistas de dar conta dessa complexidade, o autor conclama o surgimento de uma nova concepção de ser humano, o *Homo complexus*:

O ser humano é um ser racional e irracional, capaz de medida e desmedida; sujeito de afetividade intensa e instável. Sorri, ri, chora, mas sabe também conhecer com objetividade; é sério e calculista, mas também ansioso, angustiado, gozador, ébrio, extático; é um ser de violência e de ternura, de amor e de ódio; é um ser que é invadido pelo imaginário e que pode reconhecer o real; que é consciente da morte, mas que não pode crer nela; que secreta o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia; que é possuído pelos deuses e pelas Ideias, mas que duvida dos deuses e critica as Ideias; nutre-se dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e quimeras. (MORIN, 2011, p. 53).

Morin (2001) é categórico ao afirmar que, embora o sujeito não seja uma “essência” nem uma “substância”, tampouco é uma “ilusão”. Se por um lado o sujeito é invisível e tem sua existência negada no paradigma cognitivo (hegemônico na Ciência), por outro, para Morin (ibidem), no mundo filosófico a noção de sujeito tem um caráter demasiadamente transcendental e intelectual, não sendo devidamente compreendido a partir de suas dependências, fraquezas e incertezas. “É preciso conceber o sujeito como aquele que dá unicidade e invariância a uma pluralidade de personagens, de caracteres, de potencialidades” (ibidem, p. 128).

A figura de humanidade do *Homo complexus* proposta por Morin parece uma interessante e importante alternativa ao projeto totalitário da *saúde perfeita* e reducionista do *Sujeito Cerebral*. Se é irrefutável a existência dos processos neuroquímicos no cérebro humano, cabe destacar que a simples interpretação da Biologia consiste, em última análise, em uma construção social marcada historicamente, vertente de um determinado pensamento sobre nós mesmos, práticas discursivas e não discursivas frutos de um intenso debate político e consequentes de um determinado contexto de dominação cultural.

A figura de uma *humanidade demasiadamente complexa*, que por ora invoco, a partir de autores, nada visa, senão, a desestabilizar a ideia do homem como “ser vivente” e fugir à sua captura, à sua individualização. A ideia é produzir deslocamentos: da morte do “Homem” – como afirmou Foucault – para a vida das mulheres e dos homens. Do “humano” para os humanos e as humanas, para a humanidade de qualquer humano. Da forma ao devir; da vida como norma às vidas como formas, ou ainda, estéticas. Estéticas de existência como subjetividades de resistência.

Se os considerados “primitivos” acreditavam em suas práticas mágicas, mesmo que elas não tivessem eficácia, na visão de Ehrenberg (2009, p. 201), essa relação entre

pensamento racional/irracional também deveria ser colocada para a compreensão de nossa relação com as Neurociências, pois “pode haver crenças irracionais, até mesmo místicas, com respeito à ciência”. Sobre a visão dogmática que tem alçado as Ciências do Cérebro como a Nova Ciência da Moral, Salete Oliveira (2009, p. 348) oportunamente recorda: “nenhuma ciência ou conhecimento é neutro, por mais exata, biológica ou humana que seja. Ninguém pesquisa apartado do modo como toca a própria vida”.

Mesmo que bem intencionados, mesmo que perfeitamente fundamentados em uma elaborada grade de inteligibilidade sobre o que somos, ou ainda quem somos, os *experts* desde sempre fazem escolhas a partir de uma determinada visão de mundo, de um estilo de pensamento específico de sua cultura e de uma configuração de jogos de poder de seu tempo e lugar. Nesse sentido, não estão de modo algum imunes a ilusões e crenças – sejam elas legitimadas cientificamente ou não - por exemplo, sobre o cérebro.

Creio ser possível dizer que parte daquilo que enunciam sobre nossa verdade, especialmente de modo espetacularizado, não passa de coisas ditas a partir de ilusões e quimeras, vontades de verdade nunca desinteressadas. Existe exemplo maior de um humano “sujeito” ao “cerebral” do que renomados neurocientistas que esquadrinham seus próprios cérebros e de suas famílias à procura de sua verdade – patológica, diga-se de passagem? Existe maior prova de crença e de utopia? Por outro lado, os neurocientistas, como todos nós, *somos humanos, humanos demasiado humanos*. Nietzsche, se vivo, possivelmente bradaria: “onde vós vedes coisas ideais, *eu vejo* – coisas humanas, ah, coisas demasiado humanas! Eu conheço *melhor* o homem...” (2010, p. 96 – grifos do autor). Onde se veem idealizações, podem-se vislumbrar também importantes engrenagens de um novo poder pastoral sobre a vida que se complexifica no nível molecular na contemporaneidade.

Na expressão de Foucault, nosso desafio político consiste em tornar possível a construção de uma nova política de verdade e poder. Não libertar a verdade do sistema do poder – pois a verdade não existe fora do poder –, mas desvincular o poder da verdade das formas hegemônicas de dominação social, econômica e cultural (FOUCAULT, 1979, p. 14). Mas Deleuze questiona: como conceber um “poder da verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de resistência e não mais linhas integrais de poder? São confrontos por vezes violentos pela verdade.

Diante desse regime de poder que multiplica, ordena, homogeneiza e esmaga a vida, confrontemos a multiplicação das formas de vidas antiautoritárias e não fascistas; ante os determinismos e as causas finais, confrontemos a apropriação das vidas como estéticas de existência e como possibilidades de criação; ante a máquina abstrata que converte o

“humano” em cérebro, “sujeita” humanos ao cerebral e forja humanos “sujeitos cerebrais”, confrontemos a morte do “Homem”, a afirmação da complexidade da vida humana e a multiplicação de novas subjetividades de resistência. Ante uma humanidade biológica, confrontemos uma humanidade histórica. Ante uma verdade biológica, uma verdade histórica. Ante uma verdade biológica, confrontemos uma humanidade histórica; ante uma humanidade biológica, confrontemos uma verdade histórica. Ante a “Verdade”, confrontemos as verdades deste mundo. Ante uma verdade ontológica, confrontemos uma ontologia histórica. Uma nova política da verdade.

Aqui cabe um importante posicionamento sobre o debate que eu quis promover. Por um lado, creio ser possível conceber que *nunca fomos humanos*, no sentido dado a uma concepção de sujeito “universal”, “estável”, “unificado”, “totalizado”, uma invenção característica do pensamento ocidental. Nunca fomos de modo definitivo e transcendental o humano da “razão”, da “inteligência”, da “consciência”, do “livre-arbítrio”, ou ainda dos “genes” ou do “cérebro”.

Por outro lado, diante desta discussão, é factível supor que *somos humanos demasiadamente orgânicos*, desde que estejamos nos referindo a nossa ontologia como uma verdade histórica, como uma forma de vida emergente surgida do entrelaçamento entre regimes de verdade, jogos de poderes e modos de constituição de si transversalizando linguagem, cultura e visão de mundo – uma verdade deste mundo como todas as outras.

O *Sujeito Cerebral*, essa figura antropológica demasiadamente orgânica, é mais uma “invenção de humano”, entre tantas outras. Do mesmo modo que apareceu a partir de uma inflexão no estilo de pensamento de uma época e de um espaço geopolítico singular, tal figura de humano poderá desvanecer-se lentamente em um futuro distante, assim como um rosto de areia sob uma onda do mar – como nos lembra Foucault (1999). Ou ainda, poderá desaparecer de modo intempestivo na curva histórica de um futuro próximo, em que novas configurações de verdade e poder agenciem uma nova forma de 'humano' – como se tal rosto de areia se dissipasse bruscamente sob uma tempestuosa e avassaladora ventania.

Por fim, diante da provocação desta escrita, arrisco-me a dizer que vejo como potente compreendermos a nós mesmos como criaturas marcadas pela complexidade, capazes de inventar a si múltiplas “formas de vida”; *somos humanos, humanos demasiado complexos*, no sentido de que, como bem aponta Rose (2011a), forjados muitas vezes em violentas batalhas pela verdade e envoltos em tramas por vezes dramáticas de poder, transformamos, produzimos e inventamos nossa própria humanidade no curso de nossa história e de nossas práticas. *Sempre fomos humanos* como possibilidade aberta de criação de si e de resistência a

modos de sujeição opressores. É assim que vejo, descrevo e interpreto a nós mesmos, como uma possibilidade, uma criação, uma resistência, uma multiplicidade, uma heterogeneidade, uma potência de afetos. É assim que me vejo nesta escrita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – CAMINHOS NÃO FASCISTAS: MANIFESTO POR UMA BIOLOGIA DOS ESPÍRITOS LIVRES

Problematizar os regimes de verdade que constituem hegemonicamente *o que somos e o que devemos ser* requer disputas pela verdade. Um embate que – como se referia Foucault – nos leva a confrontar um inimigo maior: o fascismo. Requer um compromisso com uma determinada ética de denúncia e combate a práticas de objetivação dos seres humanos, quais sejam: práticas coercitivas de exclusão, individualização, totalização dos sujeitos (FOUCAULT, 1995). Implica, sobretudo, batalhas por uma “vida não fascista”.

Para Duarte (2009), é a biopolítica na sua vertente neoliberal que nos permite reencontrar a afirmação foucaultiana das novas formas de fascismo contemporâneas. Em um contexto biopolítico marcado pela concorrência e pela competitividade característico do neoliberalismo, a manutenção e o aprimoramento da qualidade de vida de uns implicam e exigem, na visão do autor, a destruição da vida de outros. As novas figuras da criminalidade e da anormalidade serão fixadas naqueles indivíduos e grupos que não se assumem como autoempreendedores *no e para* o mercado: “Afinal o que fazer com aqueles indivíduos e povos que se recusam a assumir-se como empreendedores de si mesmos?” (ibidem, p. 49). É na “cerebralização” da vida que a face fascista do novo capitalismo tem encontrado legitimidade para governar condutas e normatizar pensamentos.

As Neurociências – interpretadas por Oliveira (2009) como a nova “Ciência da Moral” – se apresentam como uma poderosa engrenagem nesse biopoder contemporâneo: a nova versão de tratamento moral de tradição não tão nova encarrega-se de legitimar uma nova objetivação do homem: desde práticas de exclusão em nome da proteção social até ensejar os modos de subjetivação perfeitamente aplicáveis e ajustáveis ao novo capitalismo das sociedades liberais avançadas. Um casamento promissor entre biologia e economia, biopolítica e bioeconomia, ética somática e biocapital, *Sujeito Cerebral e Homo economicus*, a ocitocina como força motriz, como “a biologia do espírito” do Mercado Mundial: uma ética do corpo e uma ética no corpo. Do sujeito à molécula, a vida reduzida à matéria, um reducionismo que precisa desprover o corpo de seu capital simbólico para reinventar-se como biopoder. Da alma aos genes, um corpo fragmentado e obsoleto. A política da “própria vida”, a vitalidade aberta à manipulação e governo de corpos e almas em nome de uma versão otimizada e maximizada de saúde, utopicamente perfeita. Por ora, uma quase irrecusável união entre verdade e poder, sobre o que somos, como somos, quem somos e o que devemos pensar sobre nós mesmos.

Problematizar as Neurociências foi um modo – maldisfarçado, é verdade – de falar de mim mesmo: do modo como tenho me constituído, como criação de si para si, como tenho me reinventado, enredado nas tramas históricas de minha vida: no cuidado ao sofrimento terminal, à loucura enclausurada, às infâncias consideradas anormais, à fragmentação e à objetificação do corpo. Ao modo como tenho procurado ensejar movimentos de resistência, de um modo ou de outro, à medicalização da vida e das diferenças. Justamente aí está o mais arrebatador dos meus anseios, a mais profunda das minhas aflições: *afinal, o que estamos fazendo de nós mesmos a partir daquilo que pensamos e acreditamos que somos?*

Essa inquietação a que estive envolto me provoca – e fui profundamente mobilizado por essa provocação – a convocar a recusa a formas de vida que objetifiquem a nossa existência e nas quais o fascismo desponte, na esfera macro ou micro, como um inevitável e irrecusável projeto totalitário das nossas vidas. O convite é inventar a si como possibilidade de resistência, como uma luta antiautoritária contra a submissão das subjetividades, contra a instauração e consolidação de modos de sujeição opressivos.

O chamamento também é nietzschiano: mesmo que não existam, inventemos a nós mesmos como espíritos livres! Ensejemos a *afirmação da vida* como a sua própria finalidade, pois, na expressão de Nietzsche (2005, p. 243), “por mais que o homem se estenda em seu conhecimento, por mais objetivo que pareça a si mesmo: enfim nada tirará disso, a não ser sua própria biografia”. *Que na busca pela biologia do espírito prevaleça um “dizer sim” à nossa existência: a biologia dos espíritos livres!*

Ante uma ética demasiadamente somática, confrontemos uma ‘ética imanentista’, que “nos convida, negativamente, a não nos apaixonarmos pelas posições de poder e afirmativamente, a estarmos atentos aos nossos combates na imanência” (ORLANDI, 2009, p. 207). Foi no posicionamento ético de um “combate na imanência” que o desafio desta escrita se apresentou para mim. Como um certo compromisso a ser assumido: estar à espreita dos investimentos de poder-saber e seus efeitos sobre corpos-pensamentos, enfim, sobre como nos tornamos “sujeitos”. *Um dizer “sim à vida” e um “não ao fascismo”; um estar atento aos combates de nosso tempo.*

REFERÊNCIAS

- ABI-RACHED, J.; ROSE, N. The birth of the neuromolecular gaze. **History of the Human Sciences**, v. 23, n. 1, p. 11-36, 2010.
- ÁLVAREZ, M. P. El magnetismo de las neuroimágenes: moda, mito e ideología del cerebro. **Papeles del Psicólogo**, v. 32, n. 2, p. 98-112, 2011.
- ALVES, W. **A mediação das (neuro)ciências: discurso, ideologia, sujeito**. 2007. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- ARAÚJO, S. F. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 40, n. 3, p. 114-119, 2013.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- AZAMBUJA, M. A. **Da alma para o corpo e do corpo para o cérebro: os rumos da psicologia com as Neurociências**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- AZIZE, R. L. Uma neuro-weltanschauung? Fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças medicamentos do cérebro. *Mana* [on-line], v. 14, n. 1, p. 7-30, 2008.
- _____. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 8, n. 3, p. 563-574, nov. 2010/fev. 2011.
- _____; CARVALHO, M. C. “Você conhece bem o seu cérebro?”: pessoa e divulgação neurocientífica. In: SANTOS, L. H. S.; RIBEIRO, P. R. C. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida**. Rio Grande: FURG, 2011. p. 59-66.
- BAGRICHEVSKY, M.; ESTEVÃO, A.; PALMA, A. Saúde coletiva e educação física: aproximando campos, garimpando sentidos. In: BAGRICHEVSKY, M. et al. (Orgs.) **A saúde em debate na educação física**. Blumenau: Edibes, 2003. p. 21-44.
- BARRETO, J. **O besouro dentro da caixa: reflexões sobre o projeto moderno de naturalização da mente**. 1998. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- BERGSON, H. **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BEZERRA JR., B. Naturalismo como anti-reduccionismo: notas sobre cérebro, mente e subjetividade. **Cadernos IPUB**, v. 6, p. 158-177, 2000.
- BIBLIOTECA SALVAT DE GRANDES TEMAS. **Cérebro e comportamento**. Rio de Janeiro: Salvat editora do Brasil, 1979.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *A physis da saúde coletiva*. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 15, supl., p. 11-16, 2005.

BOFF, Tiago. Maldade é pré-disposição humana e cadeia não ressocializa, diz neurologista. **clieRBS**, 30 abr. 2015. Disponível em: <<http://gaucha.clicrbs.com.br/rs/noticia-aberta/maldade-e-pre-disposicao-humana-e-cadeia-nao-ressocializa-diz-neurologista-136566.html>>. Acesso em: 5 mai. 2015.

CANGUILHEM, G. **O cérebro e o pensamento** [conferência na Sorbonne], 1980. Disponível em: <<https://docente.ifrn.edu.br/avelinolima/disciplinas/filosofia-da-mente/o-cerebro-e-o-pensamento-georges-canguilhem>>. Acesso em: 13 out. 2013.

CAPONI, S. Da herança à localização cerebral: sobre o determinismo biológico de condutas indesejadas. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 17, n. 2, p. 343-352, 2007.

_____. Biopolítica e medicalização dos anormais. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 19, n. 2, p. 529-549, 2009.

_____. O risco da biologização dos problemas sociais. **Revista IHU On-Line**, v. 13, n. 420, maio 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5011&secao=420> Acesso em: 5 jun. 2014.

_____. Neuronarrativas - A hipocrisia institucionalizada da medicalização da saúde mental. **Revista IHU On-Line**, v. 14, n. 444, jun. 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5512&secao=444> Acesso em: 5 jun. 2014.

CARVALHO, Y. M. Educação física e saúde coletiva: uma introdução. In: LUZ, M. T. **Novos saberes e práticas em saúde coletiva**: estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais. São Paulo: Hucitec, 2005. p. 19-36.

CASTIEL, L. D. Risco e hiperprevenção: o epidemiopoder e a promoção da saúde como prática biopolítica com formato religioso. In: NOGUEIRA, R. P (Org.). **Determinação social da saúde e reforma sanitária**. Rio de Janeiro: Cebes, 2010. p. 161-178.

CECCIM, R. B. Equipe de saúde: a perspectiva entre-disciplinar na produção dos atos terapêuticos. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. (Orgs.). **Cuidado**: as fronteiras da integralidade. Rio de Janeiro: Cepesc/UERJ; Abrasco, 2006. p. 259-278.

CHÁVEZ MURIEL, H. R. **Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault**: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mesmo como práctica de libertad. Cali (Colombia): Universidad del Valle, 2012.

COIMBRA, C.; NASCIMENTO, M. L. Jovens pobres: o mito da periculosidade. In: FRAGA, P. C.; IULIANELLI, J. A. (Orgs.). **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 19-37.

CONRAD, P. **The medicalization of society**: on the transformation of human conditions into treatable disorders. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2007.

COSTA, S. **Filhos da (sua) mãe**: actores institucionais, perícias e paternidades no sistema judicial português. 2009. Tese (Doutoramento em Sociologia) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009.

DAL'IGNA, M. C. Grupo focal na pesquisa em educação: passo a passo teórico-metodológico. In: MEYER, D. E. E.; PARAÍSO, M. A. (Orgs.) **Metodologias pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p.195-218.

DAMÁSIO, A. **E o cérebro criou o homem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, G. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

DUMIT, J. **Picturing personhood**: brain scans and biomedical identity. Princeton: Princeton University Press, 2004.

EHRENBERG, A. O Sujeito Cerebral. **Psicologia Clínica**, v. 21, n. 1, p. 187-213, 2009.

FAGUNDES, S. M. **Águas da pedagogia da implicação**: intercessões da educação para políticas públicas de saúde. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

FISCHER, R. M. B. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de Pesquisa**, v. 114, p. 197-223, 2001.

_____. **Trabalhar com Foucault**: arqueologia de uma paixão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FLORES, R. Z. A biologia na violência. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 7, n. 1, p. 197-202, 2002.

FORTES, R. C. **Saúde, alegria e vitalidade**: corporeidades desejanter como afirmação da vida. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso. (Residência Integrada em Saúde) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. Direito de morte e poder sobre a vida. In: _____. **História da sexualidade**: a vontade do saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 125-149.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Michel Foucault: estética, ética e hermenêutica.** Buenos Aires: Editorial Paidós, 1994.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O anti-édipo: uma introdução à vida não fascista. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (Orgs.). **Ditos e escritos (1954-1988).** Tomo III. Paris: Gallimard, 2001. v. 2. p. 133-136.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. **Estratégia, poder-saber.** Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222.

_____. **A ordem do discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. Da natureza humana: justiça contra poder. In: _____. **Estratégia poder-saber/Michel Foucault:** organização e seleção de textos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 87-132.

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2011.

GASTALDO, D. Pesquisador/a desconstruído/a e influente? Desafios da articulação teoria-metodologia nos estudos pós-críticos. In: MEYER, D. E. E.; PARAÍSO, M. A. (Orgs.) **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 9-14.

GAUDENZI, P.; ORTEGA, F. O estatuto da medicalização e as interpretações de Ivan Illich e Michel Foucault como ferramentas conceituais para o estudo da desmedicalização. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, v. 16, n. 40, p. 21-34, jan./mar. 2012.

GAZZANIGA, M. S. **The ethical brain.** New York: Dana Press, 2005.

GOULD, S. J. **A falsa medida do homem.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GUARIDO, R. A medicalização do sofrimento psíquico: considerações sobre o discurso psiquiátrico e seus efeitos na educação. **Educação e Pesquisa**, v. 33, n. 1, p. 151-161, jan./abr. 2007

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. **Educação & Realidade**, p. 15, jul./dez. 1997.

IGNÁCIO, V. T. G.; NARDI, H. C. A medicalização como estratégia biopolítica: um estudo sobre o consumo de psicofármacos no contexto de um pequeno município do Rio Grande do Sul. **Psicologia e Sociedade**, v. 19, n. 3, p. 88-95, 2007.

LATOURE, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LAZZARATO, M. Biopolítica/bioeconomia. In: PASSOS, I. F. **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 41-52.

LENT, Roberto. Não é mais ficção: entrevista. **Veja**, São Paulo, n. 1.975, p. 13,16-17, 27 set. 2006.

LISBOA, F. S.; ZORZANELLI, R. T. Metáforas do cérebro: uma reflexão sobre as representações do cérebro humano na contemporaneidade. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 24, n. 2, p. 363-379, 2014.

LUZ, M.; SABINO, C. MATTOS, R. S. A ciência como cultura do mundo contemporâneo: a utopia dos saberes das (bio)ciências e a construção midiática do imaginário social. **Sociologias**, v. 15, n. 32, p. 236-254, jan./abr. 2013.

MARINO JÚNIOR, R. Neuroética: o cérebro como órgão da ética e da moral. **Revista Bioética**, v. 18, n. 1, p. 109-120, 2010. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/539/525>. Acesso em: 5 jun. 2014.

MARTINS, A. L. B. Biopsiquiatria e bioidentidade: política da subjetividade contemporânea. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, n. 3, p. 331-339, 2008.

_____. Spinoza e Nietzsche: aproximações. In: _____. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 9-15.

MERHY, E. E. **Os CAPS e seus trabalhadores: no olho do furacão antimanicomial**. Alegria e alívio como dispositivos analisadores. 2004. Disponível em: <<http://www.uff.br/saudecoletiva/professores/merhy/capitulos-08.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2009.

MIORANZA, C. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Escala, 2007.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2011.

MOTA, N. B. et al. Speech Graphs Provide a Quantitative Measure of Thought Disorder in Psychosis. **Plos One**, v. 7, 2012.

MOYSÉS, M. A. A.; COLLARES, C. A. L. Dislexia e TDAH: uma análise a partir da ciência médica. In: CRPSP, GIQE (Org.). **Medicalização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doenças de indivíduos**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012. p. 235-256.

NICOLELIS, M. **Muito além do nosso Eu**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Lisboa, Guimarães Editores, 1997. p.127

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Escala, 2007.

_____. **Ecce homo: de como que a gente se torna o que a gente é**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

OLIVEIRA, S. Psiquiatrização da ordem: Neurociências, psiquiatria e direito. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 339-348.

ORLANDI, L. B. L. Combater na imanência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 201-208.

ORTEGA, F. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

_____. Neurociências, neurocultura e auto-ajuda cerebral. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, v. 13, n. 31, p. 247-260, out./dez. 2009a.

_____. Elementos para uma história da neuroascese. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 16, n. 3, p. 621-640, jul./set. 2009b.

_____; VIDAL, F. Mapeamento do Sujeito Cerebral na cultura contemporânea. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação Científica e Tecnológica em Saúde**, v. 1, n. 2, p. 257-261, jul./dez. 2007.

_____; BEZERRA JUNIOR, B. O Sujeito Cerebral: de órgão a ator social, o cérebro humano é cada vez mais percebido como aquilo que nos define. **Mente & Cérebro**, 2006. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/o_sujeito_cerebral.html>. Acesso em: 15 abr. 2014.

_____; ZORZANELLI, R. **Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PALMINI, A. A neurociência das decisões: moral, costumes e responsabilidade social. **PUCRS Informação**, n. 144, maio/jun. 2009, p. 47.

PARAÍSO, M. A. Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. In: MEYER, D. E. E.; PARAÍSO, M. A. (Orgs.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 23-46.

PELBART, P. P. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. Editora Iluminuras: São Paulo, 2003.

QUEM são os conferencistas do Fronteiras do Pensamento e o que foi dito sobre eles.

clicRBS [on-line], 25 maio 2015. Disponível em:

<<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2015/05/quem-sao-os-conferencistas-do-fronteiras-do-pensamento-e-o-que-foi-dito-sobre-eles-4767367.html>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

RABINOW, P. **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. ROSE; N. O conceito de biopoder hoje. **Revista de Ciências Sociais**, n. 24, p. 27-57, abr. 2006.

RAINE, Adrian. Por dentro da mente dos criminosos: entrevista. **Veja** [on-line], 14 jul. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/dentro-da-mente-dos-criminosos>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

RIBEIRO, S. Tempo de cérebro. **Estudos Avançados** [on-line], v. 27, n. 77, p. 7-22, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v27n77/v27n77a02.pdf>>. Acesso em 21 maio 2014.

RIBEIRO, R. J. Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme. **Tempo Social. Revista Sociologia**, v. 11, n. 1, p. 189-195, maio 1999.

_____. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: NOVAES, A. **O homem máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 15-36.

ROHDEN, F. Prescrições de gênero via autoajuda científica. Manual para usar a natureza? **In: Ciências na vida – antropologia da ciência em perspectiva**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 229-251.

ROSE, N. Inventando nossos eus. In: SILVA, T. T. (Org.). **Nunca fomos humanos: nos rastros dos sujeitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b. p. 137-204.

_____. Cérebro, *self* e sociedade: uma conversa com Nikolas Rose. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 20, n. 1, p. 301-324, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v20n1/a16v20n1.pdf>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

_____. Como fazer a história do self? In: _____. **Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 2011a. p. 39-64.

_____. Biopolítica molecular, ética somática e o espírito do biocapital. In: SANTOS, L. H. S.; RIBEIRO, P. R. C. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida**. Rio Grande: FURG, 2011b. p. 13-32.

_____. **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2013.

ROSE, N.; ABI-RACHED, J. **Neuro: the new brain sciences and the management of the mind**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

RUSSO, J.; PONCIANO, E. O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao reencantamento da natureza. **Physis – Revista da Saúde Coletiva**, v. 12, n. 2, p. 345-373, 2002.

_____; VENANCIO, A. T. A. Humanos demasiadamente orgânicos: um estudo comparativo de diferentes versões de um manual psiquiátrico. **Reunião de Antropologia do Mercosul**, p. 247, 2003.

_____; _____. Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, v. 9, n. 3, set. 2006.

SANT’ANNA, D. B. (Org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SANTOS, L. H. S. O dispositivo de (bio)medicalização, as Neurociências & o currículo na produção de corpos medicalizados na escola contemporânea. In: PARAÍSO, M. A.; VILELA, R. A.; SALES, S. R. (Orgs.). **Desafios contemporâneos sobre currículo e escola básica**. Curitiba: CRV, 2012. v. 1, p. 181-204.

SFEZ, L. **A saúde perfeita**: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SILVA, M. L. da. Ciência, raça e racismo: caminhos da eugenia. In: _____. (Org.) **Ciência, raça e racismo na modernidade**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009. p. 13-62.

SILVA, T. T. da. (Org.). **Nunca fomos humanos**: nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.

SOARES, C. L. Esculturas da carne: o bem-estar e as pedagogias totalitárias do corpo. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 63-82.

SUPERINTERESSANTE. “Todos nós somos um pouco psicopatas”. **Superinteressante** [on-line], jul. 2009. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/ciencia/todos-nos-somos-um-pouco-psicopatas>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

TERRA, O. G. **Relação entre o comportamento agressivo e/ou violento e alterações na neuroimagem**: revisão sistemática. 2009. Dissertação (Mestrado em Clínica Médica e Ciências da Saúde) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS. **Regimento Residência Multiprofissional em Saúde Mental Coletiva**. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

VASCONCELOS, Mônica. Pesquisador se descobre psicopata ao analisar o próprio cérebro. **BBC Brasil** [on-line]. 24 dez. 2013. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/12/131223_psychopath_inside_mv>. Acesso em: 15 jun. 2015.

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

VEYNE, P. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VIDAL, F. Brainhood, anthropological figure of modernity. **History of the Human Sciences**, v. 22, n. 1, 5-36, 2009.

_____. O Sujeito Cerebral: um esboço histórico e conceitual. **Polis e Psique**, v. 1, n. 1, p. 169-190, 2011. Disponível em: <seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/download/25883/25912>. Acesso em: 16 maio 2014.

WOLFF, Francis. **Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ZAK, Paul. “A maioria das decisões tem um componente emocional”, diz o neuroeconomista Paul Zak: entrevista. **Zero Hora** [on-line], 26 out. 2013. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/economia/noticia/2013/10/a-maioria-das-decisoes-tem-um-componente-emocional-diz-o-neuroeconomista-paul-zak-4313311.html>>. Acesso em: 23 mai. 2014.

ZERO HORA. Paul Zak, o Dr. Love, faz palestra sobre a química cerebral e o comportamento. *Zero Hora* [on-line], 3 nov. 2013. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/economia/noticia/2013/11/paul-zak-o-dr-love-faz-palestra-sobre-a-quimica-cerebral-e-o-comportamento-4321470.html>>. Acesso em: 23 mai, 2014.

ZORZANELLI, R.; ORTEGA, F. Cultura somática, Neurociências e subjetividade contemporânea. **Psicologia & Sociedade**, n. 23, p. 30-36, 2011.